

Entre el carácter y el destino: desentrañando el fragmento de Heráclito “ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων”

Cristóbal Palisson

DUOC UC

cpalkramer@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-8743-7482>

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo evaluar las diferentes líneas de interpretación del misterioso fragmento 119 de Heráclito (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων). En particular, se identificarán tres posibles líneas de interpretación atestiguadas en la Antigüedad: la primera sostendría que 1) el ἦθος humano yace condicionado por el δαίμων; la segunda, de índole platónica, postularía que 2) el ἦθος representa la parte divina del ser humano; y, por último, una que abogaría que 3) el ἦθος, en tanto que “agente tutelar” (δαίμων) de la persona, determinaría el destino del ser humano. Sin pasar por alto sus desventajas, se concluirá que tanto 1) y 3) constituyen interpretaciones válidas del fragmento, mientras que 2) carece de suficiencia justificación textual para ser considerada una interpretación viable. Para fundamentar dicha posición se procederá a analizar las palabras más importantes que conforman el fragmento y se evaluarán las diferentes interpretaciones que surgen a partir de la consulta de las fuentes antigua. Este artículo representa una nueva contribución al área del saber al ofrecer interpretaciones del fragmento 119 que, pese a que varios académicos se suscribían a ellas, nadie hasta el momento las había evaluado críticamente de manera acabada.

Palabras clave: agente tutelar, carácter, Darcus, destino, Heráclito.

Abstract: “Between Fate and Character: Unravelling Heraclitus’ Fragment ‘ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων’”. This study aims to evaluate the different lines of interpretation of Heraclitus’ enigmatic fragment 119 (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων). In particular, three possible interpretations attested in Antiquity will be identified: the first would contend that 1) human ἦθος is conditioned by the δαίμων; the second, of Platonic nature, would propose that 2) ἦθος represents the divine part of the human being; and, finally, a third interpretation, which would advocate that 3) ἦθος, as the individual’s “tutelary agent” (δαίμων), determines the human being’s destiny. Without overlooking their shortcomings, it will be concluded that both 1) and 3) constitute valid readings of the fragment, whereas 2) lacks sufficient textual justification to be considered a viable interpretation. In order to support this position, an analysis of the most important words that compose the fragment will be carried out, and the different interpretations arising from ancient sources will be evaluated. This article represents a new contribution to the area of knowledge by providing interpretations of fragment 119 that, although subscribed to by several scholars, have not, until now, been critically and thoroughly assessed.

Keywords: character, Darcus, destiny, Heraclitus, tutelary agent.

Introducción

El célebre y apenas traducible fragmento 119 de Heráclito “ἦθος ἀνθρώπων δαίμων” es considerado uno de los fragmentos más enigmático del corto, pero fascinante corpus heracliteano¹. Pese a la brevedad del fragmento, su análisis ha suscitado una diversidad de interpretaciones. El presente trabajo busca exponer y analizar las diferentes líneas de interpretación en torno a este fragmento que han surgido desde la Antigüedad. Entre las diversas interpretaciones del fragmento se pueden distinguir dos principales: una, representada por la académica Shirley Darcus², sostendría que existe una fuerza divina (δαίμων) que determinaría el carácter (ἦθος) del ser humano; otra, seguida por diversos autores tanto antiguos como modernos³, plantearía que el carácter (ἦθος) del

¹ Las adjetivaciones “berühmt” y “apenas traducible” pertenecen respectivamente a Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, p. 110 y a Guthrie, *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, p. 453.

² Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, pp. 390–407.

³ Darcus, *ibid.*, p. 390 ofrece una larga lista de nombres de autores modernos que se adhieren a esta interpretación, dentro de los más importantes: Gomperz, “Über die Ursprüngliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits”, pp. 42–44; Snell, “Die Sprache Heraklits”, p. 363; Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, p. 110; Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, p. 52; Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 200; Marcovich, *Heraclitus: Greek Text with a short Commentary (Editio Maior)*, p. 502; West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, p. 154; Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, p. 214; Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Antigua*, p. 366. Se incorpora a esta lista Hülsz, *ΛΟΓΟΣ: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, p. 269; Mondolfo, *Eraclito: Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*, Milán, Bompiani *Il Pensiero Occidentale*, pp. 725–726; Mondolfo, *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*, p. 78; Halliwell, “The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er”, p. 467 y Nietzsche, *Obras completas: Volumen II Escritos Filológicos*, p. 373. En contra: Casal, *Heráclito y el pensamiento metafísico*, 1954, p. 225, Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, p. 84, Guthrie, *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, p. 455 y Aguilera, *ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΥ: Estudio del pensamiento heraclíteo y del λόγος en su sistema filosófico*, pp. 266–267. Prescindo de las altamente especulativas interpretaciones heideggerianas del fragmento (Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, pp. 75–78) así como de la interpretación de Leão del δαίμων como “a morada do homem: o extraordinário” (Costa, 2013, p. 23) por basarse en un contexto homérico que no se corresponde con el del filósofo presocrático. Pese a la gran adherencia a esta interpretación, ninguno de ellos ha dado fundamentos o explicaciones suficientes para dar cuenta de su validez e, incluso, un número bastante reducido de estos académicos se ha atrevido a traducir “δαίμων” de tal manera que se vincule con el sino humano. Entre dicho número reducido de académicos se encuentran Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 105; Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, p. 52; West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, p. 154; Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* 1979, p. 260 y Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Antigua*, p. 366. Los restantes académicos se han inclinado generalmente a traducir “δαίμων” apelando a su afinidad con la dimensión divina: “genio” (Marcovich, *Heraclitus: Greek Text with a short Commentary (Editio Maior)*, p. 502; Mondolfo, *Eraclito: Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*, p. 725), “genio divino” (Bernabé, *Fragmentos Presocráticos: De*

ser humano tendría una influencia sobre el destino humano. Ninguna de las dos alternativas resulta ser completamente satisfactoria, dado que ambas, como se presentará más adelante en el análisis, cuentan con sus respectivas desventajas. Pese a que se reconoce que no existen resoluciones conclusivas en torno al tema, se concluirá que la adhesión a la última interpretación resulta más convincente. No es la pretensión del presente autor zanjar la discusión acerca de la auténtica interpretación del pasaje heracliteano, sino más bien desenvolver un análisis del fragmento que nos pueda otorgar una mayor claridad respecto a sus posibles interpretaciones.

Para ello, se procederá, en primer lugar, a analizar brevemente el significado de las principales palabras que componen el fragmento (ἦθος y δαίμων)⁴ dentro de la época arcaica-clásica. Luego, se expondrá las posibles líneas de interpretación que surgen a partir del análisis de las fuentes de la Antigüedad evidenciando algunos de los sesgos de los autores en su recepción del fragmento del filósofo presocrático. Por último, se proveerá un balance general en torno a la discusión. De aquí en adelante se presupondrá que las traducciones griegas en donde no se hace referencia al traductor son propias del presente autor y que las referencias a los fragmentos de Heráclito siguen la numeración de Diels-Kranz.

1. Conceptos del fragmento

1.1. ἦθος

En ciertas ocasiones ἦθος es confundido con ἔθος, puesto que transliterados se escriben prácticamente igual y no tienen mayor diferencia fonética al ser escuchadas. Por un lado, ἔθος significa “costumbre, hábito” y, según Aristóteles, de esta palabra se derivaría la palabra ἦθος (EN II 1103a17). Este último término ha poseído un desenvolvimiento singular en la historia de la literatura griega adoptando diversos significados a lo largo del tiempo: “Según

Tales a Demócrito, p. 143; Mondolfo, *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*, p. 44), “demonio” (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 100; Eggers & Julia, *Los Filósofos Presocráticos*, p. 393), “disposición divina” (Aguilera, *Discurso acerca del Todo: ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΥ*, Santiago de Chile, Nadar, p. 54), quizás la razón radica en el peso semántico que tiene “δαίμων” a lo largo de la tradición como un concepto asociado a la divinidad. Algunos otros han preferido no traducir “δαίμων” aprovechando la ambigüedad del término (Patrick, *The Fragments on the work of Heraclitus from Ephesus on Natura*, p. 112; Durán, *Obras Morales y de Costumbres XI*, p. 33).

⁴ ἄνθρωπος no reviste mayor dificultad en cuanto al análisis lingüístico. Si se quiere entrar en mayor profundidad acerca del sentido de la palabra, se puede consultar Gomperz 1923, p. 43 donde se aboga por el sentido de ser humano como género. Aunque la tradición acepta como consenso el dativo singular ἀνθρώπῳ para el fragmento 119, Alejandro de Afrodísias rescata el genitivo plural: ἀνθρώπων (*De Fat.* 170, 19).

el primero y más antiguo, significaba ‘residencia’, ‘morada’, ‘lugar donde se habita’⁵. Se usaba, primeramente, sobre todo en poesía, con referencia a los animales, para aludir a los lugares donde se crían y encuentran, a los de sus pastos y guaridas. Después, se aplicó a los pueblos y a los hombres en el sentido de su país’⁶. Luego encontramos la palabra en el autor de la *Teogonía*: “Hesiod likewise uses *ethea* to signify the ‘accustomed abodes’ of men”⁷. No obstante, ya en el mismo Hesiodo podemos observar un significado distinto para la misma palabra: “*Ethea*, however, also has for Hesiod an extended meaning and denotes the “customary habits” of men or gods, habits that are not inborn but can be learned”⁸. Incluso el poeta griego incluye un tercer significado: “In two passages of Hesiod *ethos* appears in the singular to describe the “disposition” common to all women, namely an ἐπίκλοπον ἦθος⁹”¹⁰. Este último significado, según nos cuenta Darcus, no fue el más frecuente en los poetas líricos: “Solon speaks of the ἀεικέα...ἦθη δεσποτῶν”¹¹; ἦθη refers to the ways in which δεσπότηαι are accustomed to act. In the Danaë fragment Simonides speaks of a child sleeping in a γαλαθηνῶ ἦθει¹²; here again the word *ethos* simply means a way of behaviour, in this case one suitable to a young baby”¹³.

Los grandes poetas Theognis¹⁴ y Píndaro¹⁵ no quedaron ausentes de la tradición lírica que ocupó ἦθος con este significado relativo al carácter. Con

⁵ Homero utiliza el plural neutro ἦθεα apelando a este significado en los siguientes pasajes: *Il.* VI 511, XV 268, ed. 1920; *Od.* XIV, 411, ed. 1920.

⁶ López, *Ética*, p. 21.

⁷ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 391. Las referencias son *Op.* 167-168, 222, 524-525; fr. 103 [West].

⁸ *Ibid.* Las referencias son *Op.* 135-137, 699; *Th.* 66-67.

⁹ “Carácter ladino” (*Op.* 67, 78). El hecho de que un autor con una obra no tan extensa como Hesíodo atribuya varios significados a esta misma palabra da cuenta de la polisemia del término.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ “A los que aquí mismo en servidumbre vergonzosa estaban, temblorosos ante el semblante de sus dueños (ἦθη δεσποτῶν), los hice libres” (*Ath.* XII, 4 [Trad. García Valdés]).

¹² “Carácter tierno” (Sim. 543, 8-9 [Poetae Melici Graeci]).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ “Carácter temperamental” (ποικίλιον ἦθος, *Thgn.* 213-214); “carácter deshonesto y ladino” (κίβδηλον ἐπίκλοπον ἦθος, *Thgn.* 963-970, probablemente haciendo un guiño a *Op.* 67, 78 atribuyéndole a las muchedumbres un carácter propiamente femenino); “carácter engañoso” (δόλιον ἦθος, *Thgn.* 1243-1244); tanto en 1261-1262 como en 1301-1302 compara el carácter despiadado del ser humano (οὐκῆλιον ἦθος, *Thgn.* 1302) con el carácter de un halcón en acecho (ικτίνου ἀγχιστρόφου, *Thgn.* 1261). Como podemos observar ἦθος en Theognis parece estar siempre acompañado de un adjetivo de carácter peyorativo. Para un análisis más pormenorizado de las líneas consultar Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, pp. 391-393.

¹⁵ “Brega inútil resulta ocultar el innato carácter” (τὸ συγγενὲς ἦθος, *Ol.* XIII 13); “ni el zorro rojizo ni los rugientes leones podrían cambiar su nativo carácter” (τὸ ἐμφυὲς ἦθος, *Ol.* XI 19-21). Asimismo, encontramos el significado de ἦθος como costumbre: “¿No tenga yo jamás costumbre

el transcurrir del tiempo la acepción de ἦθος como “morada” o “hábitat” fue cayendo en desuso y en su lugar empiezan a ganar terreno connotaciones más ligadas al ámbito psicológico que desembocan en acepciones como “carácter, disposición o modo de ser”. No muy alejado de los albores de la época clásica griega, la palabra ἦθος empieza a hacer referencia ciertamente no a un temperamento biológico o a la personalidad del individuo permanente en el tiempo, sino a una disposición anímica sujeta a cambio: “Here again we have the notion of *ethos* as an entity of a particular type and also the notion (which appeared in Hesiod, Theognis, and Pindar) that the *ethos* is something that can grow and change”¹⁶. Es justamente de esta manera, tal como lo plantea Marcovich, que se debe entender el significado de ἦθος en el fragmento 119 de Heráclito, esto es, como “the individual character with moral qualities’, on which depend a man’s decision and the way he acts in life”¹⁷.

1.2. Δαίμων

Durante este trabajo de investigación se ha logrado identificar cuatro significados principales de la palabra δαίμων durante el periodo arcaico:

1.2.1. Δαίμων como divinidad

En la literatura homérica θεός y δαίμων eran términos cuya distinción era difusa y no claramente zanjada, en una gran parte de los casos resultan términos intercambiables¹⁸, aunque en algunas ocasiones δαίμων posee el significado de θεός propiamente tal (*Il.* XXI 93, XXIII 595; *Od.* IX 381, X 63, XI 587, XII 69, XV 261, XVI 194), pero raras veces haciendo referencia a una deidad concreta¹⁹. Darcus nos ofrece un leve rasgo de posible distinción: “In Homer it is not possible to draw fine distinctions between *daimon* and *theos* but *daimon* seems to indicate a being whose characteristics are less clearly apprehended by men than those of a *theos*”²⁰. En ciertos pasajes de la obra del poeta la palabra δαίμων se entiende como la divinidad que otorga el destino

semejante (τοιοῦτον ἦθος), “oh Padre Zeus, más los caminos sinceros de la vida alcance de suerte que a mis hijos no toque, tras mi muerte, infame gloria” (*Nem.* VII 35-36) y en *Pyth.* IV 258 tiene el sentido de umbral: “Y después de haber alcanzado los lugares (ἦθες) de los lacedemonios, por un tiempo colonizaron antaño la isla Calista”. Todas estas traducciones pertenecen a Alfonso Ortega.

¹⁶ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 394.

¹⁷ Marcovich, *Heraclitus: Greek Text with a short Commentary (Editio Maior)*, p. 502.

¹⁸ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 394. En Homero ver, por ejemplo, *Il.* I 222, III 420, VI 115 y XIX 118 como también *Od.* III 27-29.

¹⁹ De los Ríos, *Grecia o el Azar: Divinidad, Suerte y Destino en la Literatura Griega*, p. 34, nota 17.

²⁰ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 394.

(*Od.* V 421-423, XVI 64, XXIV 306), en especial si es que es una divinidad que otorga desgracias (κακά, *Od.* II 134, III 165-167; VI 173-174; X 63; XII 295, XVIII 256-258, XIX 129, XXI 87; πῆμα XVII 446-447), severos sufrimientos (κρατέρ' ἄλγεα, *Od.* V 396-398), sueños penosos (ὀνειράτ' κακά, *Od.* XX 87) o simplemente un destino funesto (*Od.* VII 246-248; XIV 386; XIX 513; XXIV 149). En resumen, Homero ocupa δαίμων generalmente aludiendo a una divinidad que otorga un sino desafortunado²¹. En una sola ocasión tiene una acepción favorable como divinidad que guía a Telémaco a casa ante la amenaza de los pretendientes de Penélope (*Od.* XVI 369-370). Los principales poetas griegos de la época arcaica se adhieren de manera predominante al significado tradicional de δαίμων como divinidad²². Pero es recién con Hesíodo donde podemos encontrar una clara diferencia y donde δαίμων es considerado explícitamente como una divinidad inferior en relación con θεός²³. Asimismo, también se concibe a los δαίμονες como espíritus cuya misión, en tanto que miembros fallecidos de la raza de oro, radica en ser guardianes de los hombres (*Op.* 122-126)²⁴. No obstante, como nos lo revela el fr. 16 de Focídides, los δαίμονες pueden ser tanto buenos como malos, dadores de fortuna o fuente de desgracia. Esto va en sintonía con Theognis quien considera al δαίμων como aquel que procura el destino, sea este bueno o malo (*Thgn.* 165-166).

1.2.2. Δαίμων como fuerza externa que escapa del control humano

No es poco frecuente encontrar dentro de la literatura homérica indicios de que los δαίμονες hubiesen tenido una especie de poder de sugestión que influenciaba a los mortales (*Il.* IX 600, XI 792, XXI 93; *Od.* XIV 486, XIX 10, XIX 138, XIX 201). En Homero se nos presenta ἄτη como una especie de atur-

²¹ Más tarde Eurípides destacará esta característica como un rasgo distintivo del δαίμων frente a θεός: “Mientras que las cosas que provienen del dios (θεός) son buenas, las que provienen del hado (δαίμωνος) son pesadas” (τὰ τοῦ θεοῦ μὲν χρηστά, τοῦ δὲ δαίμονος βαρέα, *Ion* 1374).

²² Hesíodo: *Th.* 991; *Sc.* 94. Píndaro: *Ol.* I 35, VI 45-47, VII 39; *Pyth.* I 12, III 59, IV 28; *Nem.* IX 45 ed. 1937; *Isth.* IV 19-21. Baquilides: III 37-39, IX 82-84, XVII 117-118. Las últimas referencias de Píndaro y Baquilides fueron indicadas por Darcus 1974, p. 397 nota 21, sin embargo, se descarta que en *Isth.* VIII 23-24 δαίμων tenga el sentido de “divinidad” como asume la autora.

²³ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 395. Platón retomaría la aserción de Hesíodo en la época de composición del *Simposio* cuando considera al δαίμων como una entidad intermedia entre lo divino y lo mortal (*Symp.* 202e). En *Med.* 1389-90 y 1391 *PDerv.*, col. 43 §9 se identifican con las Erinias (Kotwick, 2017, p. 116).

²⁴ Esta noción de δαίμων como divinidad tutelar podría tener su ejemplo más paradigmático en el caso del δαίμων de Sócrates que lo disuade en oportunas situaciones de recorrer caminos con destinos funestos (*De Gen.* 580D-F, 581D-E). Esta concepción de divinidad auxiliar daría pie más tarde para que, bajo la impronta cristiana, Clemente de Alejandría (*Strom.* V 127, 4) llegase a considerar a los δαίμονες como ángeles. De ahí quizás surge la tradición del “ángel de la guarda”.

dimiento pasajero cuyos “agentes productores, cuando se especifican, parecen ser siempre seres sobrenaturales”²⁵. Más tarde, durante la transición entre la época arcaica y el período clásico, se empieza a inmiscuir dentro de la tradición un fenómeno de des-personificación de las deidades en entidades abstractas que representan principios regentes del universo (Justicia, Azar, Necesidad, etc). Algunas de estas entidades abstractas menores son reconocidas como δαίμονες: “Theognis 637-638 ἐλπίς and κίνδυνος are described as χαλεποὶ δαίμονες. Here again daimon is employed to designate forces in the lives of men. In this passage ‘hope’ and ‘fear’ have a power of their own at work in man”²⁶.

1.2.3. Δαίμων como alma

Diversos autores de la tradición griega que abarcan desde los inicios de la época clásica hasta el platonismo medio le han concedido este significado a la palabra. En general, el sentido otorgado a δαίμων no es de un alma simple, sino de un alma sublime relacionada con lo divino. Empédocles concibe el δαίμων como lo subsistente en las sucesivas reencarnaciones a través de los cuatro elementos (Fr. 115)²⁷. En Platón el término resulta ser la parte más elevada del alma dada por la divinidad (Ti. 90a). Jenócrates parece seguir el juego etimológico en Ti. 90c para hacer su equivalencia entre ψυχή y δαίμων (fr. 236 [IP]). Asimismo, δαίμων se ha ocupado de manera especial para hacer referencia al alma de los difuntos (*Isth.* VII 23-24; *Pers.* 620, 642; *Rom.* XXVIII 2; *PDerv.*, col. 46 §17²⁸).

1.2.4. Δαίμων como destino

Es verdad que: “In most instances daimon is that which assigns destiny rather than the destiny assigned”²⁹, pero ello no implica que el significado de δαίμων como “destino” haya resultado peculiar dentro de la literatura griega. De hecho, la acepción es tan antigua como la misma tradición homérica: Héctor le

²⁵ Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, p. 19. Ello se nos ve confirmado después cuando Eurípides sostiene que dicho súbito estado de anublamiento es administrado por la divinidad (δαίμων, *Hipp.* 241).

²⁶ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 396.

²⁷ Su relación con ψυχή se encuentra implícita, pero nos es confirmada por Hipólito de Roma en *Haer.* VII, 29, 14: “δαίμονας τὰς ψυχὰς λέγων μακροίωνας ὅτι εἰσι ἀθάνατοι καὶ μακροὺς ζῶσιν αἰῶνας”. Esta concepción empedocleana de δαίμων ha dado pie a la interpretación de Kahn que mezcla el fragmento de Heráclito con la teoría de los cuatro elementos de Empédocles (*The Art and Thought of Heraclitus*, p. 261).

²⁸ De acuerdo con la interpretación de Kotwick (2017, p. 116).

²⁹ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 395.

recrimina a Diómedes que se encuentra en la huida: “¡antes te daré tu destino (δαίμονα)!” (Il. VIII 166)³⁰, Aquiles se encuentra dubitativo antes de su pelea con Héctor: “Cuando el hombre desea luchar a la luz contra el destino (δαίμονα) que el dios favorece, grandes y raudas calamidades le son deparadas” (Il. XVII 98-99)³¹ y Elpénor se lamenta frente a Odiseo diciéndole: “la mala dispensadora de mi destino (δαίμονος) me engañó” (Od. XI 61)³².

Asimismo, se encuentra en los poetas posteriores tales como Hesíodo, quien ocupa la siguiente expresión “y cual fuese tu suerte (δαίμονι)” (Op. 314)³³, Theognis (Thgn. 161-164): “Las muchedumbres hacen uso de mentes cobardes, pero aun así obtienen un buen destino (δαίμονι δ' ἐσθλῶ), a las que el fracaso aparente llega a ser un éxito. Y se encuentran también los que se esfuerzan con voluntad buena y obtienen un destino terrible (δαίμονι δειλῶ) y finalmente sus actos no logran perpetuidad”³⁴. Y Píndaro: “Zeus Padre, y, a este pueblo guardando sin daño, dirige el viento del destino (δαίμονος) de Jenofonte!” (Ol. XIII 26-28 [Trad. Ortega]), “Otro destino (δαίμων) convirtiéndose en mal” (Pyth. III 34-35)³⁵; “el gran intelecto de Dios conduce el destino (δαίμονα) de los hombres queridos” (Pyth. V 122-123)³⁶; “pues mueren todos igual, pero el destino (δαίμων) es desigual” (Isth. VII 42-43)³⁷.

No es para nada poco frecuente el uso tradicional de δαίμων como divinidad por parte de los principales autores trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides); las referencias, sin duda, desbordarían la extensión que le corresponde a este trabajo y por eso se prefiere omitirlas. Aunque el significado de δαίμων como “destino” no resulta tan recurrente en estos autores, para sorpresa de uno, tampoco resulta ser infrecuente³⁸.

³⁰ πάρος τοι δαίμονα δώσω.

³¹ ὁππότε ἄνῆρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι ὃν κε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσσῃ. Wilamowitz (Darcus, 1974, p. 395 pp. 17) aprueba esta interpretación ligándolo con ὑπὲρ μόνον (Il. XXI 517).

³² ἄσέ με δαίμονος αἶσα κακά.

³³ δαίμονι δ' οἷός ἐστιθα.

³⁴ Πολλοὶ τοι χρῶνται δειλαῖς φρεσὶ, δαίμονι δ' ἐσθλῶ, οἷς τὸ κακὸν δοκεῖν γίνεται εἰς ἀγαθόν. Εἰσὶν δ' οἱ βουλή τ' ἀγαθὴ καὶ δαίμονι δειλῶ μοχθίζουσι, τέλος δ' ἔργμασιν οὐχ ἔπεται.

³⁵ δαίμων δ' ἕτερος ἐς κακὸν τρέψαις...

³⁶ Διὸς τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.

³⁷ θνάσκομεν γὰρ ὁμῶς ἅπαντες, δαίμων δ' αἶσος.

³⁸ Esquilo: Ag. 1341-1343, Pers. 601-603. En Ag. 1662-1664 Egisto dice acerca de aquellos que levantan rumores por su complicidad en el asesinato de Agamenón que están “tentando su suerte” (δαίμονος πειρωμένους). Luego, en Ch. 514-514 el Corifeo alienta a Orestes a poner a prueba su destino usando la misma expresión (δαίμονος πειρώμενος). Presuntamente Esquilo le concedería un significado relativamente similar a δαίμων cuando habla de la “fortuna antigua” (δαίμων παλαιός [Trad. Perea]) que abandona al ejército de los persas (Pers. 159). Sófocles: Ai. 534,

2. Interpretación en base a las fuentes

Tras ver los significados de las palabras presentes en el fragmento dentro de la época arcaica-clásica, se procederá a evaluar las posibles interpretaciones del misterioso pasaje del filósofo de Éfesos. Nos enfrentamos a un desafío particular recurriendo a las fuentes de la Antigüedad para la interpretación de este fragmento, pues, como bien dice Gomperz, el significado que esta frase reviste no estaba del todo zanjado en la época antigua: “Allein, was es bedeuten solle, stand auch schon im Altertum nicht fest”³⁹, pero, sin duda, podemos afirmar que se trata “de uma afirmação claramente taxativa, definidora”⁴⁰.

Para empezar, quizás uno de los métodos más ideales para abordar la problemática de interpretación sería remontarnos a la época clásica-arcaica y ver la opinión que autores antiguos cercanos a Heráclito tenían acerca de la relación del ἦθος con δαίμων. Este trabajo ya fue realizado por la académica Darcus quien, basándose principalmente en autores como Píndaro, Teógnis y Baquilides, concluye que en el fragmento de Heráclito “the *daimon* helps to shape man’s *ethos*”⁴¹. Ella propone, a partir de una supuesta relación entre φύα y ἦθος en Píndaro, que el ἦθος estaría condicionado en último lugar por el δαίμων γενέθλιος de la persona. Esta interpretación se puede encontrar sintetizada en el siguiente pasaje: “Píndar, with his strong emphasis on the importance of φύα clearly believed that a person’s accustomed way of acting which results from his *ethos* was dependent on the nature that he inherited at birth. It is significant also (with reference to the B119 of Heraclitus) that the φύα itself was apparently influenced by the δαίμων γενέθλιος attended a man from birth (Ol. XIII 104-105). In Píndar it is the φύα (itself in some way dependent upon the *daimon*) that determines the *ethos*”⁴². La posición de Darcus no carece de fundamento en textos de la tradición. Así, por ejemplo, Menandro (fr. 550 [Kock]) sostiene: “Para todos el *daimon* comparece inmediatamente al hombre engendrado, buen guía de la vida es”⁴³, y también en otra parte hace referencia a la divinidad como causa del destino humano: “esto (a saber, la disposición)”⁴⁴

El. 999-1000, OT 1193-1195, Ant. 834, OK 75, Ed. Col. 1337, Phil. 1100, Trach. 910. Eurípides: Alc. 499, 935, Tro. 100, en Tro. 102 ocupa el imperativo “¡navega acorde al destino (δαίμονα)!” (πλεῖ κατὰ δαίμονα), Tro. 204, Med. 671, 1109, 1347, Hel. 211-213.

³⁹ Gomperz, “Über die Ursprüngliche Reihenfolge Einiger Bruchstücke Heraklits”, p. 42.

⁴⁰ Costa, A., “O éthos humano segundo Heráclito”, p. 11.

⁴¹ Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 39.

⁴² Ibid., p. 394.

⁴³ ἀπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳι μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός.

⁴⁴ El término aquí usado es τρόπος que “occasionally it means “character” or “disposition” (Darcus, “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, p. 392, nota 5), esto es, el mismo

es para nosotros una divinidad (θεός), la que es causa tanto de lo bueno como de lo malo que nos sucede a cada uno” (Menandro, *epit.* 738 ss)⁴⁵. Igualmente, en Theognis (*Thgn.* 165-166) podemos observar una frase sugerente para esta interpretación: “Ninguno de los hombres es próspero o pobre, ni malo o bueno sin favor divino (δαίμων)”⁴⁶ y Demócrito nos ofrece también un planteamiento cercano a la posición de Darcus: “la felicidad no habita en el ganado ni en el oro, sino en el alma habitada por la divinidad (δαίμων)” (fr. 171 [DK])⁴⁷. De este modo, los pasajes anteriormente citados nos podrían sugerir finalmente la idea de que Heráclito plantea una influencia de la divinidad sobre el carácter de la persona⁴⁸. Sin embargo, no hay que olvidar que, pese a que todos los autores citados son cercanos a la época del filósofo de Éfesos, ninguno hace referencia explícita al fragmento 119 de Heráclito.

Aunque la anterior interpretación defendida por Darcus resulta ser plausible y coherente, reviste ciertas falencias que nos impiden adherirnos por completo a su interpretación. En primer lugar, la académica de Columbia, desde su área de *expertise* de la época arcaica, nos ofrece una visión retrospectiva que apela frecuentemente a poetas antiguos como Píndaro, Theognis y Baquilides para justificar su posición, pero Heráclito no era un poeta, sino un innovador filósofo presocrático cuyo pensamiento irrumpía violentamente dentro de la perenne tradición que los poetas, a los que definitivamente no expresa poca animadversión⁴⁹, se esmeraban por conservar. Asimismo, ninguno de estos poetas se encontraba geográficamente cercano a la zona de Éfesos⁵⁰.

Luego, Darcus realiza una inversión del predicado con el sujeto para poder fundamentar su interpretación: “In these poets the ethos does not emerge as

significado que ἦθος. Darcus recurre a pasajes de la tradición como Píndaro (*Nem.* I 29) y Theognis (*Thgn.* 964) para defender este significado de τρόπος. Asimismo, esta relación entre τρόπος y ἦθος es destacada por Plutarco (*De Sera* 551F).

⁴⁵ οὗτός ἐσθ' (sc. ὁ τρόπος) ἡμῖν θεὸς ὃ τ' αἴτιος καὶ τοῦ καλῶς καὶ τοῦ κακῶς πράττειν ἐκάστωι.

⁴⁶ οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐτ' ὀλβίος οὔτε πενιχρός οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὐτ' αγαθός. La traducción está basada parcialmente en Gerber, D.E. (ed. y trad.), *Greek elegiac poetry: From the seventh to the fifth centuries BC*, p. 197.

⁴⁷ εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρύσῳ, ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος, 2007a, p. 725. La relación entre ψυχὴ y ἦθος se nos puede ver manifestada en Jenócrates (fr. 236 [IP]), aunque no podemos tener absoluta seguridad que fuese tan estrecha. Por otro lado, se puede poner el fragmento de Demócrito en relación con el pasaje de Menandro que se expondrá más adelante si consideramos la equivalencia que hace el filósofo atomista entre ψυχὴ y νοῦς (*De An.* 405a8).

⁴⁸ Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, p. 84.

⁴⁹ Recordar simplemente el fr. 42: “Homero es digno de ser expulsado de los certámenes (poéticos) a bastonazos; y Arquíloco igualmente” (τόν τε Ὅμηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ Ἀρχιλόχον ὁμοίως).

⁵⁰ Ello no implica necesariamente que no haya habido una posible influencia, pero si la limita

an active agent. This allows us to suppose that in B119 of Heraclitus *ethos* is the predicate: it is the product of the daimon's activity"⁵¹. Sin embargo, si *ethos* hubiese sido el predicado de la frase, ¿por qué Heráclito no hubiese escrito entonces δαίμων ἀνθρώπων ἦθος? En este caso, el asunto del debate sería un problema sintáctico más que semántico. Pese a que la flexibilidad sintáctica de la lengua griega posibilita la interpretación de Darcus, no sabemos ciertamente hasta qué punto la sintaxis del griego pueda dictaminar esta interpretación como probable. No hay que descartar tampoco que la forma en que está estructurado el fragmento de Heráclito pueda obedecer a razones métricas.

Por último, Heráclito es caracterizado más por ser un transgresor de la tradición que un preservador de ésta, especialmente en el marco religioso. Es preciso nada menos recordar la célebre frase de Wilamowitz: "Si Heráclito hubiera sido ateniense, es casi seguro que habría sido condenado por blasfemia"⁵². En este sentido, Lloyd-Jones nos indica muy acertadamente que Heráclito no habría planteado ninguna innovación en el pensamiento griego diciendo simplemente que "character is for man a daimon", puesto que eso ya estaba presente en la literatura homérica y en la tradición de los poetas⁵³.

Dadas las anteriores objeciones, se podría recurrir a otro método para desentrañar otras posibles interpretaciones acerca del enigmático sentido del fragmento heracliteano. Otra alternativa metodológica sería remitirse a fuentes posteriores que recepcionaron el fragmento heracliteano con la esperanza de que nos permitan vislumbrar aspectos ocultos del pasaje. Esta metodología cuenta con la desventaja de que la mayoría de los autores que recibieron el fragmento pertenecen a la época helenística o imperial, por lo que poseen una gran distancia temporal del autor presocrático. Sin embargo, son los únicos referentes al fragmento que tenemos a disposición y su estudio nos podría quizás ayudar a saber cuál de las interpretaciones que se infieren de los testimonios tardíos se ajusta más al sentido que le pudo dar su autor de la época arcaica-clásica.

⁵¹ Darcus, S., "‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus", p. 399.

⁵² Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, p. 174.

⁵³ Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, p. 84: "Even in the *Iliad*, the daimon, the god who influences a man, acts through that man's own thoughts and feelings, and the man himself is held responsible for his decisions". Asimismo, Monfaldo, *Eraclito: Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*, p. 725-726): "Penso che il detto eraclité o non avrebbe senso se si intendesse che l'ἦθος di un uomo debba dipendere da una facoltà esterna all'individuo; esso caldeggia invece la dipendenza del destino individuale dalle qualità del singolo e non da poteri esterni (del tipo Angeli custodi, buoni o cattivi, assegnati a sorte)... Di conseguenza, il detto sembra esprimere netta critica, che procede da una matrice di illuminismo radicale, per la tradizionale credenza superstiziosa in angeli custodi personali".

El primer autor del cual tenemos referencia del fragmento 119 de Heráclito es Plutarco, quien nos dice: “¿Será que a su propia naturaleza (φύσις), en la idea de que era más crítica que fecunda, la llamó ‘dios’, del mismo modo que dice Menandro ‘pues nuestra mente es dios’ (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός) y Heráclito ‘el carácter de un hombre es su demon’” (*Qu. Plat.* 999 D-E [Trad. Durán])⁵⁴. He aquí que la vinculación que hace el historiador de la Antigüedad clásica con el corto pasaje de Menandro nos induce a realizar una curiosa relación entre los términos de ambos fragmentos: νοῦς-ἦθος/θεός-δαίμων⁵⁵. Lo anterior nos podría sugerir una interpretación platónica de que el filósofo presocrático pretendía con esta frase divinizar al ἦθος: “El carácter (o *individualidad*) de un hombre es la parte inmortal y potencialmente divina del mismo”⁵⁶. Sin embargo, no sabemos con certeza si el propósito del filósofo de Éfesos fuese elevar las facultades psíquicas o intelectuales del ser humano al ámbito de lo divino como sí podría serlo un autor de una marcada impronta platónica como Plutarco. Asimismo, homologar el νοῦς al ἦθος resulta forzado, ya que ἦθος posee más bien connotaciones caracterológicas y carece de los atributos propiamente intelectuales que posee νοῦς. Esto ya resulta ser destacado por Gomperz quien rechaza fuertemente esta homologación: “Allein diese Deutung, schon dadurch ausgeschlossen, daß ja ἦθος nicht wie νοῦς den denkenden Geist bedeutet, wird für Heraklit vollends widerlegt durch das Frg. 78”⁵⁷. Este fragmento afirma que: “el carácter humano no tiene saber (γνώμας), pero el divino sí tiene”⁵⁸. De esta manera, el carácter humano careciendo de γνώμας, que sí puede tener más estrechez semántica con νοῦς, no puede aspirar a la condición divina o podría, según otra interpretación, aspirar a una condición “demoníaca”⁵⁹ o parcialmente divina como δαίμων⁶⁰.

⁵⁴ πότερον οὖν τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὡς κριτικτέραν ἢ γονιμωτέραν οὖσαν θεὸν προσεῖπε, καθάπερ Μένανδρος ‘ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός’ καὶ Ηράκλειτος ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

⁵⁵ Esta relación nos puede sugerir que ἦθος, a pesar de estar vinculado al aspecto divino como δαίμων, sería una parte inferior del alma si consideramos que νοῦς (que en el pasaje de Plutarco es homologado con θεός) es la máxima expresión intelectual del alma (*EN* 1179a24-26).

⁵⁶ Guthrie, *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, p. 455.

⁵⁷ Gomperz, “Über die Ursprüngliche Reihenfolge Einiger Bruchstücke Heraklits”, p. 42.

⁵⁸ ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

⁵⁹ Aguilera, ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΥ: *Estudio del pensamiento heraclíteo y del λόγος en su sistema filosófico*, pp. 266-267. Agradezco al profesor Aguilera por proporcionarme su tesis de doctorado, todavía no publicada, para la elaboración de este trabajo.

⁶⁰ Esta teoría es apoyada también por Costa, quien sostiene que el “*lógos* humano encontra-se fadada a não alcançar jamais, a integridade e a totalidade do *lógos* universal e divino” (Costa, A., “O *êthos* humano segundo Heráclito”, 25). Ello puede explicar por qué Heráclito ocupa δαίμων en vez de θεός como Menandro; el ἦθος humano no es infalible, no es perfecto como el divino, puesto que está sujeto al error, pero ello no le impide aspirar a la perfección divina en tanto que δαίμων.

No parece probable que el fragmento de Heráclito conservado por Plutarco nos oriente por la mejor línea de interpretación dada su aparición más bien accidental dentro de la obra del autor de Queronea. El historiador del platonismo medio alude a este fragmento como un ejemplo más dentro de su narrativa y no se detiene a realizar un análisis más exhaustivo del mismo a diferencia de otro autor como lo es Alejandro de Afrodiasias.

El reconocido comentarista de Aristóteles nos entrega el presente testimonio acerca del fragmento: “Y de la misma manera también con respecto al alma para cada individuo se podría reconocer, en conformidad con su disposición natural, diferencias en sus preferencias, en sus actos y en sus modos de vida. Y es que, según Heráclito, *el carácter*, esto es, la naturaleza (φύσις) de los hombres, *es su destino*”⁶¹. En la mayor parte de los casos, en efecto, se puede ver que sus acciones, sus modos de vida y muerte se conforman a su constitución y temperamento natural (*De Fat.* 170, 16-20 [Trad. García]). Es notable como el exégeta cario relaciona el carácter (ἦθος) con la naturaleza (φύσις) propia del ser humano, puesto que, cuando más atrás en *De Fat.* 169, 20 identifica el destino (εἰμαρμένη) con la naturaleza (φύσις), nos sugiere una equivalencia entre ἦθος y εἰμαρμένη (δαίμων). En este pasaje de Alejandro de Afrodiasias, es opinión del presente autor que δαίμων se debe entender como “destino”, significado que, como quedó consignado más abajo, puede ser una posible acepción del término en el período de Heráclito. La traducción de δαίμων como “destino” se confirma en los pasajes siguientes donde el comentador de Aristóteles presenta una serie de ejemplos en los que el carácter humano determina el destino personal:

Así, a quien ama el peligro y es audaz por naturaleza por lo general (ἐπὶ τὸ πλεῖστον) le sobreviene una muerte violenta, pues tal es el destino correspondiente a esa naturaleza (ἢ τῆς φύσεως εἰμαρμένη). Quien es libidinoso por naturaleza pasa su vida entre placeres de ese tipo —y [así es también] la vida de los incontinentes—, a menos que alguna cualidad mejor generada en él lo haga desviarse del modo de vivir conforme a su naturaleza. Y a quien por naturaleza es perseverante le corresponde soportar fatigas, sufrimientos y, de nuevo, un final de su vida en tales circunstancias de acuerdo con el destino. Y a quienes por naturaleza son avaros, y a los que son insaciables en el adquirir riquezas, les ocurre aquello que se corresponde con su destino: la vida de semejantes hombres en la mayor parte de los casos transcurre entre injusticias, y la muerte de aquellos que actúan en conformidad con

⁶¹ Las cursivas son del presente autor y es el único cambio a la traducción de “daimon” a “destino”.

tales principios se corresponde a esto. Y se tiene la costumbre de llamarlos así cada vez que se encuentran en las dificultades que son consecuencia de su tipo de vida según su destino, en cuanto que ellos mismos son causa de los males que actualmente padecen” (*ibid.*, 170, 20-171, 6).

De esta manera, Alejandro nos ofrecería una interpretación del fragmento que abogaría por una reivindicación del ἦθος como elemento determinante para el destino humano.

Pese a que la propuesta del representante de la escuela peripatética resulta ser atractiva, es preciso establecer los sesgos que el autor de época imperial podría haber tenido. En este sentido, cabe señalar que uno de los principales propósitos del autor al momento de escribir *De Fato* es realzar la doctrina aristotélica en torno al destino a través de una crítica a la teoría del determinismo estoico⁶². Bajo esta perspectiva, el comentador de Aristóteles podría haber tergiversado el contenido semántico original de δαίμων achacándole la acepción de “destino” para que coincidiera con εἰμαρμένη y así ἦθος se pudiese vincular finalmente con φύσις. A partir de este juego de equivalencias, se podría probar que el carácter humano se da por naturaleza, más no por necesidad⁶³, contradiciendo la tesis de “aquellos (probablemente estoicos)⁶⁴ que dicen que todas las cosas suceden ἐξ ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης” (*De Fat.* 171, 26). Asimismo, el término εἰμαρμένη que Alejandro asocia con δαίμων no es ocupado en ninguna parte de la obra de Heráclito exceptuando los testimonios doxográficos⁶⁵ en donde se ocupa siempre haciendo referencia a un destino cósmico y no personal. Además, la asociación de δαίμων con εἰμαρμένη puede resultar ser artificial, εἰμαρμένη resulta ser un término común de la tradición estoica⁶⁶, quienes han sido reconocidos por tergiversar el pensamiento heracliteano (*ibid.*, p. 215).

⁶² Aunque, como bien ha señalado Long, es probable que no sea una crítica al determinismo estoico “as a whole”, sino a ciertas tesis estoicas (“Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (i–xiv)”, p. 268). Tenemos que tener presente que Alejandro en ocasiones asume posturas más estoicas que aristotélicas: “In fact, as Verbeke shows, Alexander’s positive statements and his manner of criticism are closer in language and sometimes in thought to the views of his apparent opponents, the Stoics, than to the text of Aristotle (*ibid.*, p. 247).

⁶³ Según Alejandro de Afrodisia, las cosas que se dan por naturaleza suceden la mayor parte de las veces (ὡς ἐν τῷ πλείστον), pero no por necesidad (*De Fat.* 169, 30). Ver *Eth. Eud.* 1247a33-35 donde se ocupa el término ὡς ἐν τῷ πολὺ.

⁶⁴ El paréntesis es mío.

⁶⁵ Cf. Durán Pérez, Á. y Caballero Sánchez (trad.), *Obras Morales y de Costumbres XI*.

⁶⁶ Cf. Kirk, G.S. y Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, p. 303.

A pesar de que el comentador de Aristóteles cae en sesgos propios de su escuela (e incluso se podría decir de otras escuelas), existen otros pasajes de la tradición posterior que apuntan a que el ἦθος podría poseer un influjo sobre destino humano en el fragmento de Heráclito. Sin embargo, el término δαίμων no se podría entender como “destino” propiamente tal como ocurre en Alejandro de Afrodisias, sino que se podría entender más bien como aquel “agente tutelar” que guía al ser humano. Uno de los primeros representantes de esta tradición es Pseudo Heráclito, que dice: “el carácter (ἦθος) de uno presagia, tal como el *daimon* de cada uno” (Ps. Heracliti *ep.* IX)⁶⁷. En este sentido, la frase parece señalar que la divinidad no es la exclusiva dispensadora del destino, sino que comparte esta función con el carácter que podría adoptar el rol de “agente tutelar”. Y añade: “Y los hombres censuran a los dioses que no los bendicen con bienes, pero no se echan la culpa a sí mismos enteramente” (Ps. Heracliti *ep.* VIII)⁶⁸. Asimismo, un pasaje recuperado por Estobeo, estrechamente afin a la consigna heracliteana, sostiene que “la disposición (τρόπος) resulta ser para los hombres una divinidad favorable (δαίμων ἀγαθός), pero para otros también desfavorable” (Ps. Epicharmi fr. 17 [DK])⁶⁹. Sin embargo, todos estos pasajes son de época considerablemente tardía y, por lo tanto, siglos de engorrosa transmisión podrían haber tergiversado el sentido original del fragmento de Heráclito.

No obstante, encontramos una posible referencia al fragmento 119 de Heráclito, más cercana a la época del filósofo presocrático, que la tradición no ha reconocido⁷⁰ y que apunta a la interpretación sostenida por los autores anteriormente mencionados. Se trata de un fragmento de Jenócrates recuperado por Aristóteles en *Tópicos* (fr. 236 [IP]) que puede ser valioso para la interpretación del pasaje heracliteano: “Pero de igual manera también se entiende bienaventurado (εὐδαίμονα) como el que tiene un augur⁷¹ (δαίμων) bueno como dice Jenócrates⁷²: bienaventurado es el que tiene un *alma buena*. Puesto que

⁶⁷ μαντεύεται τὸ ἐμὸν ἦθος, ὅπερ ἐκάστωι δαίμων. Según Cappelletti (Epistolas Pseudo-Heracliteas, p. 8), el auténtico autor de las epístolas atribuidas a Heráclito sería un autor cínico-estoico del siglo I d.C.

⁶⁸ καὶ μέμφονται θεοὺς ἄνθρωποι, ὅτι αὐτοὺς οὐ πλουτίζουν ἀγαθὰ, οὐ μέμφονται δ' ἴδιον ἀφροσύνης.

⁶⁹ ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός / οἷς δὲ καὶ κακός.

⁷⁰ No se encuentra ni en la edición crítica de Marcovich, ni en la de Mondolfo.

⁷¹ Se ruega al lector que perdone la extravagante traducción de δαίμων del presente autor. La intención detrás de esta elección radica en la búsqueda, inevitablemente infructuosa, de un término que pudiese relacionar los dos conceptos claves (“divinidad” y “destino”) que se funden indisolublemente en la palabra δαίμων y que pudiese destacar el rol de δαίμων como agente dador de fortuna.

⁷² Aunque la etimología puede provenir de Platón (*Strom.* II 22,2).

ésta es el *augur* (δαίμων) de cada uno⁷³. En relación con este pasaje, Alejandro de Afrodísias comenta (fr. 237 [IP]): “Puesto que el que tiene un buen augur (εὖ δαίμονα) parece manifestarlo por su condición de bienaventurado (εὐδαίμονος). Si ciertamente *el alma es el augur* (δαίμων) de cada uno,⁷⁴ como Jenócrates cree, entonces el que tenga un alma buena será bienaventurado (εὐδαίμων). Y si el virtuoso tiene un alma buena, entonces el virtuoso será bienaventurado⁷⁵. Y Apuleyo parece aludir al mismo pasaje de Jenócrates cuando dice: “¿Son acaso los dioses, Euríalo, los que introducen este ardor en mi alma, o es que cada uno convierte en *augur* (*deus*)⁷⁶ su funesto deseo? Por lo tanto, un buen deseo del alma es también un buen *augur* (*deus*). De ahí que algunos piensen, como ya se ha indicado más arriba, que se llame eudaemones a las personas felices, cuyo demon (*daemon*) es bueno; es decir, su alma, es perfecta por su virtud” (*De Deo*. XV 150 [Trad. Macías]). El hecho de ligar ψυχή con elementos propios de la moral griega como la virtud⁷⁷ nos hace pensar que puede corresponderse con ἥθος. Si es así, se hace evidente que al relacionar estos pasajes con el fragmento 119 de Heráclito, ἥθος suplanta el rol de δαίμων como agente tutelar que influye en el destino humano. Sin embargo, ¿qué tanta confianza nos da estos testimonios? Ya hemos develado algunos de los sesgos de Alejandro, pero todavía falta adentrarse en las perspectivas que pudieron haber tenido autores fuertemente influenciados por la filosofía de Platón como lo serían Jenócrates y Apuleyo. El propósito de ambos es ensalzar la virtud en el alma de la persona a partir de un juego etimológico de la palabra εὐδαίμων sin tener seguridad de que la referencia al fragmento de Heráclito sea directa⁷⁸.

⁷³ ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα οὐ ἂν ὁ δαίμων ἢ σπουδαῖος, καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα. Es probable que Jenócrates haya sacado el juego etimológico de Tl. 90c. Las cursivas pertenecen al presente autor para destacar la relación con el fragmento 119 de Heráclito.

⁷⁴ Ver pie de página 70.

⁷⁵ ὁ γὰρ εὖ τὸν δαίμονα ἔχον σημαίνεσθαι δοκεῖ ὑπὸ τοῦ εὐδαίμονος. Εἰ δὲ δαίμων ἐκάστοι ἡ ψυχὴ, καθ’ ἃ Ξενοκράτει δοκεῖ, εἴη ἂν εὐδαίμων ὁ εὖ τὴν ψυχὴν ἔχων. Εὖ δὲ τὴν ψυχὴν ἔχει ὁ σπουδαῖος. ὁ σπουδαῖος ἄρα εὐδαίμων.

⁷⁶ Apuleyo ocupa el término para hacer referencia a δαίμων, por lo que se podría traducir por “augur”, ese es el único cambio que se hace a la traducción de Marcias indicándolo con las cursivas. Se supone que *deus* es un término general más abarcante y *daemon* más específico, pero no hay una distinción tan significativa entre *deus* y *daemon* en el latín tal como tampoco la había entre θεός y δαίμων en la época griega. Sin embargo, parece que Apuleyo se inclina a usar el término *deus* para titular su presente obra debido a que era más familiar a los romanos (Macías, *Obra Filosófica*, p. 37).

⁷⁷ Ello se nos revela a través del uso de la palabra σπουδαῖος tanto por parte de Aristóteles como de Alejandro de Afrodísias en los textos anteriores.

⁷⁸ Aunque Heráclito era muy propenso al desarrollo de juegos del lenguaje (B48, B32, B114). Es posible que este juego etimológico pudiese remontarse eventualmente a Heráclito, dado que Jenócrates lo adoptó de su maestro Platón (Tl. 93a), quien fue discípulo de Crátilo.

De hecho, su ausencia de los principales aparatos críticos de Heráclito indica que estamos en un terreno bastante especulativo. Por último, como ya ha señalado Gomperz⁷⁹, la interpretación de un ἦθος empoderado capaz de tener algún control sobre el destino personal podría entrar en contradicción con el propio fragmento 78 del filósofo de Efesos⁸⁰: ¿cómo el ἦθος ἀνθρώπειον puede definir su destino sin γνώμας?

Por último, tenemos el testimonio de Demócrito, quizás el autor filosófico más cercano temporalmente a Heráclito, quien nos ofrece un planteamiento cercano a la posición defendida: “la buena fortuna (εὐδαιμονίη) no habita en el ganado ni en el oro; el alma es el hogar de la fortuna (δαίμων)” (fr. 171)⁸¹. De acuerdo con Taylor: “the message of the statement is that blessedness depends, not on one’s external circumstances, but on one’s state of soul”⁸². La posición coincide con el resto de los pasajes de Demócrito que parecen privilegiar la propia disposición anímica como garante del destino bienaventurado por sobre las condiciones externas de la fortuna (D24, D29, D61 [Taylor]⁸³).

Es preciso mencionar una interesante observación. Es curioso que los dos únicos testimonios del fragmento que hacen referencia explícita a la autoría de Heráclito (tanto el de Plutarco como el de Alejandro) hagan referencia a su vez al término φύσις, término que se encuentra repetidas veces en la obra del filósofo de Éfesos (fr. 1; fr. 106; fr. 112; fr. 123 [DK]). En ambos testimonios tardíos se homologa φύσις con ἦθος, lo que podría señalar la existencia de una relación más estrecha entre estos dos conceptos⁸⁴. Esta posible relación podría

⁷⁹ Gomperz, “Über die Ursprüngliche Reihenfolge Einiger Bruchstücke Heraklits”, p. 43-44.

⁸⁰ Ver pie de página 58.

⁸¹ εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρύσῳ, ψυχὴ οἰκῆτήριον δαίμονος (Mondolfo, R., *Eraclito: Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*, p. 725). La relación entre ψυχή y ἦθος se nos puede ver manifestada en Jenócrates (fr. 236 [IP]), aunque no podemos tener absoluta seguridad que fuese tan estrecha. Por otro lado, se puede poner el fragmento de Demócrito en relación con el pasaje de Menandro si consideramos la equivalencia que hace el filósofo atomista entre ψυχή y νοῦς (De An. 405a8).

⁸² Taylor, C.C.W., *The Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments*, p. 13, nota 5.

⁸³ D24: “La buena y mala fortuna dependen (de la disposición) del alma” (εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη). D29: “Los hombres han forjado una imagen de la fortuna como excusa de su propia falta de juicio. Pues la fortuna se opone en pocas ocasiones a la prudencia, pero en la vida la inteligencia perspicaz dirige en la mayoría de las ocasiones” (ἀνθρώποι τύχης εἰδωλον ἐπλάσαντο πρόφρασιν ἰδίης ἀβουλῆς. Βαίᾳ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλείστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερεκίη κατιθύνει). D61: “Los insensatos persiguen los beneficios de la fortuna, en cambio, los entendidos los beneficios de la sabiduría” (ἀνοήμονες ὁρσμοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖς τῆς σοφίης).

⁸⁴ En Empédocles fr. 110 ya se puede ver que la φύσις tiene un rol determinante para formar el ἦθος.

ayudarnos a vincular el fragmento con un pasaje del *De la adivinación por el sueño* de Aristóteles que reza así:

On the whole, forasmuch as certain of the other animals [besides humans] also dream, it may be concluded that dreams are not sent by God, nor are they designed for this purpose. They are daemonic, however, *for nature is daemonic*⁸⁵, though not divine. A sign is this: the power of foreseeing the future and of having vivid dreams is found in persons of inferior type, which implies that God does not send their dreams. but merely that all those whose physical temperament is, as it were, garrulous and melancholic⁸⁶, see sights of all descriptions. For, inasmuch as they experience many movements of every kind, they just chance to have visions resembling objective facts, their luck in these matters being merely like that of persons who play at dice. (*Div. Somn.* 463b12-19 [Trad. Macfarlane & Polansky basado ligeramente en Beare]).

Cuando el Estagirita está hablando de “naturaleza daimónica” es probable que esté haciendo referencia a una naturaleza cuya causa no depende del ser humano mismo: “Occurrences due to nature are daemonic because they appear largely self-moving and directed to an end, yet without human intention”⁸⁷. En la misma línea se expresa el propio filósofo del Liceo cuando dice que: “the persons who see the dream do not have matters in their own hands” (*Div. Somn.* 464a3-4 [Trad. Beare]). Si la relación entre φύσις y ἦθος es una de equivalencia, este pasaje de Aristóteles podría ser considerado como evidencia a favor de la posición de Darcus: el ἦθος no mueve el destino, sino que es movido por una causa sobrenatural.

A modo de finalización, me doy la libertad de incluir fragmentos de dos autores cercanos a Heráclito que no han sido considerados por la crítica académica, posiblemente por encontrarse en fuentes de la tradición gnómica. El primero es de Enópides de Quíos y dice “el intelecto auxiliar debe ser un espíritu bueno para los instruidos, pero malo para los ignorantes” (fr. 148 [Corpus Parisinium])⁸⁸, mientras que el segundo es de Demócrito y dice: “así como, cuando éramos niños, nuestros padres nos confiaban un pedagogo para que nos supervisara en toda ocasión para que no sufriéramos daño, llegando

⁸⁵ Las cursivas son mías.

⁸⁶ El hecho de que el discípulo de Platón relacione φύσις con estados animicos como la melancolía estrecha más su relación con ἦθος.

⁸⁷ MacFarlane, P. y Polansky, R., “God, the the divine and ΝΟΥΣ in relation to De Anima”, p. 107, nota 2.

⁸⁸ Ὁ αὐτὸς εἶπε· τὸν νοῦν παραίτιον δαίμονα τοῖς μὲν οὖν πεπαιδευμένοις ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἀπαιδευτοῖς κακὸν δεῖ εἶναι. Traducción alternativa: “El espíritu que colabora con el intelecto debe ser bueno para los instruidos, y malo para los ignorantes”.

a ser adultos la divinidad otorga una conciencia innata para protegernos” (fr. 33 [MS Barocci 39])⁸⁹. El último fragmento es relevante pues posibilita que la conciencia congénita (ἐμφύτω συνειδήσει) pueda ser un equivalente a la divinidad congénita (δαίμων γενέθλιος) de Píndaro. Si tenemos en cuenta dicha equivalencia, Demócrito hace del δαίμων una especie de παιδαγωγός para adultos. No obstante, la autenticidad de este último fragmento, debido a sesgos cristianos como el otorgamiento de una conciencia (¡libre albedrío!) por la divinidad, se encuentra severamente cuestionada⁹⁰.

Por último, más allá de las fuentes donde el fragmento se encuentra presente, es interesante examinar las fuentes en que este fragmento no está presente. En efecto, el hecho de que este fragmento no se encuentra en fuentes cristianas, quienes creían firmemente en la Divina Providencia, sería un argumento a favor de la interpretación del fragmento como reivindicador del carácter en la determinación del destino humano. Si la interpretación hubiese sido la contraria, esto es, que el carácter del ser humano está determinado por la divinidad (δαίμων), este fragmento podría haber sido idóneamente utilizado por los autores patrísticos para reforzar la doctrina de la Divina Providencia. Uno podría todavía poner en duda el nivel de accesibilidad al fragmento que los autores cristianos pudieron haber tenido, pero es poco probable que los autores del cristianismo primitivo no hayan tenido acceso a este fragmento⁹¹.

3. Balance general

A partir de la consulta de las fuentes antiguas es posible identificar diferentes líneas de interpretación. En primer lugar, una línea de interpretación que sostiene que el δαίμων determina el ἦθος (Theognis, Demócrito, Aristóteles, Menandro, Lloyd-Jones y Darcus). En segundo lugar, una línea de interpretación de índole platónica que eleva al ἦθος a una condición divina (Plutarco y Guthrie) o semi-divina (Aguilera). Esta interpretación no es excluyente de las demás, pero no tiene más raigambre textual que en Plutarco, el cual como se

⁸⁹ παιδας μὲν ὄντας ἡμᾶς οἱ γονεῖς παιδαγωγῶ παρέδωσαν ἐπιβλέποντα πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι· ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσιν τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν.

⁹⁰ Asimismo, συνειδήσις es un término poco ocupado en la tradición clásica, mientras que es bastante popular en la tradición patrística tardía, que pudo haber sido de inspiración para la recepción gnómica.

⁹¹ Los fragmentos heracliteanos preservados por Plutarco son seguidos estrechamente por Clemente (fr. 15; fr. 27; fr. 30; fr. 52; fr. 86; fr. 99 [DK]). Asimismo, si Clemente tuvo acceso, también su discípulo Orígenes. Además, si Alejandro tenía acceso al fragmento, probablemente también las fuentes estoicas de su época que influenciaron a los autores patrísticos.

mencionó anteriormente cita el fragmento de Heráclito de manera más bien accidental. En tercer lugar, una línea de interpretación que otorga al ἦθος cierto influjo sobre el destino personal y que se podría subdividir en dos versiones dependiendo del sentido que se le quiere achacar a δαίμων: la primera, cuyo representante sería Alejandro de Afrodísias, sostiene que el ἦθος determina el δαίμων entendiendo este último dentro de la frase heracliteana como el destino del ser humano propiamente tal y la otra, seguida por autores como Pseudo Epicarmo, Jenócrates, Pseudo Heráclito y Apuleyo, homologa el δαίμων con el ἦθος convirtiéndolo en un “agente tutelar” o “augur” que guía el destino del ser humano.

A lo largo del presente ensayo se ha evidenciado que, dado las falencias de cada una de las interpretaciones, las conclusiones de esta investigación no son totalmente resolutivas respecto al sentido del fragmento. Ello da cuenta que, pese a su brevedad, el fragmento 119 de Heráclito ofrece un complejo tratamiento. Aunque la interpretación de Darcus se encuentra apoyada por autores más cercanos al filósofo, cuyos pasajes no presentan sesgos doctrinales de escuelas filosóficas, aquellos pertenecen a una tradición literaria distinta (e incluso rival) de la del Efesio y no tienen relación directa con el fragmento. En cambio, la última línea de interpretación está en conexión directa con el fragmento y concuerda más con el pensamiento de Heráclito. Aunque dicha línea de interpretación dependa de autores posteriores altamente influenciados por las corrientes de los seguidores de Platón y Aristóteles, tenemos el testimonio excepcional de Demócrito, quien no se encontraba adherido a ninguna línea doctrinal de pensamiento y se encontraba relativamente cercano a la época de Heráclito.

En conclusión, la época arcaica de Grecia estuvo caracterizada por albergar un paradigma en donde el destino del hombre estaba determinado predominantemente por una serie de factores externos y ajenos a la propia voluntad humana como serían las divinidades, el azar y la necesidad. De esta manera, el hombre escapa del escrutinio moral y se ve privado de la culpa por sus acciones puesto que perfectamente podría achacarla a algunos de estos factores: “Elena no debe de ser censurada por abandonar a su esposo por Paris, porque su capricho fue obra de Afrodita: Zeus puede hacer que un hombre actúe equivocadamente volviéndolo colérico o ‘arrebátandole su sentido común’⁹². Durante el período de la Ilustración griega, este paradigma cambia

⁹² Guthrie, *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, p. 454, nota 155.

drásticamente y, como aporte clave a este cambio, se encuentra el fragmento 119 de Heráclito. Este fragmento sostendría que el destino del ser humano ya no depende completamente de los dioses, el azar u otras fuerzas externas que escapan de su control, el destino del ser humano está determinado también por él mismo, por su ἦθος. En este sentido, el fragmento se impondría ante el paradigma trágico rompiendo los esquemas de la tradición y se convertiría en un precedente innovador que presagiaría un nuevo paradigma ético que tendrá importantes repercusiones en las reflexiones morales de prominentes autores posteriores como Platón y Aristóteles.

Recepción: 26/08/2025

Aceptación: 20/10/2025

Bibliografía

- Aeschylus, *Aeschylus in two volumes*, Weir Smyth, H. (trad.), Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- Aguilera, S., *Discurso acerca del Todo: ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΥ*, Santiago de Chile: Nadar, 2018.
- Aguilera, S., *ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΥ: Estudio del pensamiento heraclíteo y del lógos en su sistema filosófico*, tesis doctoral, Valparaíso: PUCV, 2016.
- Alejandro de Afrodísias, *Acerca del Alma; Acerca del destino*, García Valverde, J. M. (trad.), Madrid: Gredos, 2013.
- Apuleyo, *Obra Filosófica*, Macías Villalobos, C. (trad.), Madrid: Gredos, 2011.
- Aristóteles, *Acerca del Alma*, Boeri, M. D. (trad.), Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, García Valdés, M. (trad.), Madrid: Gredos, 1984.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea; Ética Eudemia*, Palli Bonet, J. (trad.), Madrid: Gredos, 1985.
- Baquílides, *Obras y fragmentos*, García Romero, F. (trad.), Madrid: Gredos, 1988.
- Bernabé, A., *Fragmentos Presocráticos: De Tales a Demócrito*, Madrid: Alianza, 2001.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Londres: A & C Black, 1920.
- Cappelletti, A., *Epistolas Pseudo-Heracliteas*, Buenos Aires: Helenismo, 1960.
- Casal, J., *Heráclito y el pensamiento metafísico*, Montevideo: Alfar, 1958.
- Costa, A., “O êthos humano segundo Heráclito”, en: Bocayuva, I. (ed.), *Ethos na Antiguidade*, Río de Janeiro: Via Verita, 2013, pp. 11-28.
- Darcus, S., “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, en: *Classical Association of Canada*, XXVIII, 4 (1974), pp. 390-407. <https://doi.org/10.2307/1087545>
- De los Ríos, I., *Grecia o el Azar: Divinidad, Suerte y Destino en la Literatura Griega*, Santiago de Chile: Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- Diels, H. A., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1951.
- Eggers, C. y Juliá, V. E., *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid: Gredos, 1981.
- Esquilo, *Tragedias: Los Persas; Los siete contra Tebas; Las Suplicantes; Agamenón; Las Coéforas; Las Euménides; Prometeo Encadenado*, Perea Morales, B. (trad.), Madrid: Gredos, 1986.
- Eurípides, *Euripidis Fabulae in three volumes*, Murray, G. (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1913.
- Fränkel, H., *Poesía y Filosofía de la Grecia Antigua*, Madrid: La Balsa de Medusa, 1993.
- Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig: Dieterich, 1935.
- Gomperz, H., “Über die Ursprüngliche Reihenfolge Einiger Bruchstücke Heraklits”, en: *Hermes*, LVIII, 1 (1923), pp. 20-56. <https://www.jstor.org/stable/4473871>
- Guthrie, W., *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid: Gredos, 1984.
- Halliwel, S., “The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er”, en: Ferrari, G.R.F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 445-473. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521839637>
- Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, Madrid: Alianza, 2000.
- Hesiod, *Fragmenta Hesiodica*, Merkelbach, R. y West, M. L. (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Hesiod, *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric*, Evelyn-White, H. G. (trad.), Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, Marcovich, M. (ed.), Berlín: Walter de Gruyter, 1986.
- Homer, *Homeri Opera in five volumes*, Oxford: Oxford University Press, 1920.
- Hülsz, E., *ΛΟΓΟΣ: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, tesis doctoral, México D.F.: UNAM, 2001.
- Kahn, C., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Kotwick, M.E., *Der Papyrus von Derveni: Griechisch-deutsch*, Kotwick, M.E. (trad.), Berlín/Boston: De Gruyter, 2017.
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley: University of California Press, 1971.
- Long, A.A., “Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (i-xiv)”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LII, 3 (1970), pp. 247-268. <https://doi.org/10.1515/agph.1970.52.3.247>
- López, J.L., *Ética*, Barcelona: Altaya, 1998.
- MacFarlane, P. y Polansky, R., “God, the divine and ΝΟΥΣ in relation to De Anima”, en: van Riel, G. y Destrée, P. (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle’s De Anima*, Leuven: Leuven University Press, 2009, pp. 107-124.
- Marcovich, M., *Heraclitus: Greek Text with a short Commentary (Editio Maior)*, Mérida: Los Andes University Press, 1967.

- Mondolfo, R., *Eracilito: Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*, Milán: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2007a.
- Mondolfo, R., *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*, Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- Nietzsche, F., *Obras completas: Volumen II Escritos Filológicos*, Madrid: Tecnos, 2017.
- Osborne, C., *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987.
- Patrick, G.T.W., *The Fragments on the Work of Heraclitus from Ephesus on Natura*, Baltimore: Murray, 1889.
- Pindar, *The Odes of Pindar including the Principal Fragments*, Sandys, J. (trad.), Cambridge: Harvard University Press, 1937.
- Pindaro, *Odas y Fragmentos: olímpicas; píticas; nemeas; ístmicas; fragmentos*, Ortega, A. (trad.), Madrid: Gredos, 1982.
- Platón, *Diálogos IV: República*, Eggers Lan, C. (trad.), Madrid: Gredos, 1988.
- Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Durán, M.Á. y Lisi, F. (trads.), Madrid: Gredos, 1992.
- Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres VI*, Pordomingo Pardo, F. y Fernández Delgado, J.A. (trads.), Madrid: Gredos, 1995.
- Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres XI*, Durán Pérez, Á. y Caballero Sánchez, R. (trads.), Madrid: Gredos, 2004.
- Plutarco, *Vida y Obras Paralelas I: Teseo; Rómulo; Licurgo; Numa*, Pérez Jiménez, A. (trad.), Madrid: Gredos, 1985.
- Senocrate – Ermodoro, *Frammenti*, Isnardi Parente, M. (ed.), Nápoles: Bibliopolis, 1981.
- Snell, B., “Die Sprache Heraklits”, en: *Hermes*, LXI, 4 (1926), pp. 353-381. <https://www.jstor.org/stable/4474015>
- Sófocles, *Tragedias*, Alamillo, A. (trad.), Madrid: Gredos, 1981.
- Taylor, C.C.W., *The Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments*, Toronto: University of Toronto, 2016.
- Tyrtaeus, Solon, Theognis, Mimnermus, *Greek elegiac poetry: From the seventh to the fifth centuries BC*, Gerber, D.E. (ed. y trad.), Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- West, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Wright, M. R., *Empedocles: the extant fragments*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1981.