

## Heráclito a la luz de Lao Tsé. Contribuciones desde la Filosofía Perenne

Javier Mercado\*

Ar

87-100

---

### Resumen

En torno al siglo VI a.C. –esa época que Karl Jaspers llama “tiempo axial de la humanidad”– encontramos en diferentes culturas pensadores que entablan una enigmática relación con el pasado. Entre ellos seleccionamos dos que se encuentran en las antípodas del globo: Heráclito y Lao Tsé. Nuestro trabajo tiene por objetivo realizar una lectura comparada de los trabajos de estos dos pensadores de acuerdo a las premisas de la Filosofía Perenne siguiendo los desarrollos que sobre ella ha realizado René Guénon. El punto capital sobre el cual trataremos de reflexionar será la unidad del ser y cómo cada uno de ellos la entiende;

---

### Abstract

Around the Sixth Century BC, a time called the “axial age of mankind” by Karl Jaspers, we find thinkers who establish an enigmatic relationship with the past in different cultures. Among them, we selected two who are situated at diametrically opposed parts of the globe: Heraclitus and Lao Tzu. Our work aims to make a comparative reading of the works of these two thinkers according to the premises of the Perennial Philosophy, following Rene Guenon’s studies on it. The crux of ours reflections is the unity of Being and how each thinker understands it. Also, we try to distinguish if, in both systems, the possibility of an instance

---

\* CIFYH, UNC – CONICET. Correo electrónico: [parajaviermercado@gmail.com](mailto:parajaviermercado@gmail.com)

asimismo, trataremos de discernir si, en sendos sistemas, se insinúa la posibilidad de una instancia anterior al ser puro, tema no menos importante que el anterior en tanto diferenciaría sus concepciones metafísicas de las aristotélicas.

**Palabras clave:** Metafísica – Unidad del Ser – Filosofía comparada

prior to the pure Being is hinted at, a topic which is no less important than the previous one, since it would distinguish these thinkers's metaphysical conceptions from the Aristotelian ones.

**Keywords:** Metaphysics – Unit of Being – Comparative Philosophy

**Fecha de recepción**

15 de abril de 2016

**Aceptado para su publicación**

3 de noviembre de 2016

## El tiempo-eje y la época de los sabios

De acuerdo con Karl Jaspers (1953), alrededor del siglo VI a.C. tuvo lugar un “tiempo-eje” cuya importancia es decisiva para comprender el devenir de la civilización posterior. La serie de sucesos que cambiarán los signos de los tiempos está marcada por el fin de una “edad mítica” que da paso a la experiencia reflexiva del pensamiento, origen de las categorías fundamentales que aun utilizamos. A partir del tiempo axial comienza a manifestarse lo que conocemos como pensamiento lógico. De este corte resulta que aquello que se encontraba antes se ve ensombrecido –al punto de resultar inaccesible– en tanto ya no disponemos de las herramientas epistemológicas adecuadas para su aprehensión.

Justo sobre el eje marcado por Jaspers encontramos un importante número de figuras que cambiaron el rumbo del pensamiento humano; pero también nombres que sobresalen por su oscuridad, hermetismo y dimensión casi mitológica. Frente a la concisión de Aristóteles están los presocráticos, cuyo pensamiento conjuga poesía, mitología, física y metafísica. En Oriente se presenta una situación similar entre la tradición confuciana y el taoísmo.

En muchos pensadores antiguos se manifiesta esta situación de transitoriedad entre los dos paradigmas planteados. Es así que Pitágoras o Chuang Tsé –por mencionar dos representantes– nos resultan extraños y, de alguna manera, inasibles. Nos queda la sensación de que su juicio no opera del mismo modo que el nuestro; lo que a ellos se les aparecía como claro, a nosotros dista de mostrársenos en toda su luminosidad. Dejamos la época de la Sabiduría para entrar en la época de la Filosofía, y tal como lo indican los términos, hay algo en el medio que se ha perdido y seguimos buscando denodadamente. Este es el proceso que, en muchos casos sin ponderarlo correctamente, se ha dado en llamar tránsito del *mythos* al *logos*.

La oscuridad está dada no en lo pensado, sino en la particular complejidad del modo de pensar. Al decir de Colli (2010),

la señal del paso de la esfera divina a la humana es la oscuridad de la respuesta, es decir, el punto en que la palabra, al manifestarse como enigmática, revela su procedencia de un mundo desconocido. Esa ambigüedad es una alusión a la factura metafísica, manifiesta la heterogeneidad entre la sabiduría divina y su expresión en palabras (2010: 46).

Con el tiempo, el *logos* –en primera instancia de carácter metafísico– se va reposicionando como *logos* dialéctico y, en última instancia, como *logos* retórico. Así, ya no interesa el contenido de verdad de la palabra en sentido trascendente, sino tener la razón desde el punto de vista lógico.

Planteada brevemente la cuestión, en este trabajo nos interesa iluminar la cuestión de las raíces pre-lógicas del pensamiento y su posible origen común tanto en Occidente como en Oriente. Para esto, proponemos como ayuda aquello que Leibniz ha llamado *Philosophia Perennis*. Nos valemos esta corriente filosófica -con tanto vigor retomada por René Guénon en el siglo XX- en tanto puede acercarnos con mayor precisión a una forma de pensar que, en el siglo VI a.C., comenzaba un período de hibernación bajo las pesadas capas del razonamiento lógico. Así, tal fondo perenne parece presentarse con fuerza en los dos autores que nos hemos planteado estudiar: Heráclito y Lao Tsé.

La corriente perenne llega hasta el mundo mediterráneo posiblemente de la mano de la religión órfica y su representante más directo parece ser Pitágoras. El papel de Heráclito y su opinión sobre este no están claros, ni se pueden llegar a colegir de sus fragmentos. El efesio, sin embargo, no va contra los designios de la gnosis; él y Pitágoras se complementan como las dos caras de una misma moneda. Asimismo es interesante también recordar que, así como la filosofía se vincula en Occidente con la adivinación, en Oriente el taoísmo está antecedido por un libro de profundo misterio, el *I Ching*. También es cierto que sus primeros representantes históricos -Lao Tsé, Yang Chu y Chuang Tsé- son depositarios de un saber perenne y metafísico que Guénon ha estudiado detalladamente en su libro *La gran triada* (1986).

Es por eso que proponemos a Lao Tsé como el mejor representante de un pensamiento que en Occidente se manifestó como sabiduría ancestral y mítica, marcada por el juego de opuestos y un lenguaje decididamente paradójico. Heráclito es uno de los testimonios más antiguos de esta corriente y por su estilo puede ser puesto en comparación con la brevedad y misterio del maestro oriental.

Por supuesto que la situación, al tratarse de Heráclito o Lao Tsé, es siempre delicada. No podemos entenderlos como filósofos, puesto que en su tiempo todavía no existía tal categoría. De igual modo, se caracterizan por un pensamiento todavía-no-metafísico que fácilmente podríamos interpretar desde nuestro acervo metafísico-aristotélico. Es por eso que creemos que la Filosofía Perenne, en su transversalidad temporal, es más adecuada y enriquece la comparación. En cualquier caso, de ningún modo queremos cerrar la cuestión aquí con estas palabras, simplemente se trata de aportar una mirada que no se ha tenido lo suficientemente en cuenta y puede ayudar a comprender mejor los vínculos entre estos dos autores.

En el trabajo nos enfocaremos en las posibles similitudes entre el Tao de Lao Tsé y el Logos de Heráclito. Este recorrido estará marcado por la pregunta sobre "la unidad" o "lo uno" y sus implicancias para los términos anteriores, como así también sobre la forma en que el mundo manifestado se relaciona con ellos.

## Heráclito y Lao Tsé<sup>1</sup>

### I. Logos y Tao

Adentrarse en el problema de la significación del término *logos* en Heráclito es sumamente espinoso, más si se tiene en cuenta, como piensa Heidegger (1986: 100), que la palabra “ser” aquí debe colocarse entre paréntesis. Tomemos como punto de partida la afirmación de Ramón Cornavaca:

la palabra *lógos*, que con él adquiere múltiples valencias: indica, entre otras cosas, la ley universal que gobierna el *kósmos*, el pensamiento que lo capta en el acto de inteligir la realidad, y la palabra concreta que lo expresa y comunica. En el término *lógos*, pues, se establece una correspondencia profunda entre la estructura última del ser, el pensar, el decir (Cornavaca, 2008: 170).

Aquí encontramos condensadas muchas de las funciones que Heráclito le asigna a su Logos: ley, intelección, expresión. Cada una de estas características es correcta pero debemos establecer alguna distinción jerárquica entre ellas.

Parece posible plantear el valor del término *logos* a partir de su conexión con el oráculo délfico. Quizás no sea “razón” en su sentido intelectual, sino como principio supremo de todo lo que existe, principio fecundo y fecundante. Lo primero que podría afirmarse del Logos es su absoluta trascendencia. En el fragmento 108 se afirma que muy pocos llegan a conocer “lo que es sabio”, y se agrega, que lo sabio está “separado de todas las cosas” (Cornavaca, 2008: 269). Negar la permanencia y trascendencia del Logos haría del mundo un cambio perpetuo que lo llevaría directamente a la negación de cualquier entidad posible y, conjuntamente, de cualquier tipo de unidad. Esto, sin duda, es correlativo a lo que se afirma en los fragmentos 50 (“es sabio reconocer que todo es uno”) y 16 (“Lo que jamás se pone, ¿cómo podría no percibirse?”).

Consecuentemente con su trascendencia, el Logos posee otras características concomitantes, como la invisibilidad de su armonía: “la armonía invisible es más fuerte que la visible” (f. 54); su carácter oculto: “la naturaleza ama ocultarse” (f. 123); la imposibilidad de ser nombrado o definido con palabras: “lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (f. 32); y la absoluta primacía por sobre cualquier instancia de la manifestación: “conocer el pensamiento, el que gobierna todas las cosas a través de todas” (f. 41).

---

<sup>1</sup> Seguiremos las traducciones de Ramón Cornavaca (2008) para Heráclito y de Carmelo Eloury (1983) para Lao Tsé. Cualquier digresión o acotación sobre estas traducciones será indicada.

Análogo papel cumpliría el Tao. Pero debemos particularizar un poco esta afirmación. Hay dos estados diferentes del Tao, el habitual (*ch'ang*) en el que no tiene nombre, y el estado nombrado o manifestado. El ideograma utilizado, *ming*, que podríamos traducir por *nombre*, se descompone en los términos “noche” y “boca” a fin de poder simbolizar mejor el esfuerzo realizado por traer a la boca eso que permanece en las sombras:

El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo. El nombre que puede ser nombrado no es el nombre perpetuo.

Sin nombre, es *Principio* del Cielo y de la Tierra, y con su nombre, la *Madre de los diez mil seres* (c. 1).

Otras características del Logos también se hacen presentes en el capítulo 14a del *Tao Te Ching*: “se le llama invisible porque no se le puede ver, imperceptible porque no se le puede oír, impalpable porque no se le puede atrapar. Estos tres son ininvestigables, por eso se confunden en uno solo”.

Se diferencia entre el Tao perpetuo y el no perpetuo, el manifestado y el no manifestado. Los atributos fundamentales del Tao no-manifestado son nada (*wu*), oquedad (*ch'ung*), abismo (*yüan*), espíritu abismal (*ku shen*), vacío (*hsü*) y agujero (*k'ung*). Pero se trata de un vacío o una nada llena de realidades. Dice el capítulo 4: “su vacío es para el Tao su eficacia, nunca se colma./ Su profundidad parece ser el origen de los diez mil seres./ Embota sus agudos filos, deslíe su embrollo, atempera sus resplandores y se junta con el polvo”.

Así, el Tao no-manifestado permanece indeterminado en el conjunto de la filosofía china. Se lo intuye, pero no se lo postula; jamás se lo describe con términos precisos. El procedimiento más utilizado para expresar la trascendencia del Tao en palabras ha sido la vía de la oposición. Se le atribuyen opuestos contradictorios, como:

en su altura no es luminoso; en sus partes bajas no es oscuro. En su infinitud no se le puede nombrar. Retornando a su *no ser*, es la Forma sin forma, Figura sin figura. Oscuro y luminoso, de frente no le ves a cabeza; por detrás no le ves la espalda (c. 14b)

o también en: “el Tao es oscuro y luminoso. En su oscuridad es luminoso, porque en su interior están las formas. En su luminosidad es oscuro, porque en su interior contiene los seres” (c. 21b). Para abarcar al Tao es preciso negar y afirmar lo mismo. Resulta interesante contraponer estas palabras de Lao Tsé con lo que Heráclito postula: “Dios, día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre [todas

las cosas contrarias; ésta es la inteligencia]" (f. 67). Puede entenderse en ambos casos que la inasible unidad se nos manifieste como cualidades diferenciadas e incluso contrarias; pero también que aquello que la mente comprende como separado y opuesto es lo mismo percibido desde diferentes aspectos. Ambas posibilidades son perfectamente complementarias. En este sentido, agrega Elorduy:

no se contradice, pues, Lao Tsé al decir, por una parte, que 'el Tao tiene movimiento', y por otra que es estable (ts'un) e inmutable, porque su movimiento es el del tiempo en su eternidad inmóvil. De esta suerte, aún el mundo participa, de algún modo, de la índole de la eternidad en la perpetuidad de su movimiento cíclico, impulsado por 'la necesidad de volverse a sí mismo' (1983: 35).

Concomitante a esta indeterminación es la imposibilidad de nominar este estado *ch'ang* del Tao. "No sé su nombre. Su apelativo es Tao. Si nos empeñamos en darle un nombre le podemos llamar 'grande'" (c. 25). Innominado es la naturaleza del Tao. Esta condición se repite con insistencia en los capítulos 32 ("el Tao, en su estado perpetuo, es innominado") y 41 ("el Tao es oculto e innominado"). Renente como el Tao es lo Uno Sabio de Heráclito, que "no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus" (f. 32). Las gnosias griegas insisten también en el anonimato divino, ya que al nombrar se delimita y se crea; la divinidad, por definición, no puede ser delimitada ni creada. Para los hermetistas medievales, Dios no era ni anónimo ni pantónimo, amorfo ni pantomorfo, afirmación que apunta en la misma dirección.

Constatadas estas propiedades comunes nos hallamos frente a la cuestión de la unidad trascendente del Logos/Tao. Nos encontramos con un problema en tanto estamos al límite de lo pensable. El principio es uno y trascendente, y no puede dejar de serlo puesto que dejaría de ser uno. Pero ¿de qué modo da lugar al mundo? Lo uno origina el mundo ¿sale de sí mismo para formar parte del mundo? ¿O el mundo está dentro de lo uno? Pensar lo primero sería romper la cláusula de absoluta unidad de lo uno, en tanto habría dejado de encontrar en sí mismo su razón suficiente para devenir mundo. Lo segundo, a su vez, nos llevaría al panteísmo. Tales son las contradicciones que se le plantean a la lógica. ¿Cómo se relaciona, pues, el principio uno con lo múltiple?

Una posible resolución estaría dada por el abandono de las metáforas lingüísticas que utilizamos frecuentemente para dar cuerpo a nuestros pensamientos. Lo uno no está en ninguna parte, ni es de ningún modo concebible mediante la cantidad o posición. No se puede estar ni dentro ni fuera de lo uno, no se puede agregarle ni restarle. Si tomamos como base lo desarrollado por Guénon en *El simbolismo de la cruz* (1987) podemos proponer que no hay dicotomía lógica entre lo uno y

lo múltiple, sino que lo uno –en tanto que posee infinitas posibilidades de realización– las va agotando en su inevitable irradiación en forma de estados múltiples –representados en el simbolismo geométrico de la cruz– para contemplarse a sí mismo. El retorno a lo uno (“común es el principio y el fin de la circunferencia”, f. 103; “el movimiento del Tao es reversivo”, c. 40) es la comprensión de lo que es, no una reintegración que involucra transformaciones de ningún tipo. Así, el Tao es eterno no porque permanezca indefinidamente en el tiempo o porque no tenga principio ni fin; es eterno porque el tiempo no es una dimensión que le sea necesaria en forma alguna.

Otro problema que tenemos al nombrar la unidad es que la pensamos como algo cerrado y acabado; ambas son categorías para describir un objeto físico que limitan la unidad a algo cuantitativo. Siguiendo a Guénon, es preciso concebir la unidad del Logos como estrictamente cualitativa, que se particulariza y muestra desde aspectos diferentes en los niveles de manifestación correspondientes. Es conveniente tener en claro que nuestro concepto usual de unidad está en las antípodas de la Unidad Suprema y, a partir de la negación de las características que nos resultan más próximas, podremos mentar lo que se cifra en las dos expresiones.

## II. El problema de “lo uno”

El uso del término “uno” (*hén*) en los fragmentos de Heráclito adquiere significaciones diferentes y variadas en tanto se aplica en instancias que no podrían ser relacionadas con la “naturaleza sofonal” del Logos<sup>2</sup>. Podría pensarse que *hén* se refiere siempre al ámbito dentro del cual se unen los contrarios, pero desde el punto de vista conceptual no es claro si con “lo uno” se refiere estrictamente a la immanencia del mundo en un sentido entitativo, o a la trascendencia del Rayo, el Fuego y el Logos en sentido performativo.

“Lo uno sabio” no significa lo mismo que “lo uno” a secas. Cuando en el fragmento 41 se dice “una sola cosa es lo sabio” o, como prefiere Heidegger, “lo uno tiene la esencia de lo sabio” (1986, Cap. II) no está diciendo lo mismo que en el fragmento 50, cuando afirma “es sabio reconocer que todo es uno”. Con la primera sentencia se menta algo que puede decirse es *uno*, pero que no se agota en esa instancia, sino que puede ser denominado también, siempre de modo aproximativo, como *sabio*. Indudablemente, aquello que “no quiere y quiere ser llamado Zeus” (f. 32), aquello que “jamás se pone” (f. 16) es a lo que se remite en esta instancia. En el segundo caso, la afirmación tiene un grado de validez menor, allí se afirma la unidad del todo; y no es posible remitir el discutido término *tá pânta* (todo) al ámbito de la trascendencia tal como es entendida para el Logos. Nos

---

<sup>2</sup> El neologismo “sofonal” es de Heidegger (1986: 15).



vemos impelidos a concluir que Heráclito no incurre en contradicciones, ni es “oscuro”; simplemente se está refiriendo a dos unidades de diferente naturaleza –aunque en cierto modo comparables– que se sitúan en diferentes niveles de jerarquía.

Para aportar luz sobre estas conclusiones nos remitimos al trabajo de Guénon *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos* (1976), en el que el autor deja clara constancia de las múltiples unidades que vamos encontrando en los diferentes niveles del ser absoluto. Así, el principio absoluto y trascendente (que no puede ser calificado ni tan siquiera en términos de unidad) tiene su correlato necesario para la existencia –que sí podemos llamar “primer principio” o “ser”– donde comienza la metafísica aristotélica en sentido estricto. Y de este principio dimanar los niveles del ser en una cadena ontocosmológica<sup>3</sup>. De este modo, la unidad máxima, el principio trascendente, absolutamente imposible de nominar, es la pura cualidad, y su opuesto espejado en la manifestación es el átomo, mínima unidad compuesta solamente de cantidad e incapaz de diferenciarse cualitativamente. En medio de estas dos unidades contrapuestas está el primer principio, el uno que no es lo trascendente, sino que hace de puente entre lo supremo y las criaturas.

Por supuesto que esta palabra, “ser”, no es propia de Heráclito y tal vez no nos diga nada sobre su pensamiento; pero encontramos ese principio uno al que el cosmos obedece nombrado como el Fuego que, lógicamente, está acompañado de un adjetivo que lo diferencia del fuego corriente, el Fuego siempre-viviente. Como dice el fragmento 30 “este mundo (...) siempre era, es y será fuego siempre viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida”<sup>4</sup>. El Fuego siempre-viviente es el principio primero, y –con cautela– el ser<sup>5</sup>.

Una situación homologable encontramos en Lao Tsé. El capítulo 42 reza: “el Tao engendra al Uno, el Uno engendra al Dos, el Dos engendra al Tres, y el Tres engendra los diez mil seres”. Con claridad el Tao se diferencia de lo Uno al engendrarlo. La categoría de “uno” no se corresponde con el Tao, sino con su primer producto.

---

<sup>3</sup> Cfr. Schuon, 2004: Cap. III.

<sup>4</sup> Anota Cornavaca: “el texto parece incluir una relación mítico-simbólica más allá de la mera materialidad. El ‘fuego siempre viviente’ no tiene las características de un ‘elemento’ más de la *phýsis*, sino que es constitutivo del universo en cuanto *kósmos*, es decir, ordenado, regido ‘según medida’” (Cornavaca, 2008: 201).

<sup>5</sup> Diferenciado así “lo uno sabio” de “lo uno” es lógico que se llame “amigo de lo sabio” a quien se concentra en la búsqueda de lo uno trascendente, y “sabio” a quien ya no es propiamente de este mundo. Es interesante diferenciar la sabiduría (capacidad de hacerse uno con el Logos) de la sola erudición sin inteligencia que Heráclito achaca a Hesíodo, Homero, Jenófanes y Hecateo (fs. 40, 56 y 57). Si entendemos el enigma como el portador de una sabiduría perenne, y al hombre como capaz de perder la comprensión de las cosas al extremo de ver solo su costado humano, entenderemos que Heráclito está tratando de ver lo infinito en lo finito.

El Tao produce el uno, virtud inmanente y operante en la unidad cósmica. Esta unidad produce la díada Cielo-y-Tierra. La tríada, a su vez, es la naturaleza de la cual derivan los “diez mil seres”. Con términos confucianos, podríamos decir que *yin* y *yang* se subordinan al Gran Fundamento. Este fundamento es el Uno, el Tao manifestado. En resumen: anterior a la forma del Tao (*Hsiang*) está la Gran Forma Incorporal (c. 41); a esta le sigue el Uno, que Lao Tsé llama también Bondad Suprema. Este segundo, ya con forma, es la unidad o el todo (el Tao manifestado) y lo contiene todo dentro de sí.

Lo uno se descubre en lo múltiple y viceversa. Pero lo múltiple se subordina a lo uno del cual depende y con el que establece una relación de representación simbólica. Siendo esto así, lo que prima es la unidad aunque no le quita realidad específica, en su nivel de existencia, a la multiplicidad del mundo manifestado.

Todo ser individual puede considerarse, según la frase de Rene Guénon, como un punto en que un rayo del principio encuentra una de las diferenciadas emanaciones de la energía creadora de ese mismo principio. La criatura puede estar muy lejos del principio, en el sentido de que carece de la inteligencia necesaria para descubrir la naturaleza de la base divina; pero la criatura en su esencia es uno de los puntos infinitos en que la realidad divina está entera y presente. En este sentido, las escuelas del Vêdânta han hecho un gran esfuerzo por reafirmar la realidad de la multiplicidad, en la que tanto lo uno como lo múltiple son existentes.

### III. Doble aspectualidad del Principio Uno

Hemos reflexionado brevemente sobre las diferencias entre el Tao no-manifestado y el Tao manifestado, situación que nos ha llevado a iluminar de una forma particular la relación entre el Logos y el Fuego siempre-viviente. De este último podemos decir propiamente, ateniéndonos a la etimología de la palabra, que *existe*. No otra cosa significa la palabra latina *existere*, compuesta por *ex* –‘fuera’, ‘hacia afuera’– y *sistere* –‘erigir’, ‘hallarse’–; de alguna forma podríamos manifestar que existir es salir. Como vimos, el Tao no puede salirse de sí mismo. El Uno es lo que existe.

Aplicada esta definición al Fuego siempre-viviente se nos plantea el problema de que en algunos fragmentos se habla simplemente de fuego y, en otros, de rayo o relámpago. ¿Qué función cumplen estos dos nuevos elementos? ¿Cómo se relacionan entre sí y con *tá pânta*? Convendría particularizar esta situación con tres fragmentos que resultan paradigmáticos: “mas a todas las cosas las gobierna el rayo” (f. 64); “transformaciones del fuego: en primer lugar, mar, y del mar una mitad tierra y la otra mitad aire llameante” (f. 31) e “intercambio de fuego [son] todas las cosas, e [intercambio] de todas las cosas [es] el fuego” (f. 90).

Como lo indican los fragmentos, el fuego parece cumplir la tarea de soporte de la manifestación, al modo de la *materia prima* de los escolásticos. Pero debemos cuidarnos de tomar el propio Fuego siempre-viviente por tal materia, ya que en ningún fragmento se lo considera como tal. Podemos pensar que el fuego es una particularización o un desprendimiento del Fuego siempre-viviente.

Por otro lado nos encontramos con el rayo, que claramente permanece a un lado de *tá pánta* a quien gobierna. En este sentido, el rayo tiene una función claramente organizativa que manda, gobierna o apacenta, pero que no forma parte de *tá pánta* como tal. El rayo, propone Fink, no es un ser en movimiento, como todo lo ente, sino que es el productor del movimiento en lo ente. Además, el movimiento que concierne a *tá pánta* no es el gobernar las cosas individuales sino la totalidad compendial de lo ente; no es la dirección de las partes sino del todo. El fuego que compone *tá pánta*, del mismo modo, tampoco es materia visible y particularizada, sino su principio de existencia, tal como lo es *Prakriti* en el *Vêdânta*. Desde el punto de vista de la organización jerárquica en niveles, tal como el Fuego siempre-viviente se encontraba por debajo del Logos, así también podemos ubicar el fuego y el rayo en un mundo intermedio entre el Fuego siempre-viviente y *tá pánta*.

Siguiendo un poco más el planteo de Fink<sup>6</sup>, podemos proponer que el surgir de *tá pánta* no es la creación de entes concretos, de seres animados particulares, sino de la existencia de modo amplio. No es el comienzo del devenir de los seres, sino el llegar a ser, mostrarse en la presencia. Asimismo, se entiende que la movilidad intracósmica es diferente de la movilidad del rayo, que resulta del Logos. El movimiento del rayo se corresponde a lo “Uno Sabio”, es decir, acaece según el Logos. El movimiento de las cosas tiene una naturaleza “sofonal”, pero no es lo sabio en sí mismo. El “traer a la luz” del rayo es también un intervenir gobernante en el movimiento de *tá pánta*.

La relación entre el Fuego siempre-viviente y el “gobernar todo atravesando a través del todo” está dada, a su vez, por el fuego en tanto es quien se transforma y muda en todo, de modo que lo determinado no permanece en su carácter, sino que se mueve a través de los contrarios (aunque los contrarios, como tales, no están tematizados en Heráclito). Parece atinado concluir que rayo y fuego se copertenecen y realizan dos aspectos complementarios de la unidad que los trasciende, el Fuego siempre-viviente.

El Fuego siempre-viviente lleva a cabo una *póiesis* originaria; no está en el tiempo, sino que hace posible el tiempo mismo. Sus agentes, que marcan la doble actualidad de lo uno, son el rayo y el fuego:

---

<sup>6</sup> Cfr. Heidegger y Fink, 1986: Caps. I y II.

no debemos determinar el conformador tiempo del fuego, conformador del tiempo para *tá pánta*, en la ilusoria retrorreferencia de los conceptos de ser-en-el-tiempo al tiempo originarísimo. La lectura más sencilla dice: el fuego fue siempre, es y será. Así aprehendido el fuego es un existente, un subsistente, constante que se mantiene a lo largo del paso del tiempo. (...) La lectura más difícil afirma por el contrario que lo *ē*, *éoti* y *éotai* proceden lo primero de todo del hacer posible del tiempo del fuego (Heidegger y Fink, 1986: 79).

Es atávica la creencia en el carácter doble de la realidad, física y suprafísica. Así, una piedra es más que una piedra, y el canto de los pájaros más que un conjunto de sonidos. El "*liber mundis*" acepta una lectura científica e, igualmente, una metafísica.

De acuerdo a cómo se posiciona uno frente a *tá pánta*, siempre en consonancia con el Logos, podrá advertir una unidad que se despliega en dos aspectos iniciales (fuego y rayo) o, a la inversa, dos elementos complementarios que apuntan hacia algo mayor que los subsume. Estas posibles situaciones son las tríadas descendentes o ascendentes de René Guénon (1986). Podemos comparar la tríada de Heráclito (Fuego siempre-viviente, rayo y fuego) con la tríada de la Luz, en tanto esta se puede desdoblar en luz propiamente dicha (aspecto superior) y calor (aspecto inferior).

Lao Tsé indica una relación semejante con una tripartición en la cual el Tao bondad-suprema es la unidad que se despliega en la dualidad Cielo-y-tierra (*T'ien Ti*). Si Cielo-y-tierra son el Cosmos, el primero ha nacido de lo más sutil y fino del Tao manifestado, en tanto lo segundo de lo pesado y grosero.

El Tao es la esencia divina, produce los seres, pero permanece inalterable en su quietud eterna. El Te (virtud) es su Demiurgo, que, actuando con el Cielo y la Tierra –o con las formas del Cielo y la Tierra, *Wu* y *Shih*– forma, modela y nutre los seres todos, cubriéndolos y envolviéndolos como alma vivificante. El Tao es el Brahman y el Te el Atman de los Upanishads (Elorduy, cit. en Lao Tsé, 1983: 27).

Recordemos lo dicho en el capítulo 42 del *Tao Te Ching*, donde se consigna que el Dos nace del Uno, y por él tienen realidad efectiva los diez mil seres. Se trata de una suerte de cadena en que se otorga la existencia a niveles cada vez más alejados del principio, en los cuales se va perdiendo progresivamente el carácter permanente y estable del resultado, pero se acrecienta su valor simbólico, quizás el único posible en determinados niveles de existencia.

Esto se debe tener en cuenta a la hora de leer los fragmentos donde Heráclito elogia la vista y el oído (f. 55, 101) a la vez que los condena (f. 107) por ser los agentes de la transformación de lo sensorial en estable y permanente. Estas valoraciones contrapuestas concuerdan si se repara en el carácter “sofonal” o no de la observación y su valor simbólico. El cosmos transmite la belleza propia del Logos y es digno de contemplarse; pero, si se deposita la belleza en el orden mismo y se pierde de vista el Logos, se le otorga una subsistencia e independencia al mundo físico que no es tal. Por eso, el hombre sabio se atiene al Logos, escucha el Logos y es uno con el Logos, así como el hombre santo de Lao Tsé entiende el valor de esta tríada y ve en ella la presencia del Tao.

### **Un saber que busca al hombre**

Cerramos este trabajo refiriéndonos a las características del “Hombre” que cada pensador determina. Para Lao Tsé el conocimiento no se funda en la erudición soberbia ni en la dialéctica, sino en la percepción y comprensión de Tao, es decir, en saber escuchar sus designios. La sabiduría es conocimiento del Tao –o del Logos– y se trata de un conocimiento que engrandece el ser del hombre. La perfección está en seguir al Tao hasta identificarse con él.

Como lo detalla Alfredo Llanos, el pensamiento de Heráclito sigue la vía metafísica mediante “un esfuerzo por apoderarse directamente de la verdad mediante la intuición antes que llegar a ella por la razón, si bien permanece siendo intelectual por su método y su fin” (Aurobindo, 2000: 5). Esta observación no es menor en tanto entendamos el término “intelectual” en su sentido guenoniano y no cartesiano. Heráclito es “intelectual” porque sigue una vía y un método que no se limitan sólo a lo racional, pero que tampoco es el puro éxtasis de los místicos. En él se encuentra la actitud sapiencial que caracteriza al iniciado guenoniano y a los sabios de la China.

La filosofía taoísta es fuertemente idealista. En este contexto, la mente es siempre universal; la mente individual no llega a ese estatus de realidad. Para Heráclito, fuera del Logos no hay pensamiento verdadero; conocimiento y verdad son tales por referencia, reminiscencia y analogía del Logos, el mundo es un soporte, y la erudición un medio. Tal es el carácter del hombre total, del hombre realizado, o al menos la vía que debe seguir.

No queremos, con este trabajo, simplificar la cuestión y hacer encajar a Heráclito en los patrones de pensamiento orientales o viceversa. Tampoco pretendemos cerrar el asunto diciendo que pensaron lo mismo y lo expresaron con las diferencias inherentes al lenguaje propio de cada uno. Por el contrario, lo que pretendemos es aproximarnos a la fuente común de la que estos dos sabios parecen nutrirse.

Entendida esta aclaración, se apreciará que la importancia no recae en si los términos Tao y Logos tienen exactamente el mismo campo semántico en su propio contexto, sino que ambos representan de forma verbal el esfuerzo del ser humano para aprehender eso que se sitúa detrás del límite último del pensar y que llama al hombre desde el fondo del misterio. En ese intento de estirar la mano hacia la oscuridad reside el valor de ambos sabios.

### **Fuentes**

Cornavaca, Ramón (trad.) (2008), *Presocráticos: Fragmentos I*, Buenos Aires, Lo-sada.

Lao Tsé (1983), *Tao Te Ching*, Madrid, Orbis, [traducción de Carmelo Elorduy].

### **Bibliografía referida**

Aurobindo (2000), *Heráclito y Oriente*, [disponible en: <http://www.elaleph.com>].

Colli, Giorgio (2010), *El nacimiento de la Filosofía*, Buenos Aires, Tusquets.

Guénon, René (1976), *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Madrid, Ayuso.

----- (1986), *La gran tríada*, Barcelona, Obelisco.

----- (1987), *El simbolismo de la Cruz*, Barcelona, Obelisco.

Heidegger, Martin y Fink, Eugen (1986), *Heráclito*, Barcelona, Ariel.

Jaspers, Karl (1953), *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente.

Schuon, Frithjof (2004), *De la unidad trascendente de las religiones*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.