



Revista de Filosofía y Teoría Política, n.º 48, 2017, e009, ISSN 2314-2553  
 Universidad Nacional de La Plata.  
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
 Departamento de Filosofía

## El sol de los sentidos y el sol de la razón: sobre el uso cartesiano del argumento heraclíteo de DK22 B3

The sun of the senses and the sun of reason: on the cartesian use  
of heraclitean argument of DK22 B3

**Rodolfo Leiva**

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales - Centro de Estudios de Filosofía  
 Moderna/Universidad Nacional de Rosario, Argentina | [solamenterodolfo@gmail.com](mailto:solamenterodolfo@gmail.com)

### PALABRAS CLAVE

Heráclito  
 Descartes  
 DK 22 B3  
 Escepticismo heraclíteo  
 Racionalismo heraclíteo

### RESUMEN

En el presente artículo analizaré el uso que hace Descartes del argumento heraclíteo de “el sol de los sentidos y el sol de la razón”, procedente del fragmento DK 22 B3, con el fin de establecer si dicho argumento responde a un “escepticismo heraclíteo” o si, por el contrario, puede asociarse a un “racionalismo heraclíteo”

### KEYWORDS

Heraclitus  
 Descartes  
 DK 22 B3  
 Heraclitean skepticism  
 Heraclitean rationalism

### ABSTRACT

In this article I will analyze Descartes' use of the heraclitean argument of "the sun of the senses and the sun of reason" from DK 22 B3 in order to establish whether this argument responds to a "heraclitean skepticism" or whether may be associated with a "heraclitean rationalism".

Recibido: 3 de julio de 2015 | Aceptado: 26 de septiembre de 2017 | Publicado: 24 de noviembre de 2017

**Cita sugerida:** Leiva, R. (2017). El sol de los sentidos y el sol de la razón: sobre el uso cartesiano del argumento heraclíteo de DK22 B3. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (48), e009. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/23142553e009>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional  
[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es\\_AR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR)

## 1. Delimitación del problema y propósito del trabajo

En las últimas décadas, numerosos investigadores han procurado rescatar del olvido el singular papel que desempeñó el pensamiento heraclíteo, o al menos ciertas interpretaciones que de él se hicieron, como inspirador del movimiento escéptico de los siglos XVI y XVII.

Si el monumental trabajo de Richard Popkin (Popkin, 1983) puso de relieve el rol de las diversas corrientes escépticas en la constitución de la filosofía moderna en figuras como Pierre Charron, Jean-Pierre Camus, Michel Montaigne, René Descartes, etc., a partir de la obra de François Joukovsky *Le feu et le fleuve. Héraclite et la Renaissance française* (Joukovsky, 1991), numerosos investigadores han contribuido a completar aquel mapa de las fuentes neoescépticas presentado por Popkin con lo que se denomina un *escepticismo heraclíteo*; esto es, un escepticismo inspirado en el reconocimiento de la naturaleza siempre cambiante de la realidad, o de la percepción que de ella tenemos, identificada en la fórmula presuntamente<sup>1</sup> heraclíteo “todo fluye [Πάντα ῥεῖ]”. Esta historia crítica de los fragmentos heraclíteos y de su recepción en el siglo XVI reveló cómo el ‘fuego’ y el ‘flujo’, principales tópicos del heraclitismo renacentista, están presentes en numerosos autores (Cornelius Agrippa, Francesco Giorgio, Guy de Brues, Antoine du Verdier, etc.) y particularmente en los *Essais* de Montaigne (en la *Apologie de Raymond Sebond*, entre otros) como expresión de la experiencia del sabio ante una naturaleza siempre cambiante cuyo principio original, el fuego, y su dinámica, el flujo, están asociados con la movilidad universal (Joukovsky, 1991, pp. 135-143). Este redescubrimiento de un heraclitismo que, frente a la inmovilidad de la ontología escolástica, oponía una experiencia del perpetuo fluir de lo real, inspiró numerosas investigaciones sobre los posibles ecos de esta “intuición de la movilidad” en el renacimiento escéptico de los siglos XVI y XVII, como el trabajo de P. Henry (Henry, 1992) sobre la inspiración heraclíteo de la experiencia filosófica del flujo y la permanencia (Henry, 1992, p. 13) en el *Du repentir* de Montaigne (*Essais*, III, 2) o el de Gianni Paganini (2003, p. 25), en relación con el “trasfondo pan-Heraclíteo, claramente definido por la tesis de una movilidad universal” que hallara Hobbes durante su estadía en Italia y Francia (1634-1636 aproximadamente) y que junto a su lectura de la *Apologie* de Montaigne influyera en el fenomenalismo (Paganini, 2003, p. 31) presente en su *De corpore*.

Otros autores han hecho lo propio con Descartes y han señalado la presencia de este heraclitismo (Cavaille, 1991) al comienzo del tercer capítulo de su *Traité du monde et de la lumière* en el que habla de la “infinitud de movimientos [presentes en el mundo] cuya duración es perpetua” (AT XI 10)<sup>2</sup>, en el que todos los cuerpos son como “la flama, donde hay gran cantidad de pequeñas partes que no dejan de moverse” (AT XI 11), o en la paráfrasis que hace de los fragmentos DK22 B49 y DK22 B121 en una carta del 14 de junio de 1637 (AT I 388), en la que ironiza acerca de su exilio en los Países Bajos (Aleksic, 1999). Más recientemente, Giambattista Gori ha trazado un interesante mapa de las resonancias de este “flujo heraclíteo como variante escéptica” (Gori, 2003, p. 45) en las principales fuentes cartesianas, desde los *Essais* de Montaigne<sup>3</sup>, la *Sagesse* de Pierre Charron<sup>4</sup>, los *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de François de La Mothe Le Vayer<sup>5</sup>, hasta en los manuales *Conimbricenses*<sup>6</sup> que estudiara en el College de La Flèche, con el objetivo de mostrar que el proyecto cartesiano se inscribe “en el intento de combatir el escepticismo latente a través de la construcción de una representación del mundo provista de verdad” (Gori, 2003, p. 21).

El presente trabajo procura contribuir en este debate trayendo un ejemplo de cómo Descartes hace

uso del legado heraclíteo a través de un argumento que denominaremos “el sol de los sentidos y el sol de la razón”, presente en el *Discours de la méthode* (AT VI 39), las *Meditationes de Prima Philosophia* (AT VII 39) y los *Principiorum philosophiae* (AT IX 6), y cuyo origen se remonta hasta Heráclito, quien en el fragmento DK22 B3<sup>7</sup> reflexionaba sobre el tamaño del sol afirmando que era del “ancho de un pie humano”. Para poder establecer este puente de más de dos mil años deberemos estudiar las distintas tradiciones doxográficas que mantuvieron vivo el legado heraclíteo y así poder establecer, en la medida de lo posible, las probables fuentes e interpretaciones de que disponía, con el fin de comprender cabalmente el uso que hace del argumento. Para esto, procederemos en el siguiente orden: a) definiremos el fragmento heraclíteo DK22 B3, su posible significado, los testimonios que lo tienen por objeto y la interpretación que hicieron de él Aristóteles, Diógenes Laercio y Epicuro; b) luego analizaremos las fuentes heraclíteas disponibles en la época de Descartes y las que integraron su formación personal, a partir de los datos biográfico-bibliográficos disponibles; c) relacionaremos esta tradición exegética con los ejemplos utilizados por Descartes en el *Discours*, en las *Meditationes* y en los *Principiorum*, a fin de comprender sus nexos y vinculaciones; finalmente, d) analizaremos el uso que hace de este argumento de “el sol de los sentidos y el sol de la razón” en las tres obras mencionadas para procurar establecer cómo utiliza dicho argumento y si efectivamente se diferencia de la utilización que hacen del mismo sus interlocutores escépticos (Montaigne, Charron, etc.).

Este breve recorrido nos brindará las herramientas para establecer si el uso que hace Descartes del argumento de “el sol de los sentidos y el sol de la razón” de B3 se corresponde con un “escepticismo heraclíteo”, o si más bien conviene hablar, en este caso, de un “racionalismo heraclíteo”.

## 2. El fragmento heraclíteo (DK22 B3)

Según el testimonio de Aecio (II, 21, 4 citado por Estobeo, *Eclogarum physicarum et ethicarum* I, 25, 30 [526], en H. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 351) y de Eusebio de Cesarea (*Praeparatio evangelica*, XV 24, 3<sup>8</sup>) sabemos<sup>9</sup> que: “περί μεγέθους ἡλίου...Ἡράκλειτος εὔρος ποδὸς ἀνθρωπέιου” (DK22 B3), fragmento que ha sido traducido e interpretado como:

- “Heráclito dice que el tamaño del sol es del ‘ancho de un pie humano’” (Eggers Lan & Juliá, 1981, p. 367),
- “[acerca del tamaño del sol]: el ancho de un pie humano” (Mondolfo, 1966, p. 31), o simplemente
- “el sol es un pie humano de ancho” (Marcovich, 1968, p. 81).

Si bien no disponemos del contexto de esta sentencia, la opinión de los expertos es prácticamente unánime acerca de que no debe ser tomada en un sentido literal<sup>10</sup> pues expresa, como toda la filosofía heraclíteica, la contraposición entre la experiencia cotidiana –en este caso que recostados sobre el suelo es posible cubrir el sol levantando un pie (Mondolfo, 1966, p. 261)– y la del sabio que reconoce, tras aquellas aparentes contradicciones de los sentidos, una razón, un *lógos* que les da sentido, como dice en B67: “el Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos

los opuestos”. En efecto, dirá en B107, “malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras [βαρβάρους]” (Eggers Lan y Juliá, 1981, p. 375); o mejor, “si poseen almas que no entienden su lenguaje” (Marcovich, 1968, p. 30), esto es, el lenguaje del logos, pues *βαρβαρος* es quien no habla el lenguaje (griego). Heráclito no desprecia la sensibilidad por sí misma<sup>11</sup>, sino más bien nos advierte que las almas bárbaras, las almas que no entienden el lenguaje del *lógos* inmanente que lo gobierna todo (Cordero, 2008, p. 68) ignoran que bajo los aparentes antagonismos (B67, B50, B51, etc.) subyace una unidad que constituye la dinámica o armonía propia del logos (B51), y se dejan arrastrar entonces por las apariencias y las contradicciones. Esta idea rondará en numerosos pasajes heraclíteos, como cuando afirma que “se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas [o aparentes]” (B56), o cuando habla de quienes desconocen que “la armonía invisible vale más que la visible” (B54).

Heráclito establece entonces una distinción fundamental entre el sabio, que puede “conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas” (B41) y aquel que meramente colecciona conocimientos que “describen” los fenómenos sin comprender su sentido<sup>12</sup>, de modo que, en conclusión, “el sol es del ancho de un pie humano” remite a un tipo de experiencia aparente que prescinde de la intervención del *lógos* (Guthrie, 1984, I, pp. 457-458), una mera descripción de las apariencias que ignora la razón (*lógos*) que la constituye.

### 3. Los testimonios y la apropiación de B3

En las ediciones críticas de los fragmentos heraclíteos de Marcovich<sup>13</sup> encontramos varios testimonios<sup>14</sup> que refieren de diverso modo a B3 y que pueden ser clasificados en dos grandes grupos<sup>15</sup>: [α] en primer lugar, los tres de Aristóteles:

- a. *Meteorologica*, A, 339b (testimonio *b*, clasificado R<sup>16</sup> por Marcovich):

Por otro lado, todos aquellos que dicen que es puro fuego el [cuerpo] envolvente y no sólo los cuerpos que se desplazan, y que lo que hay entre la tierra y los astros es aire, renunciarían seguramente a esa creencia infantil si hubieran estudiado lo que hoy día está cumplidamente demostrado gracias a las matemáticas: pues es demasiado simplista creer que cada uno de los (cuerpos) que se desplazan es de pequeño tamaño porque así nos lo parece [*φαίνεται*] a los que lo contemplamos desde aquí (trad. Miguel Candel).

- b. *De Anima*, III, 428b (testimonio *c*, clasificado R por Marcovich):

Ahora bien, ciertos objetos sensibles presentan una imagen falsa a los sentidos y, sin embargo, son enjuiciados de acuerdo con la verdad: por ejemplo, la imagen del sol aparece como de un pie de diámetro y, no obstante, el que lo ve está persuadido de que es mayor que el orbe habitado (trad. Tomás Calvo Martínez).

- c. *De insomniis*, I, 458b (testimonio *c* 1, clasificado R por Marcovich):

...aquello por lo que, despiertos, nos vemos inducidos a error en las

enfermedades, es lo mismo que en el sueño produce esta afección. Incluso a quienes están sanos y conocen el motivo, les parece, a pesar de ello, que el sol es del tamaño de un pie (Aristóteles, 1987, p. 279)

Este testimonio se repite más adelante casi textualmente en II, 460b (testimonio c 2, R por Marcovich).

...la capacidad rectora no juzga con la misma facultad que aquella por la que se producen las imágenes. Prueba de ello es que el sol parece tener el ancho de un pie, pero muchas veces otro dato contradice a la imaginación (trad. Alberto Bernabé Pajares).

El sentido de los testimonios es claro: el primero contrapone la apariencia con las demostraciones de la matemática (el pequeño tamaño aparente de los astros con su verdadera dimensión, es decir, la que nos brinda la razón), y los siguientes repiten la fórmula parafraseando el fragmento heraclíteo, “la imagen del sol aparece como de un pie de diámetro”, “el sol es del tamaño de un pie” o “el sol parece tener el ancho de un pie”. Estos testimonios son importantes porque recogen el sentido primario del fragmento heraclíteo (cosa que no siempre sucede cuando Aristóteles comenta a otro pensador) y porque en dicha apropiación conserva prácticamente intacta su morfología, aunque no explicita su origen.

Un segundo grupo de testimonios [ $\beta$ ], pertenecientes a Diógenes Laercio, nos ofrece una interpretación distinta a la aristotélica y el cuarto testimonio, indicado como *d* por Marcovich, citando a Epicuro dice:

d. *Carta a Pitocles*, 91 (en Diógenes Laercio *Vidas*, X, 91)

El tamaño del Sol y de la Luna, así como el de los astros restantes, si tenemos en consideración lo que nos interesa, podemos decir que es tal como lo vemos. Considerado en sí mismo, puede ser mayor o algo más pequeño, o igual (trad. Monserrat Jufresa).

En esta carta de Epicuro se interpreta literalmente el fragmento heraclíteo en el marco de la propia filosofía epicúrea. No podemos, por obvios motivos, detenernos en las controversias en torno a la teoría de la percepción de Epicuro pero, en resumidas cuentas, toda percepción es para Epicuro esencialmente verdadera en virtud de que se trata de un acontecimiento de naturaleza física (la penetración en mis sentidos de los átomos provenientes de los cuerpos exteriores), razón por la cual, leído fuera de su contexto gnoseológico o de modo literal, “el sol es tal como lo vemos”<sup>17</sup>.

Tal es el sentido que encontramos en las *Praeparatio evangelica* (XV, 24 titulado *Sobre la magnitud del sol*) de Eusebio de Cesarea, que inmediatamente después de citar al fragmento DK22 B3 afirma que “Epicuro [dice que] el sol es tan grande como aparece, un poco más grande o más pequeño ligeramente”<sup>18</sup>, y del mismo modo lo encontramos en el quinto testimonio de Marcovich de Diógenes Laercio:

e) Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 7 afirma que “[para Heráclito] el sol es del tamaño que se ve”.

La enorme influencia de Eusebio en el mundo medieval y el redescubrimiento de los textos sobre filosofía natural de Aristóteles en la baja edad media (amén, como veremos a continuación, de las ediciones renacentistas de las obras de Diógenes Laercio<sup>19</sup>) alimentaron esta suerte de tópico en torno al “tamaño del sol” formulado por B3 para problematizar la naturaleza del conocimiento procedente de los sentidos y su distinción con el conocimiento de la razón, de modo que para el siglo XVI y XVII representa un lugar común en los ensayos y la literatura filosófica (como en los *Essais* de Montaigne, II, 12, p. 691, por sólo nombrar un ejemplo cercano a Descartes) y sus derivaciones pueden reconocerse en el “problema de las imágenes y de los tamaños aparentes” (Paganini, 2003, p. 10) de los grandes ensayos sobre óptica del siglo XVII, como los de Marin Mersenne, Pierre Gassendi y Thomas Hobbes. Pero antes de avanzar sobre este tema, conviene recordar brevemente el modo en que llegan y se conocen los fragmentos heraclíteos y sus comentarios en el mundo renacentista y cómo pudieron ser encontrados por el joven Descartes.

#### 4. La bibliografía heraclíteica en el s. XVI y XVII

Hasta mediados del siglo XVI el pensamiento heraclíteo permaneció completamente disperso en las numerosas obras que recogen sus fragmentos y testimonios. Se sabía de su existencia y de algunas de sus opiniones a raíz de las referencias presentes en el *Cratilo* de Platón, la obra de Aristóteles (*Meteorologica*, *Ética a Nicómaco*, *Metafísica*, etc.), el estoicismo romano (Séneca, Marco Aurelio, etc.)<sup>20</sup> y de las referencias que hiciera Diógenes Laercio, amén de algunas referencias dispersas en los autores cristianos. Con el arribo a occidente de los textos en griego perdidos en la Europa occidental y la enorme labor editorial de Henri Estienne, este panorama cambió drásticamente. Estienne publicó por primera vez la obra completa de Sexto Empírico en 1562 (la edición latina de las *Hipotiposis*, seguida al poco tiempo por otra edición de 1569 de Gentian Hervet), la cual contenía numerosos testimonios heraclíteos desconocidos hasta el momento. Otro tanto contribuyeron las ediciones de Estienne de las *Moralia* de Plutarco (que recogen los fragmentos B85 a B101), la edición griega de 1509 y fundamentalmente la edición latina de 1570 y 1572. Sin embargo, lo que cambió definitivamente la comprensión de Heráclito fue la edición de la *Poiesis philosophica* de 1573, edición griega que recogía por primera vez de modo sistemático los fragmentos de muchos de los grandes pensadores presocráticos como Empédocles, Parménides, Demócrito, Pitágoras, Heráclito, y otros tantos, y que fuera extensamente difundida en todo el renacimiento. Esta edición contaba, en el caso de Heráclito, con 46 fragmentos (legítimos, que aparecerán luego en la edición de Diels, tres en la sección A y 43 en la B, entre los cuales no se encuentra el B3) que permitían por primera vez al lector tener un panorama sistemático de su pensamiento en su idioma original, ya que reunía los fragmentos presentes en Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Estobeo, Cicerón y Plutarco (Joukovsky, 1991, p. 10).

Joukovsky ha demostrado acabadamente –anticipábamos al comienzo del trabajo<sup>21</sup> cómo esta recuperación de la obra de Heráclito influyó en un público renacentista que encontraba en el “flujo perpetuo” un correlato de la crítica al mundo fenoménico emprendida por los escépticos que puede hallarse tanto en la *Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne<sup>22</sup>, como en la *epoché* de Charron (la cual sólo es comprensible en un contexto de constante cambio o flujo de representaciones), o en los *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe Le Vayer (Gory, 2003).

Todos estos autores influyeron notablemente en la formación de Descartes y acompañaron a sus meditaciones como interlocutores permanentes. Sin embargo, resta investigar cuál pudo haber sido la relación de Descartes con la bibliografía heraclítica y en particular con nuestro fragmento B3.

## 5. Descartes y el heraclitismo

Descartes sólo menciona una vez explícitamente a Heráclito, en *Les Passions de l'âme*, art. 196, cuando dice que

...algunos unen a su indignación la piedad, y otros la mofa, según consideren con buena o mala voluntad a aquellos que cometen faltas, y así se entiende que la risa de Demócrito y el llanto de Heráclito puedan proceder de la misma causa (Descartes, 1997, p. 263, AT XI 475-476).

Esta figura del “filósofo que llora [Heráclito] y el filósofo que ríe [Demócrito]” era un motivo literario y plástico ampliamente difundido en el siglo XVI y tiene origen en una expresión de Diógenes Laercio (IX, 6) en la que, citando a Teofrasto, explica que “por su melancolía, escribió unas cosas incompletas, y otras con varias contradicciones” (2007, p. 459), lo que explicaría su estilo dialéctico (“contradictorio”) y aforístico (“incompleto”). La “melancolía” heraclítica fue difundida en el mundo romano por Séneca <sup>23</sup> y Juvenal<sup>24</sup>, y en el mundo renacentista fue objeto de numerosas representaciones pictóricas<sup>25</sup>, poemas<sup>26</sup>, incluso Montaigne le dedica un capítulo entero de sus *Essais* (I, L), por lo que debía ser para el joven Descartes una expresión o lugar común. De Demócrito, en cambio, existen numerosas referencias cartesianas (incluso una obra de juventud hoy perdida llamada *Democritica* de 1620 (Millet, 1867, pp. 113-4) debido fundamentalmente al interés que tenía el joven Descartes en su atomismo, interés que cobrará bajo la influencia de Isaack Beeckman (entre 1618 y 1620) la forma de microcorpuscularismo, el principio hipotético de toda la física cartesiana.

La ausencia casi total de referencias explícitas a los fragmentos heraclíticos ha conducido a los especialistas cartesianos a buscar esta vinculación en ciertos tópicos, expresiones y alusiones, como decíamos al comienzo del trabajo, en donde mostrábamos cómo Cavaille relaciona el flujo heraclítico con el comienzo del capítulo tercero del *Traité du monde*, o cómo Aleksic ha encontrado una paráfrasis de los fragmentos DK22 B49 y DK22 B121 en una carta en la que ironiza sobre el exilio. Por tal motivo, deberemos aquí hacer lo propio y establecer los posibles nexos entre el fragmento B3, sus referencias y reminiscencias y el conjunto de fuentes e interlocutores cartesianos.

En líneas generales, podemos afirmar que Descartes manejaba ampliamente el corpus clásico greco-latino desde su formación en La Flèche<sup>27</sup> por lo que, al menos fragmentariamente, disponía de las fuentes primarias de los testimonios heraclíticos a través de las obras de Aristóteles, Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Epicuro, Eusebio, Cicerón, Plutarco, Marco Aurelio, etc., fragmentos que, hemos visto, tematizan varios de sus interlocutores intelectuales contemporáneos (Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer, etc.). Pero si relacionamos este marco general con las interpretaciones y testimonios de nuestro argumento de “el sol de los sentidos y el sol de la razón” heraclítico (DK22 B3), encontraremos que ambos grupos de testimonios ([α] los aristotélicos o irónicos y [β], los literales de Diógenes Laercio y Epicuro) se encuentran presentes entre las posibles influencias

cartesianas.

[α] En primer lugar, en el currículo de La Flèche (como todos los colegios jesuitas y universidades de la época) se estudiaba ampliamente la obra de Aristóteles<sup>28</sup> de primera mano y a través de sus comentaristas autorizados como Tomás de Aquino, los manuales *Conimbricenses*, etc., influencia de tal modo constitutiva del pensamiento cartesiano que incluso su primera gran obra, *Regulae ad directionem ingenii*, es posible comprenderla como una contraposición sistemática al aristotelismo (Marion, 2008). En este contexto, si retomamos los testimonios vinculados con el fragmento B3 – vistos en el apartado 3–, encontraremos que: a) los *Meteorologica* de Aristóteles fueron de suma importancia para Descartes a la hora de polemizar con ellos en su ensayo acerca de los *Meteoros* que integraba su *Discours de la méthode* de 1637, tal como ha mostrado E. Gilson en su artículo *Météores cartésiens et Météores scolastiques* (Gilson, 1920); b) el *De Anima* de Aristóteles está igualmente presente en numerosas ocasiones en las *Regulae ad directionem ingenii* (no menos de 50, según J-L. Marion), y otro tanto en las *Meditationes de Prima Philosophia* (fundamentalmente en la 2º y 3º meditación), al igual que c) el *De insomniis*, obra que será clave para la “psicología” cartesiana, interlocutora permanente en sus reflexiones acerca del sueño y la vigilia, desde los famosos sueños de las *Olympicas*, su explicación fisiológica en el *Tratado del hombre*, hasta los argumentos del sueño en su duda metódica del *Discours* y las *Meditationes*.

[β] Lo mismo cabe para el segundo grupo de testimonios pertenecientes a Diógenes Laercio y Epicuro, cuyos textos latinos circulaban desde el siglo XV y a los que seguramente tuvo acceso en las bibliotecas de La Flèche. Finalmente, de seguro tuvo un contacto cercano con la obra de Eusebio de Cesarea, quien recoge ambos testimonios, el fragmento DK22 B3 textual y la paráfrasis sobre Epicuro, pues cabe recordar que la obra de Eusebio era ampliamente estudiada en el medioevo y en el Renacimiento por ser el primer historiador de la temprana Iglesia Católica, tal como lo demuestra la gran cantidad de fuentes manuscritas que circularon entre el siglo V y el XIV (Eusebio, 2001, pp. 61-62) y las numerosas ediciones impresas renacentistas<sup>29</sup>. La obra de Eusebio, el “Heródoto cristiano” como era llamado habitualmente, era considerada entonces fundamental para la formación intelectual cristiana y con seguridad el joven Descartes tuvo contacto con ella en el Collège de La Flèche de la mano de las ampliamente difundidas ediciones de R. Estienne y de P. Stephanus, o de la realizada por los propios jesuitas de Lyon.

Establecidas las posibles vinculaciones textuales de los fragmentos heraclíteos en el contexto formativo e intelectual cartesiano podemos ahora analizar la presencia del argumento sobre “el sol de los sentidos y el sol de la razón” en la obra cartesiana.

## 6. Las interpretaciones del argumento de “el sol de los sentidos y el sol de la razón” en Descartes

En Descartes encontraremos las dos tradiciones exegéticas del fragmento heraclíteo: [α], la interpretación irónica, atribuible al propio Heráclito<sup>30</sup> y retomada luego por Aristóteles, y [β], la interpretación literal, atribuida a una (errónea) interpretación de la filosofía de Epicuro.

[α] *La interpretación irónica*



La primera referencia cartesiana a nuestro argumento aparece en el *Discours de la méthode* y dice que:

[los sentidos] pueden engañarnos con frecuencia durante la vigilia, como los que tienen ictericia lo ven todo amarillo, o como los astros y otros cuerpos muy lejanos nos parecen mucho más pequeños de lo que son. Pues, en último término, despiertos o dormidos, no debemos dejarnos persuadir nunca sino por la evidencia de la razón. Y nótese bien que digo de la razón, no de la imaginación ni de los sentidos; como asimismo, porque veamos el sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que le vemos (Descartes, 1637/2009, p. 71, AT VI 39).

Encontramos, al igual que en el tratado *De insomniis* I, 458b, el paralelo entre aquello que “despiertos, nos vemos inducidos a error en las enfermedades” (I, 458b), como sucede “a los que tienen fiebre [que] se les aparecen animales en las paredes” (I, 458b) y el engaño que producen los sentidos en la vigilia, “como los que tienen ictericia lo ven todo amarillo” (Descartes, *Disc.* AT VI 39). Por ello, los sentidos no ofrecen “la evidencia de la razón”, claramente diferenciada de la imaginación y de los sentidos (Descartes, *Disc.* AT VI 39), pues “la capacidad rectora no juzga con la misma facultad que aquella por la que se producen las imágenes” (Aristóteles, *De insomniis*, I, 458b).

La siguiente tabla nos ayudará a representar con mayor claridad los paralelos existentes entre los fragmentos heraclíteos, aristotélicos y cartesianos.

**Tabla I:** “el sol de los sentidos y el sol de la razón” en un sentido irónico, Heráclito, *De insomniis* de Aristóteles y el *Discours de la méthode* de Descartes.

DK22 B3: “el sol es un pie humano de ancho”	Arist. <i>De insomniis</i> : I, 458b: “el sol es del tamaño de un pie” II, 460b: “el sol parece tener el ancho de un pie”	Descartes, <i>Disc.</i> AT VI 39: “porque veamos el sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que le vemos”
	I, 458b: “despiertos, nos vemos inducidos a error en las enfermedades” I, 458b: “a los que tienen fiebre se les aparecen animales en las paredes”	“como los que tienen ictericia lo ven todo amarillo”
	“la capacidad rectora [que] no juzga con la misma facultad que aquella por la que se producen las imágenes”	“la evidencia de la razón... nótese bien digo de la razón, no de la imaginación ni de los sentidos”

Del mismo modo, en la tercera de las *Meditationes de Prima Philosophia*, Descartes nos cuenta que:

...encuentro en mí dos ideas del sol diversas, una como tomada de los sentidos, que debe ser asignada por completo a aquellas que considero adventicias, y por la cual me aparece muy pequeño, y otra, en cambio, deducida de las razones de la Astronomía, es decir, sacada de algunas nociones que me son innatas, o hecha por mí de algún otro modo, y por la cual se muestra varias veces mayor que la tierra; ambas, por supuesto, no pueden ser semejantes al mismo sol que existe fuera de mí, y la razón me persuade de que la más disímil es aquella que parece emanar del mismo sol de la manera más inmediata” (Descartes, 1641/2009, p.107, AT VII 39).

Como podemos ver, estos pasajes sintetizan los núcleos centrales de la interpretación irónica (aristotélica) del fragmento heraclíteo: 1º, que el sol concebido por la razón es mayor que la tierra: “el que lo ve [al sol de la razón] está persuadido de que es mayor que el orbe habitado” (Aristóteles, *De Anima*, III, 428b) = “[el sol de la razón] se muestra varias veces mayor que la tierra” (Descartes, *Meditat. III*, AT VII 39). 2º, que arribamos a dicha conclusión gracias al cálculo: “lo que hoy día está cumplidamente demostrado gracias a las matemáticas” (Aristóteles, *Meteorologica*, A, 339 b30) = “deducida de las razones de la astronomía” (Descartes, *Meditat. III*, AT VII 39). 3º, razón por la cual no debemos dejarnos llevar por cómo aparece: “es demasiado simplista creer que [el sol] ...es de pequeño tamaño porque así nos lo parece a los que lo contemplamos desde aquí” (Aristóteles, *Meteorologica*, A, 339 b30) = “la razón me persuade de que la más disímil es aquella que parece emanar del mismo sol de la manera más inmediata” (Descartes, *Med.* AT VII 39), o más explícitamente como decía en el *Discours*, “aunque veamos al sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que le vemos” (Descartes, *Disc.*, AT VI 39). Estos paralelos pueden verse mejor en la siguiente tabla.

**Tabla II:** “el sol de los sentidos y el sol de la razón” en un sentido irónico, Heráclito, Aristóteles y Descartes.

<p>DK22 B3: “el sol es un pie humano de ancho”</p>	<p>Aristóteles, <i>De Anima</i>, III, 428b: “la imagen del sol aparece como de un pie de diámetro” “el que lo ve [al sol de la razón] está persuadido de que es mayor que el orbe habitado”</p>	<p>Descartes, <i>Med.</i> AT VII 39: “[el sol de la razón] se muestra varias veces mayor que la tierra”</p>
	<p>Aristóteles, <i>Meteorologica</i>, A, 339: “lo que hoy día está cumplidamente demostrado gracias a las matemáticas”</p>	<p>“deducida de las razones de la Astronomía”</p>

	<p>“es demasiado simplista creer que [el sol]... es de pequeño tamaño porque así nos lo parece a los que lo contemplamos desde aquí”</p>	<p>“la razón me persuade de que la más disímil es aquella que parece emanar del mismo sol de la manera más inmediata”                  Descartes, <i>Disc.</i>, AT VI 39:                  “aunque veamos al sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que le vemos”</p>
--	--	--

[β] *La interpretación literal*

Descartes también hace uso de la interpretación literal del pasaje heraclíteo realizada por Epicuro, cuando en su *Carta del autor al traductor*, que sirve de prefacio a su edición francesa de los *Principiorum philosophiae*, afirma que “[según dicen] Epicuro se atrevió a afirmar, oponiéndose a todos los razonamientos de los astrónomos, que el Sol no era de dimensiones mayores que las que parecía tener” (Descartes, 1644/2002, p. 10, AT IX 6), en concordancia con aquello que encontrábamos en Diógenes Laercio respecto de “el tamaño del Sol (...) si tenemos en consideración lo que nos interesa, podemos decir que es tal como lo vemos. Considerado en sí mismo, puede ser mayor o algo más pequeño, o igual”, testimonio que recoge también Eusebio en sus *Praeparatio evangelica* (XV, 24): “Epicuro [dice que] el sol es tan grande como aparece, un poco más grande o más pequeño ligeramente”, justo después de citar al DK22 B3. Ante la imposibilidad de establecer –al menos con la información de que disponemos– el origen preciso de la expresión cartesiana en torno a Epicuro, podemos al menos trazar las posibles rutas del texto, como hemos visto, en Diógenes Laercio y en Eusebio, lo cual podemos graficar del siguiente modo, con la aclaración de que Descartes pudo bien haber tenido contacto con la obra de Eusebio, con la de Diógenes Laercio y Epicuro, o muy posiblemente con ambas:

**Tabla III:** “el sol de los sentidos y el sol de la razón” en un sentido literal, Heráclito, Diógenes Laercio, Epicuro, Eusebio y Descartes.

DK22 B3: "el sol es un pie humano de ancho"	
Diógenes Laercio, <i>Vid.</i> IX, 7: "[para Heráclito] el sol es del tamaño que se ve" y Sobre Epicuro, <i>Vid.</i> X 91: "El tamaño del Sol... podemos decir que es tal como lo vemos".	Eusebio, <i>Praep. Ev.</i> XV 24 = DK22 B3: "[Heráclito afirma que] el sol es un pie humano de ancho" y "Epicuro [dice que] el sol es tan grande como aparece, un poco más grande o más pequeño ligeramente"
Descartes, <i>Princ.</i> AT IX 6: "[se dice] que Epicuro se atrevió a afirmar, oponiéndose a todos los razonamientos de los astrónomos, que el Sol no era de dimensiones mayores que las que parecía tener"	

De las consideraciones precedentes podemos extraer nuestras primeras conclusiones. En primer lugar, ante la imposibilidad de determinar con certeza si conocía o no Descartes el fragmento B3, cabe señalar que al menos disponía de los medios materiales para hacerlo, dada la significativa influencia que tuvo el pensamiento de Heráclito en la época, en sus interlocutores<sup>31</sup> y en el propio Descartes<sup>32</sup>, y la referencia a Epicuro en AT IX 6 remite directa o indirectamente a Diógenes Laercio o a Eusebio, quienes –a diferencia de Aristóteles– explicitan el origen heraclíteo de la sentencia: Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 7 "[para Heráclito] el sol es del tamaño que se ve" y Eusebio, *Praep. Ev.* XV 24 = DK22 B3 "[Heráclito afirma que] el sol es un pie humano de ancho". En segundo lugar, hemos visto cómo Descartes hace uso de las dos interpretaciones que se han hecho del fragmento ya desde la Antigüedad: una irónica transmitida a través de Aristóteles y otra literal a partir de una (errónea) interpretación de Epicuro.

## 7. El uso cartesiano del argumento DK22 B3

Hemos visto cómo Descartes utiliza en reiteradas oportunidades y, más importante aún, en sus tres obras capitales, el *Discours de la méthode*, sus *Meditationes de Prima Philosophia* y en los *Principiorum philosophiae*, el argumento heraclíteo de B3 como tópico para problematizar la falibilidad del conocimiento de los sentidos en oposición a la certeza del conocimiento racional.

a) *Discours de la méthode*. La reconstrucción completa de la utilización cartesiana de B3 en el *Discours* posee una triple identidad temática con el *De insomniis* aristotélico, que podríamos resumir del siguiente modo: "el sol [de los sentidos] parece tener el ancho de un pie" (Arist., *De insom.*, II, 460b) aunque "no debemos por ello juzgar que [el sol] sea del tamaño que le vemos" (Descartes, *Disc.* AT VI 39) ya que se trata de un problema de perspectiva, tal como sucede con las alteraciones de los estados de salud, cuando "nos vemos inducidos a error en las enfermedades" (Arist., *De insom.* I, 458b) como sucede "a los que tienen fiebre [que] se les aparecen animales en las paredes" (Arist., *De insom.* I, 458b) o "como los que tienen ictericia lo ven todo amarillo"

(Descartes, *Disc.* AT VI 39). Frente a la movilidad y fluctuación del conocimiento sensible se presenta el conocimiento racional, “la evidencia de la razón” (Descartes, *Disc.* AT VI 39), claramente diferenciada de la imaginación y de los sentidos, pues “la capacidad rectora no juzga con la misma facultad que aquella por la que se producen las imágenes” (Arist., *De insom.*, I, 458b).

La utilización de la obra aristotélica no es casual. Descartes utiliza ese argumento al final de la *Cuarta Parte*, luego de demostrar la existencia del pensamiento y de Dios, con el fin de restaurar la certeza “de los pensamientos que tenemos estando despiertos” (AT VI 39), siempre y cuando esta “idea [sea clara y] muy distinta” (AT VI 39), como las ideas de la matemática y la geometría. El argumento del sueño es asociado al escepticismo en torno al conocimiento sensible pues ambos pueden hacernos creer que ciertos objetos, como el sol, son de un modo diferente al que nos indica la razón. Las ideas que proceden de la razón, en cambio, “deben tener algún fundamento de verdad; pues no sería posible que Dios, que es enteramente perfecto y veraz, las hubiera puesto en nosotros sin eso” (AT VI 40). Así, aunque el “sol de los sentidos” se muestre del ancho de un pie humano, sabemos gracias a las ideas matemáticas y geométricas procedentes de la razón, cuya veracidad está garantizada por Dios, que el sol no es “del tamaño que le vemos” (AT VI 39). El conocimiento sensible y el de los ensueños pueden en ocasiones confundirnos, siempre y cuando confiemos en ellos; por ello, sólo debemos asentir aquellas ideas de la razón cuyo origen y garantía está en Dios.

b) *Meditationes de Prima Philosophia*. Si en el *Discours* encontrábamos el argumento del “sol de los sentidos y el sol de la razón” luego de demostrar la existencia del pensamiento y de Dios con el fin de afirmar la certeza de las ideas de la razón claras y distintas, en las *Meditationes* se encuentra en el mismo momento argumentativo y con la misma finalidad, distinguir el origen y naturaleza de nuestras ideas. Allí, luego de distinguir las ideas según procedan del exterior (adventicias), creadas por mí mismo o presentes en mí de modo innato, afirma que es posible distinguir “dos ideas del sol diversas, una como tomada de los sentidos (...) y otra deducida de las razones de la Astronomía” (AT VII 39), y si dado que “[el sol] es de pequeño tamaño porque así nos lo parece a los que lo contemplamos desde aquí” (Arist., *Met.*, A, 339), “la razón me persuade de que la [idea] más disímil [a los sentidos] es aquella que parece emanar del mismo sol de la manera más inmediata” (Descartes, *Med.* AT VII 39), de modo que el sol de la razón “se muestra varias veces mayor que la tierra” (AT VII 39).

Al igual que en el *Discours*, el argumento del “sol de los sentidos y el sol de la razón” es utilizado en las *Meditationes* para distinguir las ideas procedentes de los sentidos o adventicias, que no necesariamente son veraces, con aquellas ideas procedentes de la razón o innatas que, aunque diferentes a las de los sentidos (“el sol de los sentidos”), son verdaderas y ciertas. O, en otras palabras, frente a la falibilidad de los conocimientos sensibles es posible oponer ciertas ideas procedentes de la razón (como la matemática, la geometría y la “astronomía”) cuya veracidad es inapelable.

c) *Principiorum philosophiae*. La única vez que Descartes asigna un nombre propio al argumento B3 es en la *Carta del autor al traductor* que sirve de prefacio a su edición francesa de sus *Principiorum philosophiae*. Allí afirma que es “Epicuro [quien] se atrevió a afirmar, oponiéndose a todos los razonamientos de los astrónomos, que el Sol no era de dimensiones mayores que las que parecía tener” (AT IX 6) y se encuentra enmarcado en el problema de cómo en la Antigüedad había

quienes “se cuestionaban si debían poner todas las cosas en duda o si había algunas que fuesen ciertas” (AT IX 6), es decir, que frente al escepticismo que extiende la duda “incluso hasta las acciones de la vida” (AT IX 6) hubo “quienes mantenían la certidumbre, suponiendo que debía depender de los sentidos [y] se fiaban enteramente de ellos, como Epicuro...” (AT IX 6). Al igual que en el *Discours* y las *Meditations*, Descartes opone al escepticismo que renuncia a la posibilidad de toda certeza y a quienes creen (como Epicuro) que dicha certeza puede proceder de los sentidos, la afirmación de que sólo el conocimiento racional, como “los razonamientos de los astrónomos” (AT IX 6) puede ofrecernos una verdadera vía al conocimiento.

La interpretación literal del fragmento B3 es utilizada entonces por Descartes para cuestionar tanto al escepticismo como a quienes depositan su certidumbre en los sentidos. En este marco, es significativo que le atribuya a Epicuro y no a Heráclito el afirmar que el sol es tal como lo vemos, siendo que los testimonios que recogen esa afirmación (Diógenes Laercio, *Vid.* X 91 + IX, 7 y Eusebio, *Prep. Ev.* XV 24) aclaran expresamente su origen heraclíteo. Así, preserva Descartes al Heráclito interpretado por Aristóteles, quien frente al siempre cambiante flujo de las apariencias oponía un conocimiento racional certero (como las matemáticas).

## Conclusiones

Al comienzo del presente trabajo describíamos cómo en los últimos años se ha puesto de relieve el significativo papel que jugó la reapropiación del pensamiento heraclíteo en la cultura renacentista, su influencia en diversos aspectos de la cultura y el arte (la pintura, la poesía, etc.), y cómo fue apropiado por diversos pensadores que encontraron en su filosofía del fluir universal un correlato de la crítica emprendida por los escépticos que, frente a la afirmación dogmática de lo real, afirmaban la impermanencia y movilidad del mundo fenoménico. Tal es el sentido que encontramos en autores como, por ejemplo, Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer, etc., que con diversos motivos se nutrieron de esta filosofía del flujo universal para cuestionar al saber dogmático de la escuela. En el caso cartesiano, hemos visto que utiliza el tópico heraclíteo en el doble sentido que recoge la tradición doxográfica: en un sentido irónico, transmitido por Aristóteles, lo utiliza tanto en el *Discours* como en las *Meditations* para distinguir a los tipos de conocimiento según su origen, aquellos que proceden de los sentidos que pueden conducirnos errores y equívocos, como quienes creen que “el sol es un pie humano de ancho” y aquellos conocimientos que proceden de la razón (como la matemática y la geometría) con los que sabemos que su tamaño “es mayor al orbe habitado”. Con la misma finalidad –afirmar la primacía y garantía del conocimiento racional por sobre el sensible– utiliza el argumento del “sol de los sentidos y el sol de la razón” en su acepción literal, cuando cuestiona no sólo a los escépticos que conducen su duda “incluso hasta las acciones de la vida” (AT IX 6), es decir, en un sentido práctico (frente al cual escribirá su famosa *moral provisional* en la *Parte tercera* de su *Discours* inspirada, no casualmente, en la *Sagesse* de Charron), sino también al cuestionar a aquellos que confían en exceso en el conocimiento fluctuante de los sentidos, como Epicuro. El resguardo de la figura heraclíteo en este punto es significativa. A diferencia de Eusebio y Diógenes Laercio, quienes hacen extensivo a Heráclito el sentido literal de la afirmación epicúrea, Descartes no adjudica al efesio “el fiarse enteramente de los sentidos” y afirmar, por lo tanto, que el sol es tal como lo vemos. Al preservar a Heráclito de la crítica al uso literal del argumento, y al utilizar en dos ocasiones la interpretación irónica de Aristóteles,

Descartes asume una interpretación propia del heraclitismo sobre la base de la aristotélica, que a diferencia de las lecturas escépticas de la época señala que tras las aparentes contradicciones de los sentidos, como “día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos” o como “el sol de los sentidos” que “parece del ancho de un pie humano”, se encuentra un cierto conocimiento racional, un *lógos*, que da sentido y explica lo aparente de dichas contradicciones. De este modo, el “escepticismo heraclíteo” da lugar en Descartes a un “racionalismo heraclíteo” que frente a la falibilidad de los conocimientos sensibles –“el sol de los sentidos”– opone las ideas procedentes de la razón –el “sol de la razón”– que conocemos gracias a la matemática, la geometría y la “astronomía”, cuya veracidad es inapelable.

## Notas

1 Por ese entonces se ignoraba que se trata en realidad de una fórmula que Platón le atribuye a Crátilo, seguidor de Heráclito (Cf. Platón, *Crátilo*, 402a).

2 Utilizaremos como referencia la edición canónica de los textos cartesianos (Adam & Tannery, 1897-1913) y su notación de referencia.

3 Recogiendo lo visto acerca de la *Apologie* y el *Du repentir*.

4 En la suspensión del juicio que es “presentada como el resultado de un movimiento voluntario [que] tiene lugar en este trasfondo de oscilaciones perpetuas que afectan nuestro universo mental así como la formación del mundo” (Gori, 2003, p. 29). La traducción nos pertenece.

5 Donde “al tratamiento minucioso y filológicamente preciso de la epoque y de los modos de lograrla, contrapone en los *Dialogues* un uso circunscripto del tema heraclíteo del flujo en el interior de un proyecto pirroniano” (Gori, 2003, p. 32). La traducción nos pertenece.

6 Como el comentario de Fonseca (Petri Fonsecae, *In Libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lugduni, 1597) que

“denuncia, contra los partidarios del flujo [como] una concepción hipostasiada y abstracta del movimiento, que [el movimiento], por el contrario, siempre es movimiento determinado por algo hacia algo” (Gori, 2003, p. 33), el comentario sobre el *De generatione et corruptione* de Toletus (Francisci Toleti, *Commentaria, Una cum quaestionibus in duos Libros Aristotelis De generatione et corruptione*, Venetiis, 1596), en el que “el flujo heraclíteo es recuperado en el interior de la *quaestio* de la identidad numérica del viviente: se pregunta cómo el cuerpo biológico, subordinado a los procesos nutritivos, pueda padecer el acrecentamiento y la disminución de sus partes quedando sustancialmente el mismo individuo en el curso de la vida” (Gori, 2003, p. 33), y en donde a propósito del problema escolástico de la identidad numérica, se afirma que “el curso de los años el río cambia innumerables veces sus aguas, pero siempre queda el mismo, salvando en tal modo el principio de su estabilidad” (Gori 2003, p. 34), o como el Ruvius (A. Ruvii, *Commentarii in Libros Aristotelis Stagiritæ de ortu et interitu rerum naturalium*, Lugduni, 1620), donde se afirma “la identidad superior [*maiores longe identitatem physicam*] del cuerpo humano en relación a un compuesto material como el río, en el que, siendo menor la corriente continua de las aguas, también es menor la identidad” (Gori, 2003, p. 36). Todas las traducciones nos pertenecen.

[7](#) Respecto de los fragmentos heraclíteos, utilizaremos aquí la numeración de referencia canónica de Diels-Kranz (1952).

[8](#) Testimonio reproducido por también por Teodoreto de Ciro en su *Graecarum affectionum curatio*, IV, 22. Marcovich lo clasifica como como *a*<sup>1</sup>, es decir, procedente del texto de *a* de Eusebio.

[9](#) Kirk (Kirk, 1975, p. 280) sostiene que la rítmica que posee el fragmento indique, posiblemente, que no sea una cita textual de Heráclito sino una paráfrasis, que sin dudas conserva el sentido original heraclíteo. Esta opinión es recogida por algunos críticos, pero mayormente no ha sido tenida en cuenta considerándose entonces la cita como textual.

[10](#) Marcovich (Marcovich, 1967, p. 310) recoge el acuerdo generalizado de los críticos en este sentido (Kirk, Zeller, Reinhardt, Gigon, Fränkel, etc.), aunque el propio Marcovich no comparta dicha opinión.

[11](#) Pues afirma: “de cuantas cosas se da visión, audición, percepción, a estas yo doy preferencia” (B 55).

[12](#) Dirá Cordero: “ocurre que ‘la multiplicidad de conocimientos [*polymathía*], no educa la inteligencia” (fr. 40). Una suma de conocimientos no es sino una descripción (*historíe*) de fenómenos, lo cual conduce a una sabiduría personal, que no capta el sentido total de la realidad. Para Heráclito la *historíe*, que conduce a una *polymathía*, no es sino una *kakotekhníe*, una mala técnica (fr. 129” (Cordero, 2008, p. 67).

[13](#) Cf., Marcovich, 1967, pp. 307-309 y Marcovich, 1978, pp. 216-218.

[14](#) Marcovich reconoce seis testimonios o interpretaciones acerca del fragmento B3, los cinco que analizaremos aquí y un sexto algo indeterminado, aunque puede ser clasificado fácilmente dentro del primer grupo. El testimonio pertenece a Pseudo Heráclito, *Epistolas*, IX, 3, 24: “θεοῖς ξυνοικῶν δι’ ἀρετῆς οἶδα ἥλιον ὅπόσος ἐστι”, es decir, “mis conciudadanos son los dioses y cohabitando con ellos mediante la virtud conozco lo grande que es el sol” (Eraclito, 1972, p. 354). El sabio, que conoce los secretos de la *phýsis*, el *lógos* divino, por esta *areté* conoce lo grande que es el sol, a diferencia de aquellos que creen que es del “ancho de un pie humano”.

[15](#) Para mayor claridad expositiva dividiremos los testimonios acerca del fragmento B3 en dos grupos, [α], los aristotélicos, que recogen el sentido irónico que, según los críticos (Cf. nota 10) habría tenido la sentencia original y [β], los de Diógenes Laercio y Epicuro que lo interpretan literalmente.

[16](#) Referencia o reminiscencia del fragmento.

[17](#) Epicuro era consciente de que en la medida en que nos alejamos de la fuente que origina las sensaciones, estas se vuelven cada vez más confusas, de modo que sólo admitía como verdaderas por sí mismas las percepciones que comportaban una claridad y distinción (*enargeia*) en virtud de su proximidad (Long, 1984, pp. 31-39.) por lo que difícilmente hubiese aceptado que “el sol es [en sí mismo] tal como lo vemos”.

[18](#) “Ἐπίκουρος τηλικούτον ἠλίκος καὶ ὁποῖος φαίνεται, ἢ μικρῶ τι μείζω ἢ ἐλάττω” (Eusebio, 1867,



p. 394), la traducción nos pertenece.

[19](#) Cf. §4

[20](#) A excepción quizás del relativamente extenso fragmento que le dedica a Heráclito Diógenes Laercio, cuya obra había sido publicada en latín en 1430.

[21](#) Cf. §1

[22](#) Nueve de las catorce citas o referencias a Heráclito en los *Essais* pertenecen a la *Apologie*, mientras que las otras tres al capítulo *De Democritus et Heraclitus*, (Henry, 1992, p. 7).

[23](#) Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, XV y *De Ira* II 10, 5.

[24](#) Juvenal, *Sátiras* X 58.

[25](#) Con pintores renacentistas y barrocos como Donato Bramante, Cornelis van Haarlem, Hendrick Terbrugghen, Salvatore Rosa, Rubens, etc.

[26](#) Como el de Antonio Fregoso, *Riso di Demócrito e pianto d'Eraclito*, traducida al francés por Michel d'Amboise o *Le pleur d'Héraclite et le ris de Démocrite, philosophes* de Étienne Forcadel (Cf. Joukovsky, 1991).

[27](#) Los clásicos latinos se estudiaban en profundidad en las clases de Gramática, Humanidades, Retórica y Filosofía, donde se leía a Ovidio, Virgilio, Horacio, Ausonio, los historiadores, César, Salustio, Tito Livio y Tácito, etc. y del estoicismo romano a Séneca, Cicerón (AT XII 21-22) y Epicteto (Cf. Brochard, 1912, p. 322).

[28](#) En el primer año se estudiaban las obras dialécticas, lógicas y retóricas: *Tópicos*, las *Categorías*, *Sobre Interpretación*, *Primeros y Segundos Analíticos*, etc.; en el 2º, la filosofía natural: la *Física*, *Sobre el cielo*, el *De Mundo* del Pseudo Aristóteles, etc., y en el 3º la ética y la metafísica: *Acerca de la generación y la corrupción*, *De Anima*, *Metafísica*, la *Ética Nicomaquea*, etc. (Gaukroger, 2002, pp. 38-61 y Sirven, 1928, pp. 23-55).

[29](#) Entre las más destacadas se encuentran la edición latina del siglo XV *Eusebii Caesariensis de Praeparatione Evangelica libri, e graeco in latinum a Giorgio Trapezuntio translati*, Venetiis, N. Jenson, 1470, incompleta, (Naya, 2004, p. 7), la edición de los jesuitas del *Collège de la Sainte Trinité de la Compagnie de Jésus de Lyon* de 1513, y fundamentalmente las ediciones de Robert Estienne *Historiae ecclesiasticae scriptores* y *Eusebii praeparatio et demonstratio evangelica* de 1544 en 2 Vols. en idioma griego y la greco-latina ginebrina de P. Stephanus de 1611.

[30](#) Cf. §2.

[31](#) Cf. §4.

[32](#)

Cf.

## 8. Bibliografía

Adam, C. & Tannery, P. (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, 12 vols. Paris: Léopold Cerf.

- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1987). *Acerca de la generación y la corrupción, Tratados breves de historia natural*, trad. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1996). *Acerca del cielo. Meteorológica*, trad. Miguel Candel. Madrid: Gredos.
- Brochard, V. (1912). *Études De Philosophie Ancienne Et Moderne*. Paris: Félix Alcan.
- Cavaille, J. P. (1991). *Descartes. La fable du monde*. Paris: Vrin.
- Cordero, N. L. (2008). *La invención de la filosofía*. Buenos Aires: Biblos.
- Descartes, R. (1925/1987). *Discours de la Méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*. Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1637/2009). *Discurso del método*, trad. y estudio preliminar de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- Descartes, R. (1641/2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas.
- Descartes, R. (1644/2002). *Principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintas. Barcelona: Alianza.
- Descartes, R. (1649/1997). *Las pasiones del alma*, trad. José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos.
- Diels, H & Kranz, W (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmannsche buchhandlung.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
- Eggers Lan, C. & Juliá, V. E. (1981). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Epicuro (1994). *Obras*, trad. Monserrat Jufresa. Barcelona: Altaya.
- Eraclito (1972). *Testimonianze e imitazioni, introduzione, traduzione e commento a cura di Rodolfo Mondolfo e Leonardo Tarán*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Eusebio de Cesarea (2001). *Historia eclesiástica, texto bilingüe*. Madrid: BAC.
- Eusebio de Cesarea & Dindorf, W. (ed.) (1867). *Eusebii Caesariensis Opera*. Leipzig: B. G. Teubneri.
- Eusebio de Cesarea & Migne, J. (ed) (1843). *Démonstrations évangéliques*, 18 Vols. París: Petit-Montrouge.
- Gaukroger, S. (2002). *Descartes, an intellectual biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega*, 6 Vols., I. Madrid: Gredos.
- Joukovsky, F. (1991). *Le feu et le fleuve Héraclite et la Renaissance française*. Ginebra: Libraire Droz.
- Kirk, G. S. (1975). *Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Long, A. (1984). *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza.
- Marcovich, M. (1967). *Heraclitus, Editio Maior*. Mérida: The Los Andes University Press.
- Marcovich, M. (1968). *Heraclitus, Editio Minor*. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.
- Marcovich, M. (1978). *Eraclito, Frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura di Miroslav Marcovich*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Marion, J. L. (2008). *Sobre la ontología gris de Descartes*, trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Millet, J. (1867). *Histoire de Descartes avant 1637*. Paris: Didier et Cie Libraires-Éditeurs.
- Mondolfo, R. (1966). *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.
- Paganini, G. (2003). *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*. New York: Springer Science+Business Media.
- Platón, (1987), *Crátilo*, trad. J. L. Calvo. En *Diálogos II* (2º ed.). Madrid: Gredos..
- Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla. México: FCE.
- Rodis-Lewis, G. (1996). *Descartes, Biografía*, trad. Isabel Sancho. Barcelona: Península.
- Sirven, J. (1928). *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*. Albi: Imprimerie coopérative du sud-ouest.

### Artículos

- Aleksic, B. (1999). Sources d'Héraclite chez Descartes. En *Revue de philosophie ancienne*, 17(2), 91-108.
- Gilson, E. (1920). Météores cartésiens et Météores scolastiques. En *Revue néo-scholastique de philosophie* lien Année, 22(88), 358-384.
- Capítulos,
- Gori, G. (2003). Montaigne, Descartes e le vicissitudini dell'eraclitismo. En M. Spallanzani (ed.), *Lecture cartesiane* (pp.17-45). Bologna: Clueb.
- Henry, P. (1992). Montaigne and Heraclitus: Pattern and Flux, Continuity and Change in "Du repentir". En *Montaigne Studies*, 4 Vols., IV, n° 1-2, (pp. 7-18). Chigago: Hestia Press.
- Naya, E. (2004). Sextus à Genève: la Réforme du doute. En *Libertinage, et Philosophie au XVIIe siècle*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.