Artículos

https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.20236

ALBERT CAMUS Y LA FILOSOFÍA ANTIGUA

EL CASO DE HERÁCLITO Y LA INFLUENCIA EN SU ÉTICA

ALBERT CAMUS AND ANCIENT PHILOSOPHY

The case of Heraclitus and the influence on his ethics

ALBERT CAMUS E A FILOSOFIA ANTIGA

O caso de Heráclito e a influência em sua ética

Víctor Hugo Vásquez Gómez
(Universidad del Valle, Colômbia)
victor.vasquez@correounivalle.edu.co

Recibido: 03/03/2025
Aprobado: 30/08/2025

RESUMEN

El presente artículo de investigación tiene como propósito determinar la influencia de Heráclito de Éfeso en la idea ética camusiana de *límite*. A pesar de que en su obra Camus retoma algunos fragmentos de Heráclito para vincularlos a sus reflexiones sobre las tensiones entre la desmesura y la mesura del hombre moderno, los estudios críticos sobre esta relación son escasos. Se sostiene entonces que esa apropiación del pensamiento de Heráclito fue fundamental para la constitución de una ética del equilibrio de cara a la escisión y a la crisis que identificó en el hombre y la sociedad de su tiempo. En ese sentido, se procede, primero, explicando los fragmentos de Heráclito que versan sobre el *lógos* y los contrarios, recurriendo a los aportes teóricos de Guthrie (1984), Bernabé (2010) y Hülsz (2021). Luego, se realiza un rastreo en las ediciones francesas y españolas de las obras en que Camus menciona a Heráclito, para provocar una comprensión de las convergencias y divergencias entre ambos. Los resultados sugieren que Camus busca filosóficamente una manera de confrontar una *húbris* que, en tanto que enfermedad del espíritu, conduce al nihilismo. La *harmonía* de Heráclito le asiste en esa confrontación.

Palabras clave: Heráclito. Camus. límite. opuestos. equilibrio.

ABSTRACT

The purpose of this research article is to determine the influence of Heraclitus of Ephesus on Camus's ethical idea of limits. Although Camus takes up some fragments of Heraclitus in his work to link them to his reflections on the tensions between the excess and moderation of modern man, critical studies on this relationship are scarce. It is argued then that this appropriation of Heraclitus's thought was fundamental to the constitution of an ethics of balance in the face of the schism and crisis that he identified in the man and society of his time. In this sense, we proceed, first, by explaining the fragments of Heraclitus that deal with

logos and contraries, resorting to the theoretical contributions of Guthrie (1984), Bernabé (2010) and Hülsz (2021). A review is then conducted of the French and Spanish editions of the works in which Camus mentions Heraclitus, in order to elicit an understanding of the convergences and divergences between the two. The results suggest that Camus philosophically seeks a way to confront a *húbris* that, as a disease of the spirit, leads to nihilism. Heraclitus's harmony assists him in this confrontation.

Keywords: Heraclitus. Camus. limit. opposites. equilibrium.

RESUMO

O objetivo deste artigo de pesquisa é determinar a influência de Heráclito de Éfeso na ideia ética de limites de Camus. Embora Camus retome alguns fragmentos de Heráclito em sua obra para vinculá-los às suas reflexões sobre as tensões entre o excesso e a moderação do homem moderno, estudos críticos sobre essa relação são escassos. Argumenta-se então que essa apropriação do pensamento de Heráclito foi fundamental para a constituição de uma ética do equilíbrio diante do cisma e da crise que ele identificou no homem e na sociedade de seu tempo. Nesse sentido, procede-se, primeiramente, à explicitação dos fragmentos de Heráclito que tratam de logos e contrários, recorrendo aos aportes teóricos de Guthrie (1984), Bernabé (2010) e Hülsz (2021). Em seguida, é realizada uma revisão das edições francesa e espanhola das obras em que Camus menciona Heráclito, a fim de suscitar uma compreensão das convergências e divergências entre ambos. Os resultados sugerem que Camus busca filosoficamente uma maneira de confrontar uma *húbris* que, como doença do espírito, leva ao niilismo. A harmonia de Heráclito o auxilia nesse confronto.

Palavras-chave: Heraclito. Camus. limite. contrários. equilíbrio.

Introducción

> Camus quiere probar que los griegos, por oposición a nuestro mundo moderno, han mantenido siempre la medida y la invocación a la naturaleza. Apolo es la mesura. Es también el equilibrio, la belleza, la armonía. Pero Apolo no se contempla sin Dionysos. Porque si en el mundo sólo descubrimos caos, la unidad de lo contradictorio no se logra sino en la lucha. Ese combate es tragedia. Apolo y Dionysos son fuerzas complementarias que se enfrentan. Nietzsche lo supo cómo Heráclito; también Camus. (Zárate, 1998, p. 74).

El punto de partida de esta investigación es la pregunta por ¿desde qué perspectiva, en la obra de Albert Camus, podría pensarse una posible *subsanación* de la conciencia escindida, *híbrica* y patológica del hombre moderno, marcada por la pérdida de los límites éticos y el olvido de la belleza? Y ligado a esto ¿influyó el pensamiento de Heráclito en la concepción ética de Camus? De lo anterior, derivan como objetivos: determinar la influencia de Heráclito en la idea ética camusiana de *límite* y comprender la manera como dicho *límite* contribuye a pensar una alternativa de *equilibrio* frente a la desmesura humana. Se plantea a modo de hipótesis que Camus "regresa" al mundo antiguo no solo como inspiración, sino movido por una nostalgia de unidad; unidad que representa como búsqueda de un equilibrio -*harmonía*- del hombre en relación a sí mismo y del sí mismo con relación al mundo. En ese sentido, tras un *retorno* a los griegos, en este artículo se sostiene que en él la constitución de una idea ética de *límite* tiene una notable influencia de Heráclito, en especial, de la teoría de la lucha (πόλεμος) de contrarios; y que ese equilibrio lo reclama a partir de la identificación de oposiciones: esa *dialéctica* camusiana ha sido influida por el pensador de Éfeso. Una justificación para resaltar es que este aspecto ha tenido un escaso tratamiento por parte de la crítica especializada[1].

[1] Sobre la relación Camus-Heráclito no existen antecedentes de estudios como tal, aunque sí se ha explorado de diversas maneras la influencia de los griegos en su pensamiento. Relacionamos algunos: Archambault (1972), Bousquet (1977), Mattei (2009), Papamalamis (1964), Rufat (2002), Ward (1990), Vives (1973).

Metodológicamente, la investigación tuvo un enfoque cualitativo, el método fue deductivo por cuanto se asumió una perspectiva teórica como la de Heráclito para auscultar a Camus y el tipo de investigación fue crítico-hermenéutica. Para el proceso documental se usaron bases de datos especializadas como Scielo, Redalyc, Scopus, además de bibliografía crítica sobre Camus y otros textos de apoyo sobre filosofía antigua; luego se registraron y organizaron las fuentes halladas en una matriz en Excel de elaboración propia. Con relación al procedimiento y propendiendo por una comprensión de la manera como se presenta la influencia de Heráclito en el *êthos* camusiano, se optó por explicar inicialmente los fragmentos heraclíteos que versan sobre los contrarios apoyándonos en los comentarios de especialistas como Guthrie (1984), Bernabé (2010), H*ü*lsz (2021). A continuación, se realizó un rastreo en las ediciones francesas y españolas de los momentos en que Camus retoma a Heráclito de manera explícita. Posteriormente, se interpretó el lugar del pensamiento de Heráclito en la obra camusiana. El resultado de esta interpretación es que la fundamentación de una idea camusiana de *límite* como respuesta a la crítica de la desmesura y la pérdida del sentido de la belleza del hombre moderno es estimulada gracias a la influencia que tuvo el filósofo de Éfeso en su pensamiento y que, en el fondo, lo que reclama Camus es una *ética* del equilibrio, vale decir de un retorno a la una unidad, entre las cosas del mundo y las cosas humanas.

Λόγος y πόλεμος: aproximación a la idea de *harmonía* en Heráclito[2]

Los especialistas coinciden en que el λόγος (*lógos*) se configura como el fundamento del pensamiento de Heráclito, pero se distancian a menudo en la interpretación. Para Kirk y Raven (2014), por ejemplo, *lógos* sugiere una *fórmula unificadora* o plan estructural de todas las cosas, tanto en lo particular como en lo general. Para Gigon (citado por Moulines, 1972) con *lógos* quiere Heráclito denominar "su propio discurso", su propio escrito, al tiempo que poner en evidencia que solo su *lógos* es la clave para acceder a la comprensión de la realidad. Mientras que para Hülsz (2011), *lógos* entendido como ley y lenguaje del cosmos es lo que descubre la *phúsis* de todas las cosas (cosmo-logía); y enfatizando en las humanas, también es una filosofía del hombre (antropo-logía).

Podría tratarse de un aspecto que determina y posibilita todo lo que acontece: "[…] Pues sucediendo todas las cosas según este *lógos*" (DK 1). No obstante, *lógos* es una noción *polisémica* dado que no solo refiere a lo que hay de *eventual* en la realidad, sino a un *lenguaje común* a todo y también es un principio *ordenador*: "[…] Pero aun siendo el *lógos* común, los más viven como si tuvieran su pensamiento privado. Y éste no es sino una explicación del modo de organización del todo." (DK 2). Ahora, que sea *común* no implica que sea reconocible por todos los hombres; el mismo Heráclito advierte que el *lógos* es algo que la mayoría no comprende por sí mismos ni siquiera tras haberlo escuchado, y para ilustrarlo establece una analogía entre el sueño y la vigilia "[…] A los demás hombres, en cambio, les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, igual que cuantas descuidan dormidos." (DK 1).

Bernabé (2010) afirma que en el fragmento 1 *lógos* puede entenderse, en su amplitud, como el proemio de la obra en donde se establece la temática general; de ahí que dentro de la diversidad de sentidos, *lógos* también adquiere esta significación: "cosa que se dice, relato, discurso" (p. 117). "Acontecimiento", "ordenación", "cosa que se dice en tanto que común": ¿cómo concebir entonces este *lógos* en el contexto de Heráclito? En esta cuestión reside una serie de dificultades de interpretación, primero, por la forma aforística en que habría escrito su obra presuntamente titulada "*Peri physeos*" (*Sobre la naturaleza*), además del estado fragmentario en que nos ha llegado; y segundo porque la noción de *lógos* no es unívoca sino polisémica, por no decir ambigua.

Guthrie (1984) ha propuesto un grupo de significaciones posibles, advirtiendo que dicha noción tiene alrededor de once sentidos vigentes en ese contexto. Recogemos algunos de esos sentidos: i.) Todo lo que se dice; ii.) Conversación con uno mismo; iii.) Causa, razón o argumento; iv.) Medida, plenitud o

[2] Para esta explicación de los fragmentos de Heráclito usamos la traducción más reciente de Enrique H*ü*lsz Piccone (2021): "*De Heráclito. Discurso acerca de la naturaleza (fragmentos)*". La numeración de los fragmentos corresponde a las ediciones de Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 22).

mesura; v.) Correspondencia, relación, proporción; vi.) Principio general o norma; vii.) La facultad de la razón (pp. 396-397).

Más allá de concebir *lógos* como "aquello que se dice de palabra o por escrito" (un sentido que claramente se asocia con una dimensión lingüística), es pertinente retomar esa significación con la que el filósofo designa "el lenguaje mismo", a menudo llamado por él *lo común*: "Quienes hablan con entendimiento deben fortalecerse con lo que es común a todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún" (DK 114). Lenguaje que desborda lo propiamente humano y deja abierta la posibilidad de equiparar *lo común* con una suerte de regla universal, con una ley o principio que está presente en todo el conglomerado de lo real: lenguaje común que podría ser tanto lo inteligible como lo ininteligible, tanto lo simple como lo complejo, tanto las cosas divinas, las humanas y las físicas. En esa dirección, es plausible integrar a las anteriores una significación que no las contradice, i.e., pensar *lógos* como *razón universal* precisamente porque es "lenguaje común a todo(s)"; y porque esta "razón" conduciría a considerar una triple relación lingüística, lógica y ontológica del *cosmos*.

No obstante, al ser este *lógos* un principio constitutivo de las cosas, a Heráclito le resulta paradójico que los hombres no logren percibirlo. Paradoja del hombre que *cree* conocer sin conocer realmente. Hay aquí, vía *lógos*, una crítica heraclítea al hombre que miente porque descuida lo universal para habitar tan solo en lo particular; crítica precursora de un aspecto recurrente en las escuelas posteriores que opondrán la opinión (*dóxa*) al verdadero conocimiento (*epistéme*). En consecuencia, el *lógos*, puede ser aprehendido siempre y cuando se haga caso a los sentidos y se tenga el espíritu dispuesto a comprender su linguaje: "Quien no espera, no encontrará lo inesperado, pues es difícil de hallar y de entender." (DK 18). Reconocer el *lógos* exige disposición, entrenamiento, sabiduría, en especial porque para Heráclito: "La naturaleza suele estar oculta" (DK 123). Naturaleza, por lo tanto, concebida en esa triple significación del *lógos*: lenguaje, ley, estructura (oculta).

Al lado del *lógos*, principio racional y estructural del mundo (y del hombre), y del *fuego*, principio material (Guthrie, 1984, p. 407), los *opuestos* sería un tercer aspecto fundamental en la filosofía de la naturaleza de Heráclito y que nos sirve para pensar la postura de Camus. La teoría de los opuestos más que representar una relación dialéctica entre todo aquello que es contrario, funda en sentido estricto la *unidad* del mundo, siendo así una respuesta al problema de lo uno y lo múltiple (Gigon, 1995, p. 239). Y habría que hacer este énfasis: que esta unidad bien podría concebirse en tanto que *harmonía* (Cf. DK 8; 10; 30; 50; 51; 54; 57; 60; 61). Pero para que pueda producirse esta unidad es necesario que exista una correspondencia entre la lucha, i.e., el *pólemos*, y el *lógos* como ley y medida: "La armonía es siempre el producto de los contrarios, por ello, el hecho básico del mundo natural es la lucha." (Guthrie, 1984, p. 410)

En efecto, πόλεμος es una noción griega que puede ser concebida en general como guerra, combate, choque, lucha, batalla y llega a ser por extensión la actitud propia del guerrero homérico -πόλεμιστης- (Pabón, 2002, p. 488). Liddell y Scott (1996, p. 1432) traducen πόλεμος por *war, battle, figth* y refieren unas primeras apariciones prefilosóficas en *Ilíada* I, 61; I, 226. Otro sentido en el que hacen hincapié es que *pólemos* es una suerte de personificación, como aparece en el fragmento 53 de Heráclito en la ordenación de Diels y Kranz y en el 29 según Markovich: "La guerra de todos es padre, de todos rey; (…)". En cierta forma, se dibujan aquí dos perspectivas: una visión cosmológica y una ontológica.

La teoría de los opuestos sostiene que todo lo que existe, la realidad cósmica-natural, se caracteriza por estar siempre en conflicto, es decir, en lucha constante; y esta lucha es la que otorga *harmonía* a las cosas, de lo contrario el mundo perecería porque se inclinaría indefinidamente hacia una sola cosa *desbordándose*. El famoso fragmento del arco y la lira podrían servir de ejemplo: "No comprenden cómo, difiriendo, conviene consigo mismo: armonía de direcciones opuestas, como la del arco y la lira" (DK 51). Al respecto cabría esta interpretación: que en el arco se presenta una tensión, una pugna, entre la madera y la cuerda; la madera tiende a volver a su posición original pero la cuerda la mantiene en tensión impidiendo que lo logre. Lo peculiar en este ejemplo del arco es que Heráclito afirma que lo importante es la *harmonía* que se mantiene, es decir, la cuerda sostiene ambos lados de la madera, y no obstante, subyace una tensión que es clave para que cumpla la función de cazar o matar. En cuanto a la

lira también existe una tensión, cuya *harmonía* alude a la función de producir un sonido armonioso, único, bello. Aquí, la oposición entre partes "disímiles" es lo que podríamos concebir como constitutiva de la idea de belleza heraclítea, no solo como un orden resultante de dos cosas que se repelen, sino como un equilibrio.

A propósito de la relación *harmonía – pólemos*, Aristóteles (1985) afirma: "Heráclito dice que lo opuesto es lo útil; que la armonía más hermosa procede de elementos diferentes, y que todo nace de la discordia." (1155 b 4; DK 8). De ahí que sea oportuno precisar que no todos los contrarios son iguales, sino que existen diferencias cualitativas. Próximo a ese sentido, Bernabé (2010, p. 123) destaca, valiéndose de la ordenación de los fragmentos según Marcovich, que los contrarios pueden entenderse en tres clases o niveles: en el primer grupo (fr. 32-34) son contrarios que son uno porque se encuentran en un mismo objeto; el segundo grupo (fr. 35-40), son contrarios que constituyen objetivamente una unidad, pero que su diferenciación depende del punto de vista del observador. En el tercer grupo (fr. 41-48), se hallan los contrarios que son uno por su mutua convertibilidad, porque uno se convierte en otro.

En síntesis, el *pólemos* no consiste en una lucha en la que se presenta uno solo de los contrarios y después el otro, sino que ambos se están enfrentando constantemente y los dos se están dando a la vez. También, que el *pólemos* tiene grados y tensiones según sean los elementos que se enfrenten: la realidad material -física- tiene sus propias leyes y tensiones, al igual que la realidad lingüística, la teológica, la social y la antropológica. Si esto no ocurriera así, la vida perecería, porque se inclinaría, se desbordaría hacia uno de los contrarios y perdería por tanto el equilibrio, entiéndase, la *unidad*.

Por lo tanto, la *harmonía* resultante de la lucha de opuestos no debe entenderse como representación de la inmovilidad, de una *estaticidad* del mundo, sino lo otro: la imagen misma del devenir, del cambio. Si algún aspecto de la realidad se desborda, es decir, si se inclina sin medida ni orden hacia sí misma, se produce estancamiento porque se abandona la lucha, el combate, no permitiendo el devenir, el cual se genera de esa tensión dinámica. En suma, la lucha aquí no es negativa, sino positiva, porque es creadora, porque atiende a la realidad total y no a una parte de ella. Es como si las múltiples tensiones presentes en el *cosmos* tomaran en consideración siempre la que es propicia a su medida y a su naturaleza, por eso Heráclito se expresa a la manera de "parejas" de contrarios como día-noche, salud-enfermedad, riqueza-pobreza, humedad-sequedad, sabiduría-ignorancia. Entender esto conduce, por extensión, a una cierta idea de la justicia en Heráclito; justicia que representa míticamente en la figura de las Erinias, esas divinidades oriundas del sol que castigan y actúan frente a aquello y a quiénes niegan la *harmonía* y el devenir debido a la pérdida de la medida y de la ley que representa el *lógos*. Con estas precisiones conceptuales, pasamos ahora a examinar las formas en que Heráclito es referido por Camus junto con sus implicaciones éticas.

Tres fragmentos de Heráclito en *L'Exil d'Hélène*

En *L'exil d'Hélène* (2008), ensayo corto escrito en 1948, Camus menciona a Heráclito en tres oportunidades. El contexto general de esas referencias, y desde el cual es preciso entenderlas, es una exaltación de la belleza griega que, a juicio de Camus, *el hombre de las luces* ha negado. En otras palabras, crítica al abandono de la belleza por parte de la Europa moderna que, hija de la desmesura, ha cultivado la fealdad en nombre de una razón abarcadora y sin límites. Este hecho señala su distancia con relación a la cultura griega.

El nombre -de impronta griega- que usa Camus para metaforizar el ideal de belleza es *Helena*; y la antepone a la *húbris* moderna que rinde tributo al poder, a la violencia, al totalitarismo, en definitiva, a la desmesura que niega toda sensibilidad y pensamiento de los límites

> Nous avons exilé la beauté, les Grecs ont pris les armes pour elle. Première différence, mais qui vient de loin. La pensée grecque s'est toujours retranchée sur l'idée de limite. Elle n'a rien poussé à bout, ni le sacré, ni la raison, parce qu'elle n'a rien nié, ni le sacré ni la raison. Elle a fait la part de tout, équilibrant l'ombre par la lumière. Notre Europe, au contraire, lancée à la conquête de la totalité, est fille de la démesure. (2008, p. 597).

A juicio suyo, ya no se lucha por la belleza ni se edifica la vida en función de los límites. Debido a esto, Camus alude al abandono, al retroceso cultural y moral de esos límites *éternelles* que los antiguos griegos habían advertido y que el hombre de su tiempo desdeña. Y como resultado de ese exilio del límite que es al mismo tiempo el exilio de la belleza, el pensador francés identifica la huella del castigo divino en la condición humana que vive Europa, y por extensión, Occidente. Castigo que él simboliza con las figuras míticas de las Erinias y Némesis, castigadoras y dadoras de justicia. Lo que se deriva, pues, de este ensayar la belleza es una exhortación: volver a recobrar ese equilibrio moral y estético que antaño nos servía de fundamento, recuperar el sentido de la belleza y de la naturaleza encarnada en la figura de Helena.

Es en dicho contexto cuando emerge la primera mención a Heráclito: "À l'aurore de la pensée grecque, Héraclite imaginait déjà que la justice pose des bornes à l'univers physique lui-même. « Le soleil n'outrepassera pas ses bornes, sinon les Érinnyes qui gardent la justice sauront le découvrir »" (2008, p. 598). Se trata inicialmente de una cuestión retórica. Camus cita como autoridad a Heráclito para acentuar en el lector el efecto persuasivo sobre el sentido griego de la justicia y hacer cohesión con su discusión sobre la desmesura moderna. Sin embargo, y a pesar de las comillas, no aparece referida ni la fuente de la traducción ni tampoco menciona que ha sido una traducción directa suya del fragmento B94 heraclíteo, si es que habría tenido a la mano la ordenación canónica de los fragmentos presocráticos de Diels-Kranz publicada por vez primera en 1903 o la traducción de Y. Battistini. ¿De dónde habría podido leer Camus a Heráclito? Sabemos que habría podido leer a filólogos y helenistas como S. Weil, M. Heidegger, F. Nietzsche, E. Gilson y E. Bréhier (Vezin, 2014), mas es una compleja pregunta que ha de quedar por el momento abierta.

Un segundo aspecto es la comprensión camusiana de ese fragmento. Interpreta que Heráclito piensa en una correlación entre el universo físico representado en la naturaleza solar y el universo moral representado en la idea de justicia. Aquí, tanto el sol, aspecto material, como la justicia, aspecto moral, se equiparan con la idea de los *bornes* (los límites o los extremos) o la mesura. De ello se deriva que la idea de lo justo ha de contener la idea de límite, porque no puede haber justicia habiendo perdido la demarcación que proveen los extremos, las márgenes, las líneas que dividen una cosa de otra. Todo pensamiento, toda actitud, toda acción y elección humana se constituye en injusta si se inclina hacia lo que no expresa el límite y que en Heráclito sería la medida <*metron*>. Porque sin límites nada hay definido, todo acontece mezclado sin diferenciación: no podríamos identificar lo bello de lo feo, lo bueno de lo malo, lo natural de lo convencional; sin límite solo habría aperturas indefinidas de lo real y el hombre no podría vivir ni consigo mismo ni con los otros en lo indeterminado. El castigo de Némesis sería aquí expresado en términos de violencia, muerte, sin sentido. Reclama Camus en este ensayo que se haya perdido el sentimiento de lo bello; aunque también exhorta a la posibilidad de recobrar el límite mediante la belleza (Blanco, 2025).

Existe un tercer tópico a resaltar en este uso del fragmento de Heráclito, y es el "uso anacrónico" que promueve Camus, considerando que ni él ni su contexto son griegos. Específicamente, ¿las nociones de justicia y de límite griegas han de ser las mismas en el contexto de la Europa de la primera mitad del siglo XX? No obstante, juzgamos que ese anacronismo podría justificarse desde una perspectiva hermenéutica, si es que nos es permitido conjeturar la utilización de algún método en Camus para este tipo de conexiones clásicas – modernas (Cassagne, 1980). De todas formas, no acoge Camus aquí una visión cristiana de la justicia ni del pecado, tampoco alude a una justicia en dirección a la ley positiva propia del derecho moderno, sino que recurre a la moral pagana de los límites (Vargas Llosa, 1976) para pensar a la distancia su propio presente. El *múthos* de Helena y los fragmentos presocráticos de Heráclito han sido sin lugar a dudas apropiados por Camus en el intento por sostener su visión del hombre. Pero no se observa en él la intención de equiparar ambos momentos de la historia.

La segunda mención a Heráclito se encuentra líneas más abajo: "Un fragment attribué au même Héraclite énonce simplement : « Présomption, régression du progrès. » Et, bien des siècles après l'Ephésien, Socrate, devant la menace d'une condamnation à mort, ne se reconnaissait nulle autre supériorité que

celle-ci : ce qu'il ignorait, il ne croyait pas le savoir." (2008, p. 598). Se trata del fragmento DK 131[3]. Esta referencia conduce a varias posturas. La primera es la presunción del conocimiento que se opone al conocimiento verdadero, es decir, la clásica oposición entre *dóxa* y *epistéme*. De hecho, este fragmento hace parte de aquellos que critican la desmesura humana en relación a los saberes, por ejemplo: "<A la opinión> la llamó [Heráclito] <enfermedad sagrada>" (DK, 46) "No hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más importantes" (DK, 47), "La mucha erudición no enseña entendimiento. Pues se lo hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y, a su turno, a Jenófanes y Hecateo" (DK, 40). Del uso que otorga Camus a este fragmento en *L'exil d'Hélène*, se deriva una conexión entre Heráclito y Sócrates desde la perspectiva de la actitud frente al saber. Camus ve que en ambos filósofos existe una prevención sobre el hecho de afirmar certezas o absolutos sin antes examinar las cosas: "Me investigué a mí mismo" dice Heráclito (DK 101); "Una vida sin examen no merece ser vivida" dice Sócrates (Platón, *Apol*. 38a). Camus tiene clara la diferencia entre opinión y conocimiento que hereda de la filosofía presocrática y socrática. Y exacerba esta oposición en su diagnóstico de una modernidad que establece el *polymathía* como semblanza del éxito: "¡Saber es poder!". Mas ese poder se ha vuelto contra el hombre mismo, olvidándose el valor de la conciencia de ignorancia como principio de apertura al conocimiento. Por eso la *presunción* no conduce al progreso del hombre, menos si se considera la crisis de valores y las guerras en tiempos de Camus. El punto es que para él la ciencia no lo es todo y por eso reconoce su honda crisis en el famoso apartado de *El Mito de Sísifo* titulado *Los muros absurdos* (2006, p. 221).

En el fondo, la crítica de Camus conduce a no legitimar esa vanagloria en lo que se cree saber para poder pensar el progreso de la cultura en términos de belleza y moralidad. Es así como el absurdo adquiere un valor positivo al enseñar la inanidad de las certezas absolutas y que en muchos momentos han sido motores de la barbarie. Por lo tanto, se entiende que Camus identifique al hombre moderno como un ser *hýbrico* que no reconoce esa superioridad de la que habla Sócrates: creer saber lo que se ignora es un tipo fealdad en el plano epistémico y ético. Heráclito resuena en Camus en esta crítica al saber, pero reconociendo algo que es común a ambos, que lo propio del hombre es el *lógos*, razón y lenguaje que puede hacernos recobrar el equilibrio de Helena.

El tercer pasaje que hemos identificado se corresponde directamente con la desmesura: "La démesure est un incendie, selon Héraclite. L'incendie gagne, Nietzsche est dépassé. Ce n'est plus à coups de marteau que l'Europe philosophe, mais à coups de canon." (2008, p. 599). Se trata de una paráfrasis del fragmento 43 en la ordenación de Diels y Kranz: "Y también dijo [Heráclito]: A la desmesura hay que apagarla más que a un incendio" (Hülsz, 2021, p. 81). De nuevo alude a la relación desmesura – incendio, porque aquello que ha perdido el límite se quema, se consume, se muere, es castigado. Se entiende por oposición que aquello que conserve la mesura, permanece: apagar la desmesura es posible con acciones contrarias que no impidan el equilibrio. Y a continuación introduce a Nietzsche, que nosotros interpretamos del siguiente modo: si el incendio como castigo es producto de la desmesura, del desbalance, entonces no hay posibilidad de un *arte trágico,* en virtud de que la desmesura se constituye como negación de la unidad, generada gracias al equilibrio de las potencias apolíneas y dionisiacas que, al sincretizarse, hacen posible el surgimiento de lo trágico. A través de este fragmento de Heráclito, Camus se identifica con la unidad estética nietzscheana. En otras palabras, si para Nietzsche la tragedia se origina con la conjunción de lo apolíneo y lo dionisiaco, es decir, del *pacto* resultante entre las potencias divinas que simbolizan la lucidez de las formas y del sueño con los instintos naturales de la vida y la embriaguez, entonces el triunfo de la desmesura, i.e., de la pérdida del límite, de la medida, expresada en el arte y la filosofía, niega ese equilibrio de lo trágico.

> La Méditerranée a son tragique solaire qui n'est pas celui des brumes. Certains soirs, sur la mer, au pied des montagnes, la nuit tombe sur la courbe parfaite d'une petite baie et, des eaux silencieuses, monte alors une plénitude angoissée. On peut comprendre en ces lieux que si les Grecs ont touché au désespoir, c'est toujours à travers la beauté, et ce qu'elle a d'oppressant. Dans ce malheur doré, la tragédie culmine. Notre temps, au contraire, a nourri son désespoir dans la laideur et dans les convulsions (2008, p. 597)

[3] Se trata de un fragmento clasificado como "dudoso" según Diels-Kranz y Camus lo sabe porque escribe "attribué". Recogemos la traducción española de Mondolfo (2007): "Decía Heráclito que la excesiva estimación de sí mismo es obstáculo al progreso". El fragmento no se halla en la edición de Hülsz.

He aquí ese *paisaje solar* en sintonía con la naturaleza trágica del Mediterráneo tan caro a Camus. Pero que contiene también su revés, *des brumes*, la oscuridad. El equilibrio no supone afirmar únicamente la lucidez, sino también la ignorancia que participa de la unidad. De ahí que de nuevo Heráclito sea apropiado en la perspectiva de los contrarios. Se sugiere que un exceso de lucidez conduce a la desmesura del mismo modo que la afirmación de las brumas, de las potencias nocturnas condensadas en lo dionisiaco. En realidad, siguiendo a Nietzsche, Camus advierte que Europa no ha de filosofar ya a costa de martillazos, sino de cañones. Es decir, ausencia de un filosofar crítico en favor de una imposición de la fuerza, la violencia y la fealdad; negación de la libertad, el conocimiento y el arte.

En síntesis, Camus en *L'Exil d'Hélène* recurre a Heráclito en dos direcciones esenciales. Una, señalando la idea de límite, de armonía resultante de la tensión, la lucha, entre contrarios. Lectura desde la cual reflexiona sobre la condición del hombre moderno que ha exiliado la belleza: una suerte de rememoración o nostalgia del *kalosaghatos* griego. La otra, el tema de la presunción de conocimiento del hombre moderno y sus excesos; hombre al que invita a reconocer el *lógos* heraclíteo y el gesto socrático: afirmar la propia ignorancia y la medida para afirmar la vida, la belleza en el equilibrio.

Dos fragmentos de Heráclito en *L'homme révolté*

Se examinan a continuación dos pasajes de *L'homme révolté* (2008), el primero del capítulo II "La révolte métaphysique" específicamente en el apartado "Nietzsche et le nihilisme" (2008, p. 123) y el segundo del capítulo V titulado "La Pensée de midi", del apartado *Mesure et démesure* (2008, p. 315). Considerando como marco general de este ensayo lo que sería una reflexión filosófica sobre el sentido de la *révolté*, el tema central de los pasajes que se comentarán son respectivamente la actitud frente al devenir y la significación que tiene la mesura y la desmesura en el pensamiento de *L'homme révolté*. Los textos son

> Nietzsche retourne alors aux origines de la pensée, aux présocratiques. Ces derniers supprimaient les causes finales pour laisser intacte l'éternité du principe qu'ils imaginaient. Seule est éternelle la force qui n'a pas de but, le « jeu » d'Héraclite. Tout l'effort de Nietzsche est de démontrer la présence de la loi dans le devenir et du jeu dans la nécessité : « L'enfant c'est l'innocence et l'oubli, un recommencement, un jeu, une roue qui roule d'elle-même, un premier mouvement, le don sacré de dire oui. » (2008, p. 123)

> La dialectique historique, par exemple, ne fuit pas indéfiniment vers une valeur ignorée. Elle tourne autour de la limite, première valeur. Héraclite, inventeur du devenir, donnait cependant une borne à cet écoulement perpétuel. Cette limite était symbolisée par Némésis, déesse de la mesure, fatale aux démesurés. Une réflexion qui voudrait tenir compte des contradictions contemporaines de la révolte devrait demander à cette déesse son inspiration. (2008, p. 315)

El primer pasaje que refiere el "juego del devenir" en Nietzsche, Camus lo reconoce vinculado a Heráclito. Se establece así una suerte de tríada Nietzsche-Heráclito-Camus en función de pensar el carácter de la rebeldía metafísica. En principio, podría tratarse del fragmento DK 52: "Tiempo es un niño que juega, moviendo fichas. De un niño es el poder regio" (Hülsz, 2021, p. 87). Si esto es posible, la figura del "niño", tratándose del tiempo, conduce a las ideas de ingenuidad, de impredecibilidad y espontaneidad: en fondo el tiempo puede hacer posible o no el movimiento de lo que existe, es decir, las fichas; y las fichas son los fenómenos y los entes, de forma tal que el poder del tiempo es determinar el devenir gracias al cual todo acontece reiteradamente.

Para entender la inclusión de este fragmento y su función en la rebeldía, es pertinente indicar que Camus viene comentando la unidad ontológica entre el hombre y el mundo. Interpreta que para Nietzsche los fenómenos hacen parte de la *necesidad* no de la *contingencia*, de modo que cuando esta *necesidad* se manifiesta no supone la coacción para el ser del hombre. Simplemente el hombre se adhiere a esta determinación que la necesidad le impone y eso es, paradójicamente, la libertad. Ya la pregunta no será ¿libre de qué? sino ¿libre para qué? en tanto en cuanto el hombre representa un lugar y un espectro de disposiciones dentro de la unidad del cosmos. Así, Nietzsche reconoce la tensión inherente a esta voluntad del ser y del devenir de los fenómenos. Si no existiera esta tensión, entonces el individuo se hunde, se pierde, se corrompe. De esto retoma Camus la idea según la cual toda rebeldía implicaría que

"(…) l'homme revendiquait son être prope disparaît dans la soumission absolue de l'individu au devenir. L'*amor fati* remplace ce qui était un *odium fati*" (2008, p. 123). Lo anterior conduciría a pensar que el hombre no puede eludir el devenir eterno que juega con su voluntad, i.e., es la tensión ineludible entre la parte y el todo que participan en el movimiento y el cambio incesante de la vida. Esta idea, dice Camus, la apropia Nietzsche en su retorno a los griegos. Y es en esa dirección como funge el fragmento de Heráclito.

Si Camus ilustra el concepto de eternidad es porque en el fragmento de Heráclito que asocia a Nietzsche el término que se utiliza para Tiempo es Αἰὼν. De manera que demostrar *el juego de la necesidad* equivale, en otras palabras, a plantear que para Nietzsche el devenir es lo necesario y no lo contingente; que hay una ley universal que mantiene unido al ser individual con el ser cósmico. Tal y como *el rio* de Heráclito en el que todo fluye, la rebeldía responde a la ley -unidad- de todo lo que deviene y que ese transcurrir acontece en forma de juego, todo ello configurando un retorno constante, i.e., evitando la escisión del mundo y del ser. Así cobra sentido la expresión: "Seule est éternelle la force qui n'a pas de but, le « jeu » d'Héraclite.". Por lo tanto, toda rebeldía metafísica participa de lo divino, pero al interior del entramado que supone el juego dialéctico de la afirmación y la negación, es decir, se niega la divinidad y se rechaza, aunque ésta no desaparezca; nunca la elimina en tanto que es punto de referente para la negación. El juego del devenir eterno consiste en la posibilidad de afirmar otras voluntades. Por eso escribe Camus: "Pour participer de sa divinité, il suffit de dire oui. « Ne plus prier, bénir », et la terre se couvrira d'hommes dieux. Dire oui au monde, le répéter, c'est à la fois recréer le monde et soi-même, c'est devenir le grand artiste, le créateur." (2008, p. 123).

Ahora bien, en el segundo pasaje relacionado en *Mesure et démesure* (2008, p. 315) Camus identifica el siguiente problema: que históricamente el pensamiento y la acción del hombre revolucionario se ha fundamentado en el nihilismo, es decir, en la negación de la vida y de valores esenciales como la libertad y la justicia, lo que se traduce precisamente en un desconocimiento de unos límites que le ha impulsado a obrar sin medida. Frente a esto, la postura de Camus es que, en oposición a aquel nihilismo revolucionario, *L'homme révolté* descubre, es consciente, de los límites inherentes a la naturaleza humana; y que este reconocimiento de la mesura le conduce en pensamiento y acción a una afirmación de la vida, es decir, recobrar los límites es superar el nihilismo moderno. Para llevar a cabo este propósito, Camus procede: i.) explicando en qué consiste el nihilismo revolucionario buscando constantemente una diferenciación con la actitud de mesura de *L'homme révolté*; ii.) ilustrando los conceptos de mesura y desmesura en otros ámbitos de la vida humana como el conocimiento, la ciencia, la técnica, las leyes y la moral. Y es en estos ámbitos en los que se efectúa ese retorno camusiano al pensamiento clásico griego, en particular, a la teoría de los opuestos de Heráclito.

Podría suponerse que, por el título "Mesura y desmesura", lo que habrá de encontrar el lector es una reflexión de índole particularmente ética. No obstante, desde las primeras líneas, el texto adquiere un énfasis político que luego se irá decantando en otras esferas de la vida humana como el conocimiento, la ciencia, la técnica, las leyes y la moral. Es preciso decir que para Camus la mesura es equivalente al límite, i.e., su idea de mesura supone una idea de proporción o medida que, como venimos sosteniendo, es oriunda de la influencia helena. Así pues, Camus utiliza la expresión inicial de "extravío revolucionario" en forma de crítica a la ideología revolucionaria porque ésta ignora los límites de la naturaleza humana y se soporta en la violencia. Ahí opone a la revolución la rebeldía, porque ésta sí ha descubierto esos límites de la acción ética y política. Dicha ideología, Camus la concibe como decantamiento de unas vías de hecho violentas, cuyas conquistas resultan destructivas. Se reconoce una crítica a la historia sustentada en el desmedro que ha provocado las conquistas histórico-políticas lideradas por esas ideologías, las cuales han descuidado otros ámbitos inherentes a la vida humana como la naturaleza, el arte, el conocimiento, la justicia.

En consecuencia, se desprende lo que bien podría ser la tesis camusiana de este apartado: "Pour échapper à ce destin, l'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit donc se retremper aux sources de la révolte et s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites." (2008, p. 313). En otros términos, lo único que logra realmente una transformación y una afirmación de la vida humana es ese límite descubierto por la rebeldía, porque todo pensamiento y acción que exceda el límite

se niega a sí mismo: "[…] il y a en effet une mesure des choses et de l'homme" (2008, p. 313). En esta cita se reconoce una clara alusión al relativismo protagóreo que, sin recaer en un antropocentrismo (*homo mensura*), es más bien una asignación de proporcionalidad con respecto al conjunto de la realidad social e ideológica que está cuestionando: identifica una medida de las cosas y una medida de los hombres; mas no juzga que la realidad solo dependa de lo que el hombre pueda conocer y aseverar ni tampoco a la inversa, que la realidad dependa de lo que las cosas son por y en sí mismas. Si lo que quiere decir, pues, es que tanto las cosas como el hombre tienen sus propias medidas, entonces la rebeldía en este caso es una conciencia del límite entre ambos, se ubica en contravía de la desproporción ideológica de su tiempo.

En suma, que un hombre rebelde sea aquél que al tiempo niegue y afirme, significa que está en presencia del límite, sabe que su libertad depende de un movimiento que va desde aquello que lo cautiva hasta aquello que lo libera: "Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement." (2008, p. 71). En definitiva, la rebeldía descubre que el punto de soporte de la naturaleza humana consiste en entender que la realidad no depende exclusivamente de lo que él pueda llegar definir.

El siguiente aspecto por considerar en la argumentación de Camus es que a pesar de desconocer los límites que afirman la vida humana, el pensamiento nihilista y el positivista parten necesariamente de unos límites que son los del conocimiento humano: "Les quanta, la relativité jusqu'à présent, les relations d'incertitude, définissent un monde qui n'a de réalité définissable qu'à l'échelle des grandeurs moyennes qui sont les nôtres" (2008, pp. 313-314). De ahí que el conocimiento científico sea a la larga relativo y esto es necesario, dice, para poder creer, darle un sentido, a la realidad; porque al ser el conocimiento humano una aproximación, se está en una constante disposición de apertura, de deseo, de exploración. *L'homme révolté* entonces ha de asumir frente a las definiciones totalizantes erigidas por las ciencias y las ideologías -lo que él llama *magnitudes absolutas*-, una actitud de prevención para evitar negar un sentido a la realidad, dicho de otro modo, concebir un conocimiento sin límites, desbordado, equivale a no comprender que el hombre tiene medidas al igual que las cosas.

De ahí en adelante, pasa Camus a atenuar la relación entre mesura y desmesura en el ámbito de la técnica y del trabajo: "Il n'est pas jusqu'aux forces matérielles qui, dans leur marche aveugle, ne fassent surgir leur propre mesure." (2008, p. 314). Afirma que la técnica no es buena ni mala en sí misma -tampoco el trabajo- sino que lo es el uso desmesurado del hombre. El problema es la *desmesura industrial* en la que ha caído el hombre moderno. Ésta es una producción sin medida que adolece de sentido y, como tal, conduce igualmente a una negación del valor del trabajo y de la máquina. De no advertirse la urgencia de hallar una mesura en la relación hombre-máquina-producción, ello conducirá a un daño irreparable: "Ou cette valeur de limite sera servie, en tout cas, ou la démesure contemporaine ne trouvera sa règle et sa paix que dans la destruction universelle." (2008, p. 314).

Prosigue Camus advirtiendo más lugares comunes de la mesura y la desmesura humana. En el pasaje contiguo, se refiere a los límites entre lo real racional y lo irreal irracional. A decir verdad, tanto lo real como lo irreal se complementan gracias al límite que los separa pero que los une al mismo tiempo. Y esto conlleva entonces a la pregunta por la existencia en el plano ontológico: ¿se capta el ser en su esencia o en su devenir? Es justo aquí cuando retoma el debate entre Heráclito y Parménides: o el ser es uno, eterno e inmóvil o el ser es devenir, movimiento, cambio. Su resolución es que el ser es la conjugación tanto de lo fijo que siempre es y no cambia y de lo que deviene y es otro, en suma, inmutabilidad y devenir al mismo tiempo. La tensión u oposición resultante de estas cosas marca el equilibrio que otorga el límite. Concluye esta parte señalando que en ese fluir perpetuo que el hombre capta, hay que aceptar la presencia de un límite, y ese límite es la fijeza: "Ce qui devient toujours ne saurait être, il faut un commencement. L'être ne peut s'éprouver que dans le devenir, le devenir n'est rien sans l'être. Le monde n'est pas dans une pure fixité ; mais il n'est pas seulement mouvement. Il est mouvement et fixité." (2008, p. 315). Por eso es que reciben el castigo de Némesis quienes sobrepasan este principio de mesura. Precisamente aquí menciona al Efesio: "Héraclite, inventeur du devenir, donnait cependant une borne à cet écoulement perpétuel. Cette limite était symbolisée par Némésis, déesse de la mesure, fatale aux démesurés." (2008 p. 315). Los dos conceptos clave de esta mención son

el devenir y el castigo bajo la figura mítica de Némesis. En realidad, es una comparación que involucra varios posibles fragmentos de Heráclito en una sola sentencia. Camus podría estar pensando en fragmentos sobre el devenir como por ejemplo DK 12: "Para quienes entran en los mismos ríos / otras y otras aguas fluyen" (Hülsz, 2021, p. 58) o DK 49 "<En los mismos ríos [dos veces] entramos y no entramos, somos y no somos" (Hülsz, 2021, p. 85); o en fragmentos sobre los límites como DK 94 "El sol no rebasará sus medidas, dice Heráclito, si no, las Erinias, ministras de la Justicia, lo encontrarán" (Hülsz, 2021, p. 124) y en particular nos llama la atención el de Némesis que por su relación con la representación mítica de justicia retributiva -*Diké*- podría asociarse con DK 28 "La Justicia castigará a los hacedores y a los testigos de mentiras" (Hülsz, 2021, p. 70). La desmesura, en consecuencia, es algo que se castiga y que Camus busca advertir con la actitud de rebeldia; este aspecto evidencia no solo su conocimiento filosófico del mundo antiguo, sino una actitud de pensamiento que se apropia de ello para auscultar el presente.

Del examen ontológico pasa Camus al plano ético-moral. Refiere que cuando la virtud se aísla de lo real se convierte en principio de mal. Aislarse de lo real significa salirse de la vida concreta y cotidiana, es decir, negar la vida. Es que, cuando un hombre da su vida por la historia -como acontece según él con las ideologías-, significa que ha aceptado que la historia está por encima suyo, de su vida, y esto es un nihilismo porque conduciría a plantear no que la existencia precede a la esencia, sino lo que podríamos interpretar como su variante desmesurada: que la historia precede a la existencia. En esa perspectiva, Camus rechaza una comprensión -y una determinación- del hombre únicamente en el plano de acción y de pensamiento histórico; y más si se trata del hombre revolucionario que ha impugnado arriba: "L'homme enfin n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire ; ni tout à fait innocent puisqu'il la continue." (2008, p. 315). La mesura en el plano ético-moral, pues, ha de aceptar una verdad: que la virtud pura es criminal (porque es exceso) y que el criminal puro no es enteramente culpable. Ahí se demarcan unos límites que la rebeldía debe sopesar y reivindicar. Esta verdad bien podría inscribirse en el contexto de un pensamiento que se apropia de una noción de equilibrio resultante de aceptar la tensión entre elementos contrarios.

Camus cierra este apartado con un llamado ético a la alteridad que no debe rehuir del límite. Fiel al espíritu de unidad, en el que cada parte es un devenir, Camus enseña que somos individuos y somos historia: "« Nous sommes », devant l'histoire, et l'histoire doit compter avec ce « Nous sommes », qui doit, à son tour, se maintenir dans l'histoire." (2008, p. 316). Es la visión del hombre frente y en la historia. Es necesario que tanto la sociedad como los individuos comprendan este principio de mesura, porque sin esa ley, la colectividad termina imponiéndose al individuo, lo que equivale a negar la vida por los excesos que impone. Para el hombre rebelde, el *existimos*, contrario al *existo* o al *existe*, es una señal de equilibrio, armonía que, en su diagnóstico del presente, yace ausente. He ahí, aseveramos, la impronta de Heráclito.

Otras alusiones a Heráclito en Camus

De las siguientes dos menciones de Camus a Heráclito, una no la encontramos en las *Œuvres complètes* de la Pléiade y hemos tenido que conformarnos con el hallazgo en idioma español. La primera mención se asocia con una *agonía* entre lo cristiano y lo pagano. Ese interés de Camus hacia el cristianismo y el helenismo lo recalca Vezin (2014) quien declara el impacto que le generó en las vísperas de la ceremonia del Nobel de 1957, una entrevista que se publicó en el periódico *Dagens Nyheter* (2008a) que señalaba "Camus no capitulará ante el catolicismo". La polémica en aquel entonces se centró, al parecer, en una reticencia camusiana al dogma cristiano. Y Vezin (2014) cita las palabras con que Camus respondió luego al periodista:

> Tengo conciencia de lo sagrado, del misterio que hay en el hombre, y no veo por qué no iba a confesar la emoción que experimento ante Cristo y su enseñanza. Temo desgraciadamente que, en algunos ambientes, en Europa en particular, reconocer una ignorancia o admitir un límite en el conocimiento del hombre, el respeto a lo sagrado, aparezcan como debilidades. Si eso son debilidades, las asumo con fuerza […]. (p. 91).

Y para aclarar su posición sobre el cristianismo, Camus afirmó: "Tengo preocupaciones cristianas pero mi naturaleza es pagana. El sol… Me siento cómodo con la obra de los griegos, y no con las de Platón: los presocráticos, Heráclito, Empédocles, Parménides… Tengo fe en valores antiguos, aunque esté mal visto desde Hegel." (2014, p. 91). La mención a Heráclito, empero, no remite a un fragmento como tal, sino a una adhesión filosófica fundamental, es decir, Camus reafirma su interés por la moral griega anterior a Platón. Lo que observamos es que está oponiendo la inmanencia pagana a la trascendencia cristiana, privilegiando la moral de los límites que hemos venido comentando. Además, está valorando una vez más algo que fue una constante desde sus primeras obras: la voluptuosidad de la naturaleza mediterránea (Noguer, 2024).

Ante estas declaraciones de Camus, Vezin pregunta "¿Cómo una reflexión sobre estas preguntas religiosas podía conducir así a las proximidades de Heráclito, de Empédocles y de Parménides?" (2014, p. 92). Una respuesta inicial, para entender esas palabras de Camus en Estocolmo y ese retorno a los griegos, en particular a los presocráticos, se halla en una traducción de 1948 sobre *Heráclito y los filósofos presocráticos* de Yves Battistini que tuvo cierta influencia en la época; y Vezin precisa que siendo Battistini amigo de René Char, no cabe duda de que Camus lo leyó. Camus también habría tenido alguna relación con el traductor del *Poema de Parménides* y discípulo de Heidegger, Jean Beaufret. Y es de resaltar que René Char fue amigo de Beaufret. De esta manera, inicia Vezin una descripción de las conexiones intelectuales e históricas entre Camus, Char y Heidegger.

René Char y Martín Heidegger visitan Lourmarin en septiembre de 1969. Se reconoce en este hecho, un homenaje de ambos hacia Camus. Declara Vezin que el punto denominador común entre Char, Camus y Heidegger ha sido Nietzsche y eso los convierte por extensión en lectores de Heráclito: "Entender el espíritu de Grecia mejor de lo que lo hemos hecho hasta el día de hoy: hay ahí un objetivo por el que Camus y Heidegger pueden, de alguna manera, relacionarse y reunirse." (2014, p. 100).

Esta conexión entre Camus y Char nos conduce a la otra referencia a Heráclito. Esta aparece en un texto titulado « Ce soir le rideau se lève sur… René Char » que data de 1948. Se trata de un guión para un programa de radio dedicado a vida y obra del poeta, al que Camus es invitado a leer en su honor. Y es en ese encomio cuando Camus parafrasea un fragmento de Heráclito: "« La lumière sèche, dit Héraclite, crée l'âme la plus sage et la meilleure ». Nous sommes au temps des âmes humides. - L'odeur de cave qui monte des villes en ruine menace de nous recouvrir, s'attachant déjà à tout ce que crée l'Europe." (2006a, p. 764). Se trata del fragmento DK 36 que expresa la relación entre el alma y la humedad: "Es muerte para las almas devenir agua, y muerte para el agua devenir tierra, pero de la tierra nace el agua y del agua el alma" (Hülsz, 2021, p. 77). Este fragmento se corresponde con otro: "Cuando un hombre maduro se embriaga, es conducido por un niño imberbe tambaleante, sin saber por dónde va, por tener húmeda el alma" (DK 117, en Hülsz, 2021, p. 142) y de manera inversa con este: "Un rayo de luz es el alma seca, la más sabia y mejor" (DK 118, en Hülsz, 2021, p. 142).

La comparación entre el alma seca de Char que opone a la humedad de Europa conduce a varias interpretaciones. La primera es el hincapié puesto en la *húbris* de Occidente. En otras palabras, Camus está recalcando que su tiempo está habitado por "almas húmedas", impregnando todo el orden social y espiritual de Europa, amenazando con la destrucción y el olvido. En su comprensión de Heráclito, Camus retoma los rasgos apolíneos del alma en mesura vs la humedad de la embriaguez del alma dionisiaca. Si bien en su obra ambas potencias son una unidad, aquí el filósofo se decanta por una imagen de transparencia respecto a su poeta y amigo. La luminosidad del alma del poeta la compara con la sabiduría; sabiduría que, remontándose a la moral pagana, es inexistente para la Europa que ambos habitan. Char es el día; Europa es la noche.

En otra perspectiva, siguiendo ese fragmento 36, puede connotarse otra idea: que si bien lo húmedo es muerte del alma, en un proceso cíclico propio del devenir, el alma podría emerger de nuevo desde el agua. Si esta lectura es posible, la muerte simbolizaría la ausencia de la ignorancia y al mismo tiempo dicha ignorancia vuelve a la vida el alma por la tensión dialéctica que las une. Más preciso, solo se puede pensar la sequedad del alma que es vida -y por lo tanto la sabiduría - teniendo presente la humedad - la

ignorancia que es muerte -. Por lo tanto, esta apropiación de Camus de ese fragmento sugiere la necesidad de ser conscientes de cómo el arte y la filosofía pueden transformar la vida humana.

Conclusión

Hemos explicado los elementos que consideramos pertinentes de la teoría heracliteana de los contrarios para luego centrarnos en una lectura de aquellos pasajes en los que Camus lo apropia explícitamente. Heráclito ha sido para Camus una influencia para la constitución de una *ética de la armonía*. Pero no es un retorno, -cosa imposible- sino una nostalgia, un sentimiento que los relaciona incluso geográficamente: el mediterráneo. En definitiva, si en Camus es posible un arte de vivir sería en la expresión de ese equilibrio resultante de las oposiciones. Por eso, insistimos, la serenidad camusiana responde al reconocimiento de ese claroscuro de la vida, de esa tensión entre opuestos: de la aceptación de unos límites en la vida humana. Serenidad que se manifiesta en su culto a la belleza (Blanco, 2025), en la representación de una moral de los límites y de una vida según la naturaleza. Podríamos decir, se congregan en su papel de filósofo artista las fuerzas apolíneas y dionisíacas, cuya forma por excelencia es la obra.

De todas maneras, reconocer a Albert Camus como lector de Heráclito nos ha conducido a pensarlos, en la anacronía inexorable que los separa, en una especie de familiaridad. Porque Camus se apropia de su doctrina para pensar su propio tiempo tras la oscuridad que identificó en la Europa que habitó. En otros términos, se remarca que la desmesura constituye la enfermedad del espíritu que se decanta en crisis de civilización y que es menester subsanar. Es ahí en donde emerge esa ética de la *harmonía*, ese claroscuro de la existencia humana, que es permanente en Camus. No obstante, los usos y evocaciones camusianas de filósofos grecolatinos no se agotan en este estudio. Por ejemplo, pensadores como Sócrates, Plotino y Lucrecio son referidos en diversos lugares de su obra, asociados también a inquietudes éticas, estéticas y ontológicas. En esa perspectiva, al igual que con Heráclito, existen todavía brechas en el conocimiento y en la comprensión de la relación Camus y el pensamento griego que son susceptibles de seguir explorando. Finalizamos con estas palabras del mismo Camus como colofón de nuestra interpretación: “Personne plus que moi n'a désiré l'harmonie, l'abandon, l'équilibre définitif, mais il m'a toujours fallu y tendre à travers les chemins les plus raides, le désordre, les luttes.” (2008a, p. 1116).

Referencias

Archambault, Paul (1972) *Camus’s Hellenic Sources*. Chapell Hill, University of North Carolina Press.

Aristóteles (1985) *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Blanco, Ilari, J. I. (2025). A*lbert Camus: imágenes de la tensión*. ALPHA: Revista De Artes, Letras Y Filosofía, 2(59), 143-159. https://doi.org/10.32735/S0718-22012024000593833

Bernabé, A. (2010) *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.

Bousquet, François (1977) *Camus le méditerranéen, Camus l’ancien*. Sherbrooke, Québec: Editions Naaman.

Camus, Albert (2006) *Œuvres complètes I*. Paris: Gallimard.

Camus, Albert (2006a) *Œuvres complètes II*. Paris: Gallimard.

Camus, Albert (2008) *Œuvres complètes III*. Paris: Gallimard.

Camus, Albert (2008a) *Œuvres complètes IV*. Paris: Gallimard.

Cassagne, I. (1980) *El concepto de lo clásico en el pensamiento de Albert Camus*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

Diels, H., & Kranz, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch*. Weidmann.

Gigon, O. (1995) *Los orígenes de la filosofía griega*. *De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos.

Guthrie. W. K. C. (1984) *Historia de la filosofía griega* (Tomo I). Madrid: Gredos.

Hülsz, E. (2021). *De Heráclito: Discurso acerca de la naturaleza (fragmentos*). UNAM, México.

---------- (2011) *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Kirk & Raven. (2014) *Los filósofos presocráticos*, Tomo I-II, Gredos, Madrid.

Liddell, H. & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon. Oxford*: Clarendon Press (9a edition)

Mattei, J.F. (2009) *Le sens de la démesure, Éditions Sulliver*, France.

Mondolfo, R. (2007) *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI Editores.

Moulines, U. (1972) *Un problema de interpretación. La significación del logos en Heráclito*. En: Boletín del Instituto de Estudios Helénicos, ISSN-e 2385-3069, Vol. 6, Nº. 2, 1972, págs. 77-91

Noguer, C. (2024). *La vitalidad del mar en Albert Camus. Un análisis de La peste, El estado de sitio y El primer hombre.* Tábano, (23), 54–72. https://doi.org/10.46553/tab.23.2024.p54-72.

Pabón, José M. (2005). *Diccionario Manual Griego Clásico-Español* (VOX). Barcelona: Vox.

Papamalamis, Dimitri (1964) *Albert Camus et la pensé grecque*, Nancy.

Platón (1985) *Apología de Sócrates* (Diálogos I) J. Calonge. Madrid: Gredos.

Rufat, P. Hélène (2002) *Des constellations méditerranéennes au mythe d'Euphorion: l'homme*

méditerranéen d'après A. Camus. Loxias; (2-3): 255-263.

Vargas Llosa (1976). *Albert Camus y la moral de los límites*. En INTI, Revista de literatura hispánica; No. 4 (Otoño), pp. 7-21.

Vezin, François. (2014) *Albert Camus, René Char, Martin Heidegger*. Artículo original publicado en Présence d'Albert Camus, nº 2 – 2011 (revista realizada por la Société des Études Camusiennes). Traducción de Alberto HERRERA PINO y Ana Paula MATEOS HOYO, En SCIENTI HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 3. ISSN: 2255-5897

Vives Coll, A. (1973). *El helenismo en Albert Camus*. En Helmántica. Volumen 24, N.º 73-75.

Ward, Bruce (1990) *The Recovery of Helen: Albert Camus's attempt to restore the Greek idea de Nature,* En Dionysius, Vol. XIV, Dec. pp. 169-194.

Zárate, María. *La rebeldía mítica de Albert Camus*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, (15), 1998: 63-76.