



Heráclito de Éfeso, Cleobulina de Lindos y la tradición de los enigmas¹

Mariana Gardella²

Recibido: 15 de marzo de 2019 / Aceptado: 8 de octubre de 2019

Resumen. El objetivo de este artículo es estudiar el carácter enigmático de la escritura de Heráclito de Éfeso tomando en consideración la tradición de los enigmas en Grecia antigua. Compararé algunos de sus aforismos con los acertijos compuestos por Cleobulina de Lindos para mostrar que en uno y otro caso la función del enigma es similar: ocultar lo evidente haciendo uso de diversas estrategias lingüísticas con vistas a ampliar tanto el conocimiento sobre el mundo como el conocimiento de sí.

Palabras clave: Heráclito; Cleobulina; enigmas; conocimiento; autoconocimiento.

[en] Heraclitus of Ephesus, Cleobuline of Rhodes and the Riddle Tradition

Abstract. The aim of this paper is to study the enigmatic writing style of Heraclitus of Ephesus, taking into account the riddle tradition in Ancient Greece. I will compare some of his aphorisms with the riddles composed by Cleobuline of Rhodes to show that they have a similar function: to hide the obvious using different linguistic strategies in order to extend both the knowledge about the world and self-knowledge.

Keywords: Heraclitus; Cleobuline; riddles; knowledge; self-knowledge.

Sumario: 1. Introducción; 2. La tradición de los enigmas en Grecia; 3. Los enigmas de Cleobulina de Lindos; 4. El carácter enigmático de los aforismos de Heráclito; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Gardella, M. (2021): “Heráclito de Éfeso, Cleobulina de Lindos y la tradición de los enigmas”, en *Revista de Filosofía* 46 (1), 45-62.

¹ Este trabajo fue realizado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

² Becaria Posdoctoral del Instituto de Investigaciones Filosóficas, asesorada por el Dr. Ricardo Salles.
mariana.gardella@filosoficas.unam.mx

1. Introducción

Los fragmentos de Heráclito muestran un estilo de escritura particular, de carácter sentencioso, enigmático y oracular. Aristóteles lo llama “el oscuro” (τῷ σκοτεινῷ ... Ἡρακλείτῳ) (*Mu.* 396b20).³ Diógenes Laercio afirma que escribió su libro de forma poco clara (ἀσαφέστερον) para que sólo fuera comprendido por quienes tuvieran la capacidad de hacerlo (IX 6 = DK 22 A 1).⁴ Timón de Fliunte lo considera un “creador de enigmas” (αἰνικτής), pues sus aforismos podrían ser vistos como acertijos cuya solución es difícil de hallar (D. L. IX 6 = DK 22 A 1).⁵ La oscuridad no sólo es un rasgo estilístico de la escritura de Heráclito, sino que reviste un importante significado filosófico. Al esconder su verdadero sentido, sus aforismos reflejan el comportamiento de la φύσις que “ama ocultarse”.⁶ El ejercicio hermenéutico que estos nos invitan a realizar es semejante al proceso que atraviesa quien se dispone a conocer el λόγος, principio único y común que organiza y gobierna la lucha de opuestos. Este proceso consiste en una ardua búsqueda de lo que está oculto a partir del desciframiento de los signos de la naturaleza que se comporta de modo similar a como lo hace Apolo: “el señor, cuyo oráculo es el de Delfos, ni dice ni oculta, sino que da signos”.⁷ Esta sentencia sugiere que Heráclito adopta deliberadamente una modalidad discursiva similar a la de los oráculos.⁸ Sus aforismos no dicen abiertamente ni tampoco ocultan manifiestamente, sino que se presentan como símbolos que exigen una interpretación que permita desentrañar su sentido. Por eso, como señala Plotino, Heráclito “procuró usar imágenes sin preocuparse por hacer claro su discurso, como si fuera necesario que cada uno buscara igualmente en sí mismo, como también él mismo, tras buscar, encontró”.⁹ La oscuridad de sus aforismos sirve como motor para iniciar una investigación que, como la que él mismo llevó adelante, conduzca al conocimiento de la naturaleza.

Tomando como punto de partida estas observaciones sobre el estilo oracular de Heráclito, me propongo explorar con mayor profundidad el carácter enigmático de sus aforismos que, como ya he adelantado, podrían ser considerados acertijos. Para ello, es indispensable volver a la tradición de los enigmas en Grecia. Dado que el tema es amplio y las fuentes son numerosas, me concentraré en la figura de Cleobulina de Lindos, una compositora de enigmas que podría haber sido –aunque esto no se

³ Cfr. Suda, s.v. Heráclito (= DK 22 A 1a) y Estrabón, XIV 25. 642 (= DK 22 A 3). En *Retórica*, Aristóteles atribuye la ambigüedad de la sentencia que da inicio a DK 22 B 1 al uso confuso (ἄδηλον) de la puntuación (*Rh.* 1407b13 = DK 22 A 4). Para los testimonios y fragmentos de Heráclito, sigo la clasificación y numeración propuestas por Diels y Kranz (1954). Las fuentes antiguas se abrevian siguiendo la normativa establecida por Liddell, Scott y Jones (1996), salvo en el caso de *Deipnosoph.* (*Ateneo, Deipnosophistae, Sep. sap. conv.* (Plutarco, *Septem sapientium convivium*) y *AG* (*Antología griega*). Todas las traducciones presentes en este trabajo son de mi autoría.

⁴ Sobre el libro de Heráclito, cfr. Mouraviev (1997).

⁵ Chitwood (1995). En este trabajo, utilizo los términos “enigma” y “acertijo” como sinónimos.

⁶ Temistio, *Or.* V 69 (= DK 22 B 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

⁷ Plutarco, *De Pyth. or.* 404d (= DK 22 B 93): ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

⁸ Kahn (2001, p. 7): “Heraclitus makes use of the proverbial style of the Sages, just as he invokes the enigmatic tones of the Delphic oracle”. También Nightingale (2007, p. 183): “Because Heraclitus himself uses language in precisely this way, we may infer that he was deliberately adopting a Delphic mode of discourse”. Para un estudio comparado del estilo de Heráclito y los oráculos, cfr. Maurizio (2013).

⁹ Plotino, *Enéadas* IV 8. 1 (= DK 22 A 4): Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος [...] εἰκάειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ’ αὐτῷ ζητεῖν, ὡσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εἶδεν.

pueda establecer con certeza—coetánea del Efesio.¹⁰ Considero que el estudio de los enigmas de la Rodia permitirá enriquecer nuestro conocimiento sobre el género de los acertijos y, en particular, sobre la apropiación y uso filosóficos que Heráclito hace de ellos. Intentaré mostrar que la función de los enigmas de Heráclito y Cleobulina es similar: ocultar lo evidente haciendo uso de diversas estrategias lingüísticas, fenómeno que conduce al asombro porque permite mirar desde una nueva perspectiva lo que ya se conoce. De este modo, la experiencia de resolución de los enigmas constituye un doble movimiento que amplía tanto el conocimiento sobre el mundo que se oculta para, transformado, volver a manifestarse, como el conocimiento de sí, dado que la respuesta de muchos acertijos modifica existencialmente a quien se propone resolverlos.

A continuación, presentaré, en primer lugar, algunas observaciones sobre los enigmas en Grecia: analizaré las definiciones sobre el enigma aportadas por Aristóteles y Clearco de Solos, revisaré algunos recursos frecuentes para su composición (la paradoja, la metonimia, la analogía y la polisemia) y comentaré algunos de sus usos, en especial, el simposial y religioso. En segundo lugar, tras presentar algunos rasgos de la figura de Cleobulina, analizaré los cuatro enigmas de su autoría que la tradición ha preservado: el de la ventosa, el del buen ladrón, el de la flauta y el del año. En tercer lugar, volveré sobre las sentencias heraclíteas y, tomando como referencia el acertijo con que Homero fue engañado y aquel que el mismo Heráclito pronunció antes de morir, analizaré de qué modo los enigmas son presentados por el filósofo como un medio para llegar al conocimiento de la naturaleza y de sí.

2. La tradición de los enigmas en Grecia

De acuerdo con la opinión de Colli, se puede considerar el enigma como un “fenomeno archetipico della sapienza greca”.¹¹ Para referir al enigma se utilizan en griego dos sustantivos: αἴνιγμα y γρῖφος.¹² Γρῖφος era también el término con que se nombraba la cesta de juncos utilizada por los pescadores para pescar, de lo que

¹⁰ Las fuentes hacen coincidir parte de la vida de Heráclito con el reinado de Darío (521-487 a. e. c.), por lo que su ἀκμή se fija en la 69ª Olimpiada (504-501 a. e. c.). Esto permitiría explicar por qué en DK 22 B 40 se hace referencia a Pitágoras, Jenófanes y Hecateo como intelectuales del pasado reciente. Cfr. Mouraviev (2000, pp. 577-578). Sobre Cleobulina, Jerónimo señala que llegó a ser célebre en la 82ª Olimpiada (452-449 a. e. c.), al mismo tiempo que Crates, Telesila, Baquilides y Praxila (*Chronicon*, p. 112). Dado que se suele situar a Cleobulo y su hija en el siglo VI a. e. c., se cree que la fecha indicada por Jerónimo no coincidiría con la ἀκμή de Cleobulina, sino con el momento en que esta adquirió notoriedad, probablemente porque sus enigmas se hicieron conocidos en Atenas gracias a *Cleobulinas*, la comedia de Cratino. Al respecto, cfr. Matelli (1997, pp. 35-36).

¹¹ Colli (2005, p. 48). Las principales investigaciones sobre los enigmas han sido realizadas por folkloristas, quienes han intentado descubrir cuál es el patrón básico que comparten todos los enunciados enigmáticos. En esta área, se destacan principalmente los trabajos de Taylor (1943, 1951), Georges y Dundes (1963), Abrahams (1968), König Maranda (1969, 1976), Pepicello y Green (1984), y Kaivola-Bregenhøj (2001). Sobre la tradición de los enigmas en la antigua Grecia, se puede consultar las obras clásicas de Schultz (1909, 1912-1913) y Ohlert (1912), y los estudios más recientes de Pucci (1996), Berra (2008) y Beta (2016). En esta sección, retomo y amplío algunas conclusiones presentadas previamente en Gardella y Juliá (2018, pp. 47-66).

¹² En la mayor parte de las fuentes, los términos αἴνιγμα y γρῖφος se utilizan de forma intercambiable, de manera que podrían considerarse sinónimos, como sugiere Luz (2013, p. 98). Una opinión diferente defiende Konstantakos (2004, p. 120), quien señala que αἴνιγμα refiere a los enigmas en sentido estricto, mientras que γρῖφος es un concepto más amplio que incluye otros juegos de palabras. Al respecto, véase el estudio lexicológico hecho por Berra (2008, pp. 75-269).

se podría inferir que los enigmas también eran llamados de esa manera porque eran vistos como dispositivos que tenían la función de atrapar a quienes no pudieran resolverlos.

En el marco del estudio de la λέξις desarrollado en *Poética*, Aristóteles afirma que el poeta debe formular expresiones claras que no sean banales. El uso de nombres usuales (ἢ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων) asegura la claridad, mientras que el empleo de nombres fuera de lo común (ἢ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένῃ) procura la solemnidad y elegancia de la expresión (*Po.* XXII 1458a18-25). En este último grupo, se incluyen las palabras extranjeras (γλωττα), la metáfora (μεταφορά) y el alargamiento (ἐπέκτασις).¹³ Ahora bien, Aristóteles advierte que estos recursos no deben ser utilizados en exceso porque esto puede comprometer la claridad del discurso, como se aprecia en el caso de la metáfora, cuyo uso excesivo puede transformar lo dicho en un enigma. La metáfora es definida como “el desplazamiento hacia una cosa del nombre que corresponde a otra, ya sea del género a la especie, de la especie al género, de una especie a otra especie, o por analogía”.¹⁴ El enigma se construye a través de metáforas que permiten “hacer combinaciones imposibles para mencionar cosas que realmente existen”.¹⁵ En efecto, los enigmas presentan afirmaciones paradójicas que hacen pensar en principio que eso a lo que refieren es algo absurdo y, por tanto, inexistente. Este rasgo se observa en el enigma de la ventosa de Cleobulina de Lindos que Aristóteles cita como ejemplo y también en algunos de los transmitidos en el libro decimocuarto de *Antología griega*, una de las principales fuentes para el estudio de la tradición del enigma en la antigua Grecia.¹⁶

Yo he visto alguna vez una bestia, a través de un bosque cortado con acero,
correr de espaldas en línea recta, sin tocar con los pies el suelo.
(*AG XIV 19*)

Εἶδον ἐγὼ ποτε θῆρα δι' ὕλης τμητοσιδήρου
ὑπτίον ὀρθὰ τρέχοντα, ποσὶν δ' οὐχ ἤπτετο γαίης.

No hables y dirás mi nombre. Pero ¿es necesario que hables?
Entonces, una vez más, gran sorpresa: hablando dirás mi nombre.
(*AG XIV 22*)

¹³ Los términos extranjeros son aquellos tomados de dialectos distintos del ático, o de lenguas distintas de la griega y consideradas por esa razón “bárbaras” (*Po.* XXI 1457b3-6). El alargamiento consiste en agregar a un término dado una sílaba o en alargar alguna de las vocales breves que le son propias, e.g. πόληος en lugar de πόλεως y Πηληιάδεω en lugar de Πηλεΐδου (*Po.* XXI 1457b35-1458a5). Cfr. Dupont-Roc y Lallot (1980, pp. 340-358).

¹⁴ Aristóteles, *Po.* XXI 1457b6-9: μεταφορά δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.

¹⁵ Aristóteles, *Po.* XXII 1458a26-27: τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι. Cfr. Aristóteles, *Rh.* III 2. 1405b1-5, donde se señala que “a partir de los enigmas que han sido bien formulados, es posible extraer metáforas logradas, pues las metáforas proponen enigmas (μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται), de manera que es evidente que en los enigmas hay buenas metáforas”.

¹⁶ Sobre el enigma de la ventosa, véase la siguiente sección. Las fuentes más importantes para el estudio de los enigmas en Grecia son el libro décimo de *Banquete de los sabios* de Ateneo y el libro decimocuarto de *Antología griega*. Esta última resulta de la edición conjunta de dos antologías: *Antología palatina*, una obra en quince libros editada bajo la dirección de Constantino de Céfalas entre 930 y 980 e. c., y entregada en el siglo XVII al Duque del Palatinado; y *Antología planudea*, obra dividida en siete libros y compuesta por Máximo Planudes cerca de 1301 e. c. Para la traducción de los enigmas de *Antología griega* sigo la edición de Beckby (1958).

Μὴ λέγε, καὶ λέξεις ἔμὸν οὖνομα. δεῖ δέ σε λέξει;
ὄδε πάλιν (μέγα θαῦμα) λέγων ἔμὸν οὖνομα λέξεις.

Maté a mi hermano, mi hermano a su vez me mató y fuimos asesinados por nuestro padre.
Habiendo sido asesinados, ambos matamos a nuestra madre.
(*AG XIV 38*)

Κτεῖνα κάσιν, κτάνε δ' αὖ με κάσις, θάνομεν δ' ὑπὸ πατρός;
μητέρα δ' ἀμφότεροι τεθναότες κτάνομεν.

Soy negra, blanca, amarilla, seca y también húmeda.
Cuando me extiendes sobre una llanura de madera,
gracias a Ares y a la mano, digo cosas sin hablar.
(*AG XIV 45*)

Εἰμὶ μέλας, λευκός, ξανθὸς ξηρός τε καὶ ὑγρός;
εὔτε δὲ δουρατέων πεδίων ὕπερ ἐντανύσης με,
Ἄρει καὶ παλάμη φθέγγομαι οὐ λαλέων.

La característica común de estos ejemplos es la presentación de afirmaciones paradójicas, *i. e.* que contravienen el sentido común. Por ejemplo, en *AG XIV 19* se describe un animal que es capaz de correr sin que sus pies toquen el suelo y en *AG XIV 38* se menciona a dos hermanos que se matan entre sí, pero también son asesinados por su padre y, una vez muertos, matan a su madre.¹⁷ En algunos casos estas afirmaciones paradójicas adoptan la forma de contradicciones. Por ejemplo, en *AG XIV 22* se afirma que para decir la solución del enigma se debe hablar y no se debe hablar, y en *AG XIV 45* se describe un objeto que es al mismo tiempo blanco, negro y amarillo, húmedo y seco, y capaz de hablar sin pronunciar palabra alguna.¹⁸

A pesar de su carácter paradójico, los enigmas siempre apuntan, como señala Aristóteles, a entidades realmente existentes que forman parte, o bien de la experiencia cotidiana, o bien de los relatos míticos del acervo cultural griego. Así, la solución de *AG XIV 19* es un piojo que camina a través de los cabellos que son comparados con un bosque, la de *AG XIV 22* es el silencio que se hace presente cuando no se habla y también cuando alguien dice el nombre “silencio”, y la de *AG XIV 45* es la cera con que se recubren las tablillas utilizadas para escribir. En *AG XIV 38* se hace referencia a los hermanos Eteocles y Polinices, quienes se dieron muerte mutuamente por el trono de Tebas. De acuerdo con la versión del mito que ofrece Eurípides en *Fenicias*, Edipo maldijo a sus hijos como venganza y Yocasta murió luego de ver cómo se habían matado entre sí. Por esta razón, el acertijo afirma que fueron también asesinados por su padre y, ya muertos, fueron capaces de matar a su madre.

Además de las ideas paradójicas, se emplean con frecuencia otros recursos en

¹⁷ Véase también *AG XIV 32-33, 40-42, 47, 56, 58-59*.

¹⁸ Véase también *AG XIV 110*. El uso de la contradicción acerca los enigmas a ciertas paradojas, calificadas usualmente como “erísticas”, cuya función es presentar un enunciado contradictorio que mueva al pensamiento a analizar algún fenómeno, como ocurre con las conocidas paradojas del movimiento de Zenón de Elea. Sobre este tema, cfr. Rossetti (2017, pp. 165-166), quien defiende, sin embargo, que existen marcadas diferencias entre las paradojas y los enigmas.

la formulación de enigmas.¹⁹ Por una parte, la metonimia, utilizada en *AG XIV 19*, donde se llama a la tijera “acero”; en *AG XIV 45*, donde se llama “Ares” al estilete de hierro usado para escribir sobre la cera; y en el enigma de la lámpara en el que se llama a la luz “Faetón”, retoño que resulta de la unión entre Palas Atenea, que representa por metonimia el aceite, y Hefesto, el fuego:

Dominada por sus brazos, se mezcla Palas con Hefesto
 en la cama de la recámara de Peleo.
 Cuando se tapan con brillantes telas,
 nace inmediatamente Faetón, que se agita por la noche.
 (*AG XIV 53*)²⁰

Ἥφαιστῷ ποτὲ Παλλὰς ὑπὲρ ἀγκοίνῃσι δαμεῖσα
 εἰς εὐνήν ἐμίγη Πηλέος ἐν θαλάμοις·
 τοὶ δὲ ὡς οὖν λιπαρῆσι καλυφθήτην ὀθόνησιν,
 αὐτίκ᾽ ἐγεννήθη νυκτιπόλος Φαέθων.

Por otra parte, también es frecuente la analogía, como se observa en el enigma de la flauta doble en el que esta es comparada con dos barcos:

Un viento, dos barcos, diez marineros reman,
 un capitán guía a ambos.
 (*AG XIV 14*)

Εἷς ἄνεμος, δύο νῆες, ἐρέττουσιν δέκα ναῦται·
 εἷς δὲ κυβερνήτης ἀμφοτέρας ἑλάει.

Por último, se utilizan también términos polisémicos, como se aprecia en el enigma del humo en el que aparece el término κούραις, dativo plural del sustantivo κόρη, cuyas acepciones son tanto “pupila” como “muchacha”:

Soy hijo negro de padre blanco,
 pájaro sin alas que vuela hasta las nubes del cielo.
 Engendro lágrimas libres de dolor en las pupilas que se me acercan,
 apenas nazco me disuelvo en el aire.
 (*AG XIV 5*)

Εἰμὶ πατρὸς λευκοῦ μέλαν τέκος, ἄπτερος ὄρνις
 ἄχρι καὶ οὐρανίων ἰπτάμενος νεφέων·
 κούραις δὲ ἀντομένησιν ἀπενθέα δάκρυα τίκτω·
 εὐθὺ δὲ γεννηθεὶς λύομαι εἰς ἄερα.

Volviendo a la definición aristotélica de “enigma”, esta se centra principalmente

¹⁹ Sigo a Luz (2013, pp. 85-91). La autora también señala que los mitos proveen material para la formulación de enigmas, como se ha visto a propósito de *AG XIV 38* y como se verá *infra* en el acertijo de Neso (Sófocles, *Tr.* 1159-1161 = PW 480).

²⁰ A su vez, en este enigma hay un juego de palabras entre el genitivo Πηλέος (“de Peleo”) y el sustantivo πηλός (“barro”). Por metonimia, “la recámara de Peleo” es la lámpara de terracota. Véase también *AG XIV 37, 54*.

en las características de su formulación lingüística, dejando de lado dos componentes que son fundamentales a la hora de determinar por qué ciertas afirmaciones tienen carácter enigmático: el desafío epistemológico que imponen y el impacto emocional cuya resolución desata.²¹ Por ejemplo, de acuerdo con el mito, Edipo logra encontrar la respuesta al enigma de la monstruosa Esfinge y, por esta hazaña, llegar a convertirse en rey de Tebas: “¿Qué cosa es lo que, a pesar de tener una única voz, cuenta con cuatro pies, dos pies y tres pies?”²² Sin embargo, en el transcurso de la tragedia de Sófocles, se muestra incapaz de hallar la respuesta de un enigma más fundamental: el de su propia identidad. En efecto, él mismo es un acertijo cuya solución reside en el descubrimiento de su verdadera naturaleza, al que llega luego de la *περιπέτεια* y a través de la *ἀναγνώρισις* trágica, cuando se reconoce como lo opuesto de lo que aparentaba ser.²³ La contradicción entre ser uno y ser múltiple que proclama el acertijo de la Esfinge anticipa la verdadera condición del héroe, quien descubre que es extranjero y nativo de Tebas, rey de la ciudad y forajido, hijo y esposo de Yocasta, y padre y hermano de sus propios hijos.²⁴

En su *Περὶ γρίφων*, el peripatético Clearco de Solos aporta una definición de “enigma” complementaria a la aristotélica: “un enigma es un problema entretenido que demanda encontrar una solución a través de una investigación, por medio de la inteligencia, tanto si el enigma arrojado fue dicho con la intención de obtener una distinción o de provocar un daño”.²⁵ Esta definición es importante por dos motivos. Por una parte, presenta el enigma como un *πρόβλημα*, noción que enfatiza su capacidad para desafiar la inteligencia. Por este motivo, Clearco habría dicho que “la solución de los enigmas no es ajena a la filosofía y con ellos los antiguos hacían una demostración de su educación”.²⁶ Por otra parte, los enigmas son un tipo especial de problema, un problema entretenido, caracterización que enfatiza su rasgo humorístico. Esto explica que Clearco los haya definido como problemas planteados en los simposios, ya que allí se realizaban competencias de enigmas como parte de los entretenimientos que tenían lugar luego de la cena y del ofrecimiento de las libaciones.²⁷ Quienes los resolvían eran premiados con coronas o tortas, quienes no lograban hallar la respuesta debían cumplir una prenda, como beber vino sin respirar o diluido en agua con sal.²⁸ Encontramos evidencia de este tipo de competencias en el décimo libro de *Banquete de los sabios* de Ateneo, y en el *Simposio de los siete sabios* de Plutarco. En esta última obra, los sabios intentan resolver los enigmas de

²¹ Cfr. Hasan-Rokem y Shulman (1996, pp. 3-5).

²² Apolodoro, *Bibl.* III 5. 8: τί ἐστὶν ὁ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπους καὶ δίπους καὶ τρίπους γίνεται. La solución del acertijo es una persona que atraviesa las distintas etapas de la vida: gatea cuando es bebé, luego camina con sus dos piernas y finalmente, al llegar a la vejez, usa un bastón. Versiones más extensas del mismo enigma se encuentran en Ateneo, *Deipnosoph.* X 456b y *AG* XIV 64.

²³ Vernant (2002, pp. 107-108). Cfr. Beta (2016, pp. 15-24).

²⁴ Rokem (1996, pp. 261-268) y Segal (1999, pp. 216-217, 236-238).

²⁵ Ateneo, *Deipnosoph.* X 448c (= fr. 86 Wehrli): γρίφος πρόβλημά ἐστι ἐπιπαιστικόν, προστακτικόν τοῦ διὰ ζητήσεως εὑρεῖν τῆ διανοία τὸ προβληθὲν τιμῆς ἢ ἐπιζήμιου χάριν εἰρημένον. *Ἐπιπαιστικόν* es un *ἄπαξ λεγόμενον*, i.e. un término que se registra una única vez en el *corpus* de textos griegos del que disponemos. En algunas ediciones, es corregido por *παιστικόν*. Sobre esta definición, cfr. Guichard (2010, pp. 286-288).

²⁶ Ateneo, *Deipnosoph* X 457c (= fr. 63 Wehrli): τῶν γρίφων ἢ ζήτησις οὐκ ἀλλοτρία φιλοσοφίας ἐστὶ, καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν τῆς παιδείας ἀπόδειξιν ἐν τούτοις ἐποιοῦντο.

²⁷ Escolio a Aristófanes, *Avispas* 20 (= fr.85 Wehrli): γρίφοι δὲ λέγεται τὰ ἐν τοῖς συμποσίοις προβαλλόμενα αἰνιγματώδη ζητήματα. Sobre los enigmas pronunciados en simposios, cfr. Beta (2009). Sobre el aspecto lúdico de los enigmas, cfr. Potamiti (2015).

²⁸ Ateneo, *Deipnosoph.* X 458f-459a. Cfr. Forster (1945: p. 43).

Cleobulina que son comparados con los astrágalos que se utilizan para jugar el juego popularmente conocido como “taba” (*Sep. sap. conv.* 148d). Junto con las paradojas, acrósticos, anagramas, palíndromos y lipogramas, los enigmas se pueden agrupar en lo que actualmente se denomina con el neologismo *τεχνοπαίγνια*, *i.e.* la técnica (*τέχνη*) de elaborar juegos (*παίγνια*) por medio del lenguaje.²⁹ La semejanza que guardan con los juegos se observa manifiestamente en los enigmas que involucran juegos con palabras, *e. g.* “Mugido de buey y palabra de prestamista, en su totalidad una isla”.³⁰ La solución es el nombre de la isla de Rodas (Ρόδος) que se compone de las sílabas -ρό, onomatopeya del mugido del animal, y -δός, segunda persona singular de aoristo de imperativo de δίδωμι (“dame”), expresión utilizada frecuentemente por los acreedores.

Los enigmas también eran formulados en contexto religioso. Algunas respuestas oraculares (míticas e históricas) podían adoptar la forma de acertijos porque eran formuladas con los mismos recursos que se empleaban para la creación de enigmas, como las metáforas, las ideas paradójales y los términos polisémicos.³¹ Del roble que estaba consagrado a Zeus en Dodona, Heracles recibió un mensaje enigmático sobre su propia muerte que fue incapaz de comprender a tiempo y por eso perdió la vida:

Pues hace tiempo tengo una profecía de mi padre:
no morir en manos de ninguno de los que respiran,
sino de quien, ya pericido, fuera un morador del Hades.
(Sófocles, *Tr.* 1159-1161 = PW 480)³²

Ἐμοὶ γὰρ ἦν πρόφαντον ἐκ πατρὸς πάλαι
πρὸς τῶν πνεόντων μηδενὸς θανεῖν ὕπο,
ἀλλ' ὅστις Ἴαιδου φθίμενος οἰκῆτωρ πέλοι.

La respuesta del enigma es Neso, el centauro que recibió un flechazo de Heracles por haber intentado violar a su esposa, Deyanira. Antes de morir, aquel engañó a la muchacha diciéndole que su sangre le aseguraría el amor del héroe, cuando en realidad se trataba de un veneno que provocaría su muerte.

Una de las respuestas más conocidas del oráculo de Delfos es la que recibió Querefonte al preguntar si existía alguien más sabio que Sócrates: “nadie es más sabio” (*μηδένα σοφώτερον εἶναι*), respondió la Pitia (Platón, *Ap.* 21a6-7 = PW 134).³³ El dios formula un enigma (*αἰνίττεται*) cuyo verdadero sentido Sócrates no comprende. Por eso, se propone refutar el oráculo (*ἐλέγξων τὸ μαντεῖον*), tarea que sirve como motor de su vida filosófica, dedicada al examen de las opiniones de sus conciudadanos (*Ap.* 21b4-c2). Lo curioso es que esta misión lo lleva a confirmar el mensaje del oráculo y reconocerlo como irrefutable (*ἀνέλεγκτος*) (*Ap.* 22a7). En efecto, Sócrates es el más sabio porque no sabe y reconoce no saber, a diferencia de

²⁹ *Τεχνοπαίγνια* es un neologismo acuñado a partir del término latino *technopaegnon*, utilizado por Ausonio para titular un poema de su autoría en el que la sílaba final de cada verso coincide con la sílaba inicial del verso siguiente. El trabajo más completo sobre este tema es el de Luz (2010).

³⁰ *AG XIV* 16: Νῆσος ὄλη, μύκημα βοὸς φωνή τε δανειστοῦ. Véase también *AG XIV* 31, 35, 46, 105-106.

³¹ Konstantakos (2004, pp. 130-131). Véase también Fontenrose (1978, pp. 79-83), Struck (2004, pp. 77-110), y Naerebout y Beerden (2013, pp. 125-142).

³² Se encuentran variantes del mismo enigma en *AG XIV* 32-33. Cito las respuestas de los oráculos de acuerdo con la numeración propuesta por Parke y Wormell (1956).

³³ Cfr. Jenofonte, *Ap.* 14 (= PW 420).

la mayoría que, a pesar de ser ignorante, cree saber.³⁴ Como también ocurre en el caso de Edipo, la resolución del acertijo permite acceder no sólo al conocimiento del mundo, sino fundamentalmente al conocimiento de sí.

3. Los enigmas de Cleobulina de Lindos

Cleobulina o Eumetis, hija de Cleobulo, uno de los siete sabios de Grecia, fue una eximia compositora de enigmas.³⁵ Por el valor de sus composiciones, ha sido considerada una de las primeras mujeres filósofas.³⁶ Recibió una educación centrada en la μουσική, razón por la cual es mencionada junto a otras mujeres intelectuales destacadas como Corina, Telesila, Mía, Safo y Aspasia.³⁷ En la escena ficcional que compone Plutarco en su *Banquete*, Cleobulina no pronuncia palabra alguna.³⁸ Tanto los rasgos de su carácter como el contenido y valor de sus enigmas se reconstruyen a partir de algunos gestos dramáticos y de lo que otros asistentes al simposio dicen de ella. Tales afirma que es sabia (σοφὴν), famosa (περιβόητον) y reconocida no sólo por la inteligencia con la que compone sus acertijos, sino también por su asombrosa sensatez (φρόνημα θαυμαστόν), pensamiento político (νοῦς πολιτικός) y carácter filantrópico (φιλόανθρωπον ἦθος), gracias a los cuales habría participado de las tareas de gobierno de su padre (*Sep. sap. conv.* 148d-e).

De Cleobulina conservamos sólo cuatro enigmas: el de la ventosa, el del buen ladrón, el de la flauta y el del año. Plutarco le atribuye además la autoría de una fábula, la del vestido de la luna (*Sep. sap. conv.* 157a-b). Los acertijos de la ventosa y de la flauta son pronunciados por Esopo en el simposio ficcional de Plutarco. El más conocido es el de la ventosa: “vi a un hombre soldar con fuego bronce a un hombre” (ἄνδρ' εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἐπ' ἀνέρι κολλήσαντα).³⁹ De acuerdo con el tratamiento que hace Aristóteles del enigma en relación con la metáfora, el acertijo de Cleobulina presenta una metáfora adecuada que se formula a partir de dos ítems que pertenecen al mismo género: el trabajo de un herrero que por medio del fuego suelda bronce con el del médico que aplica ventosas del mismo material sobre el cuerpo de sus pacientes. Tanto en la aplicación de la ventosa sobre la piel como en la

³⁴ Sobre el oráculo y la misión socrática, cfr. Brickhouse y Smith (1983), y McPherran (2002).

³⁵ Sobre los dos nombres de Cleobulina, cfr. Plutarco, *De Pyth. or.* 401a-b: “Según parece, la paronimia oculta muchos nombres. En efecto, se dice que la madre de Alejandro fue llamada Polixena, luego Mirtale, Olimpia y también Estratónica; y aún actualmente la mayoría llama a la rodia Eumetis ‘Cleobulina’ por el nombre de su padre”.

³⁶ Waithe (1987, pp. 206-207) y Pietra (1997, pp. 81-82).

³⁷ Clemente, *Strom.* IV 19. 122-123: “De Aspasia de Mileto, sobre la cual los cómicos ponen por escrito muchas cosas, se beneficiaron Sócrates para la filosofía, Pericles para la retórica. A causa de la extensión del discurso omito a las otras, ya que no cuento ni a las poetisas Corina, Telesila, Mía y Safo ni a las pintoras Irene, hija de Cratino, y Anaxandra de Nealces, a las que Dídimo menciona en *Simposíacos*. La hija de Cleobulo, el sabio y soberano de Lindos, no se avergonzaba de lavar los pies a los extranjeros que visitaban a su padre”. Cfr. Plutarco, *Conjugalía praecepta* 145e y Diógenes Laercio, I 91.

³⁸ La presencia de Cleobulina en el simposio de Plutarco abre el interrogante sobre la asistencia de las mujeres a este tipo de eventos. En contra de lo que se ha creído usualmente, hay evidencia que indica que la participación de las mujeres en los banquetes de varones no era inusual y que incluso existían banquetes sólo de mujeres. Cfr. Burton (1998, pp. 143-165).

³⁹ El enigma es citado por Aristóteles, *Po.* XXII 1458a29-30, *Rh.* III 2. 1405b1; Plutarco, *Sep. sap. conv.* 154b12; Demetrio de Siria, *De elocutione* 102; Siriano, *in Hermog.* 36. 12-14 y Juan de Sicilia, *in Hermog.* 199. 30-200. 2.

de un metal sobre una superficie se añade algo, de ahí que ambas actividades puedan recibir el nombre de “soldadura” (κόλλησις). Ateneo transmite una versión diferente del enigma en forma de dístico, ya que al hexámetro citado agrega el siguiente pentámetro: “tan íntimamente soldados quedaban que se hacían consanguíneos” (οὕτω συγκόλλως ὥστε σύναίμα ποιεῖν) (*Deipnosoph.* X 452b10). La referencia a la consanguinidad permite pensar que la aplicación de las ventosas podría haber estado acompañada de la realización de ciertas incisiones en la piel o del uso de sanguijuelas que provocarían el sangrado. En *Antología griega*, se transmite otra versión del acertijo en la que por metonimia se llama “arte de Peán” al saber médico y “Hefesto” al fuego, y se emplea la metáfora de los labios de bronce para referir a las ventosas:

También a mí el ingenioso arte de Peán
me hizo encerrar el fuego que aún respira detrás de labios de bronce.
Mientras extraigo la oscura sangre de los miserables hombres,
a Hefesto mato encerrándolo en mi vientre.
(*AG XIV 54*)

Κάμὲ σοφὴ ποίησε τέχνη Παιήονος ἔμπουν
πῦρ ὑπὸ χαλκελάτοις χεῖλεσι κευθομένην·
δειλῶν δ' αἷμα κελαινὸν ἀπ' ἀνθρώπων ἐρύουσα
Ἥφαιστον κτείνω γαστρὶ περισχομένη.

El enigma de la flauta es citado por Esopo cuando Anacarsis se burla de la creencia griega según la cual los dioses escuchan con mayor agrado el sonido de las flautas que el de la voz humana. Esopo confirma esta opinión y aclara que por entonces, para la fabricación de flautas, se habían reemplazado los huesos de cervatillo por los de burro porque estos sonaban mejor. A este fenómeno se habría referido el acertijo de Cleobulina: “Con la pata y la pezuña, un burro muerto me golpeó la oreja” (κνήμη νεκρὸς ὄνος με κερασφόρῳ οὐκ ἔκρουσεν) (*Sep. sap. conv.* 150f). Aquí, se llama “burro muerto” a la flauta hecha con los huesos de este animal, al tiempo que se explota la idea paradójica de que el animal muerto pueda aún patear.

También se atribuye a Cleobulina el enigma del año, en el que se establece una analogía entre el año, los meses y los días, y un padre, sus hijos y sus nietos: “uno el padre, doce los hijos y cada uno de ellos, treinta hijos” (Suda, *s.v.* Cleobulina).⁴⁰ El tratado anónimo conocido como *Discursos dobles* (*Dissoi logoi*) transmite lo que se podría llamar “el enigma del buen ladrón”:

Ví a un hombre robar y engañar violentamente
y hacer esto con violencia era lo más justo.
(Anónimo, *Discursos dobles* §3. 11)

ἄνδρ' εἶδον κλέπτοντα καὶ ἐξαπατῶντα βιαίως,
καὶ τὸ βίᾳ ῥέξει τοῦτο δικαιοτάτον.

El enigma es citado en el tratado para apoyar la tesis según la cual la justicia

⁴⁰ Diógenes Laercio atribuye este acertijo a Cleobulo (I 91). Cfr. Estobeo I 8. 37 y *AG XIV 101*.

y la injusticia no pueden ser definidas objetivamente, sino que se determinan en relación con la situación concreta en que se desenvuelve el accionar, *i. e.* el καιρός. El acertijo refiere a la paradoja de un hombre que con justicia roba y engaña, idea que se reitera en los versos de Esquilo que se citan luego, donde se defiende la idea de un “engaño justo” permitido por los dioses que se justificaría en la existencia de un momento oportuno para decir una mentira.⁴¹ Si bien se podría pensar que la solución del enigma es el ladrón que roba con un fin noble, se ha propuesto también que podrían ser los artistas, por ejemplo, pintores y dramaturgos, quienes componen escenas en las que aparecen maleantes cuyas acciones sólo resultan creíbles si se representaran con el mayor grado de verosimilitud posible: “Pues en la composición de tragedias y en la pintura quien más engaña al hacer cosas similares a las que son verdaderas, ese es el mejor” (*Discursos dobles* §3. 10).⁴²

Los acertijos de Cleobulina refieren a cosas o fenómenos cercanos, bien conocidos, que forman parte de la experiencia ordinaria, como las ventosas, una flauta, un ladrón y el año con sus meses y días. Sin embargo, la banalidad de la solución contrasta con la oscuridad de los enunciados enigmáticos y con el denodado esfuerzo que implica resolverlos. Por esta razón, el enigma puede ser comprendido como una forma de acceso a aquello que, aunque aparece a la vista, se oculta bajo la forma de enunciados que explotan el carácter ambiguo y polisémico del lenguaje.⁴³ La experiencia de resolución de los acertijos fomenta el asombro que surge de mirar con nuevos ojos lo ya conocido y muestra que lo evidente puede volverse inusual, incluso magnífico. El enigma es una variante de la sorpresa que pone de manifiesto que nuestro saber sobre el mundo es precario, que nuestra capacidad para la sorpresa es ilimitada y que lo banal puede revelarse como maravilloso. Esta característica de los enigmas en general y de los acertijos de Cleobulina en particular se observa también en los aforismos de Heráclito, como se verá a continuación.

4. El carácter enigmático de los aforismos de Heráclito

Numerosos aforismos de Heráclito tienen un carácter enigmático. En parte, esto se debe a que, para su formulación, se utilizan los mismos recursos estilísticos que se ven en los acertijos. Por una parte, las sentencias de Heráclito presentan afirmaciones paradójales, por ejemplo, en DK 22 B 18 se llama a esperar lo inesperado; en DK 22 B 60 se establece que el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son idénticos; en DK 22 B 48 se dice que el nombre del arco es vida, pero el resultado de su obra, muerte; y en DK 22 B 32 se afirma que lo sabio quiere y no quiere recibir el nombre de Zeus.⁴⁴ Por otra parte, en muchas sentencias aparecen términos polisémicos,

⁴¹ De acuerdo con la opinión de Esquilo: “Del engaño justo (ἀπάτης δικαίας) no está lejos el dios: / hay casos en los que el dios honra el momento oportuno (καιρόν) para las mentiras” (*Discursos dobles* §3. 12).

⁴² Cfr. Robinson (1979, pp. 184-185). Asimismo, a partir de una referencia presente en Hipócrates, se ha propuesto que el enigma podría aludir al maestro de lucha (παιδοτρίβης), quien enseña a ejecutar acciones tales como engañar y arrebatar (*Vict.* 1. 24). Cfr. Aristóteles, *EN* 1134a17-19.

⁴³ Pucci (1996, pp. 9, 20). Cfr. Luz (2013, p. 93).

⁴⁴ Clemente, *Strom.* II 17 (= DK 22 B 18): “Si no se espera lo inesperado, no se lo encontrará, por ser arduo de encontrar y difícil” (ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερευνήτων ἔδον καὶ ἄπορον). Hipólito, *Haer.* IX 10 (= DK 22 B 60): “Camino hacia arriba, camino hacia abajo, uno y el mismo” (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὀυρτή). *Etymologicum Magnum*, s.v. *bios* (= DK 22 B 48): “En efecto, para el arco, el nombre es vida, pero su obra, muerte” (τῶι οὖν τόξῳι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος). Clemente, *Strom.* V 116 (= DK 22 B 32): “Lo

como ocurre de forma paradigmática con la noción de λόγος que remite no sólo al discurso, sino también al principio ontológico que organiza las tensiones opuestas que constituyen la realidad, como se observa al comienzo de DK 22 B 1, donde Heráclito afirma que este λόγος existe siempre, o en DK 22 B 2, donde dice que es común.⁴⁵ Asimismo, este principio recibe por metonimia diversas denominaciones, entre las que se cuentan “armonía” (ἁρμονίη DK 22 B 51, 54), “guerra” (πόλεμος DK 22 B 53, 80), “dios” (θεός DK 22 B 67), “fuego” (πῦρ DK 22 B 30-31, 66, 76, 90) y “sabio” (σοφόν DK 22 B 32, 41). Por último, en las sentencias se presentan diversas analogías, como aquella que se establece entre el arco, la lira y la armonía de contrarios (DK 22 B 51); o entre los hombres y el ganado (DK 22 B 29).⁴⁶

Como he advertido en la introducción, el carácter enigmático de las sentencias de Heráclito no es un rasgo caprichoso, sino que se justifica en su propia visión sobre la constitución y comportamiento de la φύσις que ama ocultarse (DK 22 B 123). Así como es ardua la tarea de desentrañar el significado de las sentencias heraclíteas, también es difícil llegar a comprender la verdadera organización de la naturaleza que, aunque se muestra en apariencia como una batalla de opuestos, está regida por un único principio que los organiza y gobierna. La interpretación de los aforismos de Heráclito podría ser vista como un ejercicio preliminar para otra interpretación, la de los signos de la φύσις cuyo conocimiento se nos escapa, a pesar de estar inmersos en ella, por mirar sin ver y oír sin escuchar: “incapaces de comprender tras haber oído, se parecen a sordos. Un dicho da testimonio de ellos: aunque presentes, ausentes”.⁴⁷ Para la mayoría, los sentidos son “malos testigos”, en la medida en que sólo reparan en datos superficiales que sirven para forjar nociones erróneas que no aciertan a develar la estructura profunda de la realidad.⁴⁸ Así, a pesar de habitar un mundo común, las personas viven alienadas en una realidad particular, una realidad de ensueño.⁴⁹

En el marco de sus críticas a la πολυμαθία, tipo de conocimiento característico de los sabios de su época, Heráclito transmite el enigma de los piojos con que unos niños desafiaron a Homero:

sabio, uno, único no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα).

⁴⁵ Sexto Empírico, *M.* VII 132 (= DK 22 B 1): “A pesar de que este discurso existe siempre (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ), los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo, no sólo antes de escucharlo, sino también una vez que lo han escuchado por primera vez [...]” y *M.* VII 133 (= DK 22 B 2): “A pesar de que el discurso es común (τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνού), la mayoría vive con un pensamiento particular”. Véase también Hipólito, *Haer.* IX 9 (= DK 22 B 50) y las observaciones sobre los diversos sentidos de λόγος formuladas por Fattal (1986, pp. 142-152).

⁴⁶ Hipólito, *Haer.* IX 9 (= DK 22 B 51): “No entienden de qué manera lo que es diferente se corresponde consigo mismo: armonía de contrarios (παλίντροπος ἁρμονίη), como la del arco y la lira”. Clemente, *Strom.* IV 60 (= DK 22 B 29): “Pues los mejores eligen una cosa en lugar de todas: gloria eterna de los mortales. Sin embargo, la mayoría se sacia como el rebaño”.

⁴⁷ Clemente de Alejandría, *Strom.* V 116 (= DK 22 B 34): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναί. Cfr. Clemente de Alejandría, *Strom.* II 8 (= DK 22 B 17): “muchos no entienden cuantas cosas se encuentran, ni las conocen, tras aprenderlas, aunque por sí mismos lo suponen” (οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι). Sobre este tema, véase las observaciones de Bieda (2009, pp. 52-59).

⁴⁸ Cfr. Sexto Empírico, *M.* VII 126 (= DK 22 B 107): “Para los hombres, malos testigos, los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras” (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχῆς ἐχόντων). “Bárbaro” es aquel que balbucea, es decir, que no habla el idioma del λόγος y no puede, por tanto, formular una adecuada interpretación de los datos recibidos a través de sus sentidos.

⁴⁹ Sobre este tema, véase, por ejemplo, Sexto Empírico, *M.* VII 132-133 (= DK 22 B 1-2) y Plutarco, *De superst.* 166c (= DK 22 B 89).

Se han engañado los hombres con respecto al conocimiento de las cosas manifiestas, tal como Homero, quien fue el más sabio entre los helenos. Pues a él unos niños que mataban piojos lo engañaron diciéndole “cuantos vimos y agarramos, estos mismos dejamos; cuantos ni vimos ni agarramos, estos mismos llevamos”.

(Hipólito, Haer. IX 5 = DK 22 B 56)⁵⁰

El más sabio entre los griegos, Homero, fue incapaz de hallar la solución del acertijo que le propusieron unos niños. En algunas versiones de la anécdota, se agrega que por esta razón habría muerto, lo cual aparece sugerido a través de la relación entre el sustantivo φθειρ (“piojo”) y el verbo φθείρω (“destruir”).⁵¹ También hay un juego de palabras en el nombre de Homero (Ὅμηρος), ya que en jónico el término ὄμηρος se utilizaba como sinónimo del adjetivo τυφλός (“ciego”).⁵² Esta ceguera podría ser interpretada de forma literal (entonces Homero habría sido, de acuerdo con el testimonio de Heráclito, ciego) o de forma simbólica. En este último caso, a pesar de poder ver, Homero no habría podido ver realmente: fue incapaz de relacionar lo que los niños estaban haciendo (matar piojos) con la solución del enigma que, a pesar de su apariencia paradójica, refería a esta misma actividad. El hecho de que no haya podido resolver el acertijo sirve para criticar el tipo de saber que este posee e imparte, al tiempo que pone de manifiesto que el verdadero conocimiento sólo se obtiene a partir de volver a mirar con atención eso manifiesto que, sin embargo, se oculta.

La muerte del mismo Heráclito también envuelve un enigma:

Tras contraer hidropesía a causa de esto [*sc.* alimentarse con hierbas y plantas], descendió a la ciudad y preguntó de forma enigmática a los médicos si podían “producir una sequía a partir de un diluvio”. Dado que estos no comprendieron, tras enterrarse a sí mismo en un establo, esperó que se produjera una evaporación con el calor del estiércol. (D. L. IX 3 = DK 22 A 1)⁵³

Diógenes Laercio transmite varias versiones sobre la muerte de Heráclito. En algunas se agrega que fueron unos niños quienes lo cubrieron de estiércol y que, encontrándose de ese modo, fue devorado por unos perros (IX 4).⁵⁴ La versión citada refleja algunas de las posiciones filosóficas defendidas en los aforismos, por lo que se ha dudado de su veracidad histórica.⁵⁵ Por una parte, se ridiculiza y critica a los médicos, al igual que en DK 22 B 58, donde se afirma que estos poseen la capacidad

⁵⁰ Ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν. Sobre las críticas de Heráclito a los saberes múltiples (πολυμαθία) y a los sabios de su época, cfr. Diógenes Laercio, IX 1 (= DK 22 B 40, 42) e Hippol. Haer. IX 10 (= DK 22 B 57).

⁵¹ Kahn (2001, pp. 111-112). Cfr. Babut (1976, p. 471). Existen varias anécdotas sobre la muerte de Homero. Al respecto, véase Levine (2003, pp. 141-160).

⁵² Sobre la etimología y significado del nombre Ὀμηρος existen varias hipótesis, todas ellas presentadas por Beecroft (2011, pp. 1-18).

⁵³ Καὶ μέντοι καὶ διὰ τοῦτο περιτραπείς εἰς ὕδρον κατῆλθεν εἰς ἄστυ καὶ τῶν ἰατρῶν αἰνιγματωδῶς ἐπυνθάνετο, εἰ δύναιτο ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι· τῶν δὲ μὴ συνέντων, αὐτὸν εἰς βούστασιν κατορούζας τῆι τῶν βολίτων ἀλέαι ἤλπισεν ἐξατιμισθῆσθαι.

⁵⁴ Cfr. Chitwood (1995, p. 49, n. 4). Sobre las diferentes versiones de la muerte de Heráclito, véase los testimonios reunidos por Mouraviev (2003, pp. 36-39).

⁵⁵ Para una discusión de este problema, cfr. Fairweather (1973, pp. 235-236).

de curar y enfermar.⁵⁶ Por otra parte, la presentación de la hidropesía como un mal y la asociación de la sequedad con la cura evoca las afirmaciones sobre la naturaleza seca de las almas excelentes.⁵⁷ Por último, el aspecto de la anécdota que resulta aquí más relevante es la formulación del enigma “producir una sequía a partir de un diluvio”. Como ocurre en el caso de Homero, quienes son tenidos por sabios (en este caso, los médicos) no pueden resolverlo, por lo que el enigma muestra la precariedad del conocimiento sobre el mundo que estos tienen. Sin embargo, aunque Heráclito formula el acertijo, parece no conocer su respuesta, ya que la cura que elige lo lleva a morir, situación que pone de manifiesto cómo en la resolución de los enigmas muchas veces se pone en juego la propia vida.

El último rasgo relevante de la escritura enigmática de Heráclito es su capacidad para promover una investigación que permita alcanzar el conocimiento de sí. En el ya citado DK 22 A 4, Plotino afirma que Heráclito habría escrito de forma enigmática, usando imágenes, para que quienes leyeran o escucharan sus sentencias se vieran conducidos a investigarse a sí mismos como él mismo hizo. En este punto, el Efesio explota una de las funciones principales de los enigmas: la capacidad para producir una transformación vital en quien se proponga resolverlos. Como he señalado a propósito de los enigmas de Edipo y de Sócrates, el extrañamiento y la sorpresa frente a lo manifiesto que propician los acertijos permite también el conocimiento de sí. Este tipo de saber, ponderado por la famosa máxima delfica γνῶθι σεαυτόν, es evocado en DK 22 B 101: “Me busqué a mí mismo” (ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν) (Plutarco, *Adv. Col.* 1118c).⁵⁸ Para Heráclito, el autoconocimiento es un vehículo que permite llegar al conocimiento del mundo, debido a que el alma también está regida por ese principio único y común que gobierna todo, el λόγος: “No podrías encontrar, mientras marchas, los límites del alma (ψυχῆς πείρατα), incluso si transitas cada camino. Tiene un λόγος así de profundo (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει)” (D. L. IX 7 = DK 22 B 45) y “Es propio del alma un λόγος que se incrementa a sí mismo” (ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν) (Stobeo, III 1. 180 = DK 22 B 115).⁵⁹ Una vez más, la interpretación de las sentencias de Heráclito se presenta como un ejercicio que permite acceder al conocimiento de la naturaleza a través del conocimiento de sí, dado que cada alma, como parte integrante de la φύσις, también está gobernada por ese principio único y común, el λόγος, cuya función es mantener los opuestos en tensión.

5. Conclusión

En las fuentes que los preservan, los enigmas de Cleobulina, compuestos con humor y sagacidad, se presentan como juegos simposiales que desafían la inteligencia. Entre ellos se destaca el enigma del buen ladrón, en el que se presenta un problema

⁵⁶ Hipólito, *Haer.* IX 10: “En todos los casos, los médicos, por cortar y quemar, torturando a quienes se encuentran mal, afirman no ser dignos de recibir ninguna paga de parte de los enfermos porque producen ambas cosas, bienestar y malestar”.

⁵⁷ Estobeo, III 5. 8 (= DK 22 B 118): “Un resplandor, el alma seca, la más sabia y noble” (ἀγῆ ξηρῆ ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη). Véase también DK 22 B 36, 126 y 31.

⁵⁸ Cfr. Kahn (2001, p. 116). Fragmentos como el citado han llevado a suponer que Heráclito no habría sido discípulo de ningún maestro, sino autodidacta. Al respecto, cfr. Diógenes Laercio IX 5 (= DK 22 A 1); Suda, s.v. Heráclito (= DK 22 A 1a); Dion Crisóstomo, *Or.* 38. 1-2.

⁵⁹ Kahn (2001, p. 130).

ético: la legitimidad de cometer acciones injustas, como robar, con fines justos. Este uso particular de los acertijos para la presentación de cuestiones filosóficas se ve también en los aforismos de Heráclito, cuyo estilo de escritura se inspira en el uso oracular de los enigmas.

Los acertijos de Cleobulina y los aforismos de estilo enigmático de Heráclito comparten una característica común: son enunciados que, a través de distintos recursos lingüísticos, ocultan lo que está a la vista. Como he indicado, la mayor parte de las veces, las respuestas a los enigmas se encuentran en fenómenos que forman parte de la experiencia ordinaria o en las historias míticas que conforman el acervo cultural compartido. El ocultamiento de lo familiar, conocido y evidente fomenta la experiencia del asombro, ya que permite volver a mirar, volver a escuchar y volver a pensar aquello que se creía conocido. Gracias a los acertijos, lo banal se vuelve, paradójicamente, extraño e inusual.

Los enigmas instauran un desafío epistémico cuya solución da como resultado la transformación del mundo conocido, transformación a la que se llega a través de la experiencia de ese “volver a mirar”. Al mismo tiempo, propician una apertura de la interioridad, una transformación existencial. Como se observa en los casos de Edipo y Sócrates, y en los aforismos de Heráclito que proclaman la necesidad de investigarse a sí mismo, la resolución de los enigmas aporta no sólo conocimiento sobre el mundo, sino sobre quien se propone resolverlos, por lo que se transforman en vehículo del autoconocimiento. Conocimiento de sí y conocimiento del mundo son las dos caras del enigma.

6. Referencias bibliográficas

Fuentes primarias (ediciones, traducciones y comentarios)

- Beckby, H. (1958): *Anthologia Graeca*, vol. 4: Buch XII-XVI, München, Heimeran.
- Colli, G. (2005): *La sapienza greca*, Vol. I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma, Milano, Adelphi (1° ed. 1977).
- Diels, H. y Kranz, W. (1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann (1° ed. 1903).
- Dupont-Roc, R. y Lallot, J. (1980): *Aristote. La poétique*, Paris, Éditions du Seuil.
- Gardella, M. y Juliá, V. (2018): *El enigma de Cleobulina*, Traducción de testimonios, acompañada de estudio preliminar, notas y apéndice, Buenos Aires, Teseo.
- Kahn, C. (2001): *The Art and Thought of Heraclitus*, New York, Cambridge University Press (1° ed. 1979).
- Mouraviev, S. N. (2003): *Heraclitea*, vol. III. 1: Memoria: Testimonia de Vita, Morte ac Scripto, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Ohlert, K. (1912): *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, Berlin, Mayer & Müller (1° ed. 1886).
- Parke, H. y Wormell, D. (1956): *The Delphic Oracle*, vol. 2: The Oracular Responses, Oxford, Blackwell.
- Robinson, T. (1979): *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi logoi*, New York, Arno Press.
- Schultz, W. (1909, 1912-1913): *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, Leipzig, Hinrichs.
- Wehrli, F. (1968): *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, vol. III: Klearches, Basel, Schwabe (1° ed. 1948).

Estudios

- Abrahams, R. D. (1968): "Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore", *Journal of American folklore*, 81, pp. 143-158.
- Babut, D. (1976): "Héraclite critique des poètes et des savants", *L'Antiquité Classique*, 45, pp. 464-496.
- Beecroft, A. (2011): "Blindness and Literacy in the *Lives* of Homer", *The Classical Quarterly*, 61, pp. 1-18.
- Berra, A. (2008): *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Beta, S. (2009): "Riddling at table: *trivial ainigmata vs. philosophical problemata*", en J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Tröster y P. Barata Dias (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, pp. 97-102.
- Beta, S. (2016): *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Torino, Einaudi.
- Bieda, E. (2009): "Escuchar, comprender, opinar el *lógos*. Distintos niveles de conocimiento en algunos fragmentos de Heráclito de Éfeso", *Ordia prima*, 8, pp. 51-79.
- Brickhouse, T. C. y Smith, N. D. (1983): "The Origin of Socrates' Mission", *Journal of the History of Ideas*, 44, pp. 657-666.
- Burton, J. (1998): "Women's Commensality in the Ancient Greek World", *Greece & Rome*, 45, pp. 143-165.
- Chitwood, A. (1995): "Heraclitus αἰνιγτής. Heraclitus and the Riddle", *Studi Classici e Orientali*, 43, pp. 49-62.
- Fairweather, J. (1973): "The Death of Heraclitus", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 14, pp. 233-239.
- Fattal, M. (1986): "Le *logos* d'Héraclite: un essai de traduction", *Revue des Études Grecques*, 99, pp. 142-152.
- Fontenrose, J. (1978): *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley, University of California Press.
- Forster, E. (1945): "Riddles and Problems from the *Greek Anthology*", *Greece & Rome*, 14, pp. 42-47.
- Georges, R. A. y Dundes, A. (1963): "Toward a Structural Definition of the Riddle", *Journal of American folklore*, 76, pp. 111-118.
- Guichard, L. (2010): "Acerca del tratado Περὶ γρίφων de Clearco de Solos", en F. Cortés Gabaudán y J. Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, Musa, virum. Homenaje al Profesor Antonio López Eire*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 285-291.
- Hasan-Rokem, G. y Shulman, D. (1996): "Introduction", en G. Hasan-Rokem y D. Shulman (eds.), *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York, Oxford University Press, pp. 3-9.
- Kaivola-Bregenhøj, A. (2001): *Riddles. Perspectives on the Use, Function, and Change in a Folklore Genre*, Helsinki, Finnish Literature Society.
- Köngäs Maranda, E. (1969): "Structure des énigmes", *L'Homme*, 9, pp. 5-49.
- Köngäs Maranda, E. (1976): "Riddles and Riddling: An Introduction", *Journal of American folklore*, 89, pp. 127-137.
- Konstantakos, I. M. (2004): "Trial by Riddle: The Testing of the Counsellor and the Contest of Kings in the Legend of Amasis and Bias", *Classica et Mediaevalia*, 55, pp. 85-138.
- Levine, D. B. (2003): "Poetic Justice: Homer's Death in the Ancient Biographical Tradition", *The Classical Journal*, 98, pp. 141-160.

- Luz, C. (2010): *Technopaegnia. Formspiele in der griechischen Dichtung*, Leiden-Boston, Brill.
- Luz, C. (2013): "What Has It Got in Its Pockets? Or, What Makes a Riddle a Riddle?". En J. Kwapisz, D. Petrain y M. Szymański (eds.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin, De Gruyter, pp. 83-99.
- Matelli, E. (1997): "Sulle tracce di Cleobulina", *Aevum*, 71, pp. 11-61.
- Maurizio, L. (2013): "Technopaegnia in Heraclitus and the Delphic Oracles: Shared Compositional Techniques", en J. Kwapisz, D. Petrain y M. Szymański (eds.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin, De Gruyter, pp. 100-120.
- McPherran, M. (2002): "Elenctic Interpretation and the Delphic Oracle", en G. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, pp. 114-144.
- Mouraviev, S. N. (1997): "Titres, sous-titres et articulations du livre d'Héraclite d'Éphèse", en J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, P. Hoffmann et al. (eds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly*, Paris, IEA, pp. 35-53.
- Mouraviev, S. N. (2000): "Héraclite d'Éphèse", en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, Paris, CNRS Éditions, pp. 577-617.
- Naerebout, F. y Beerden, K. (2013): "'Gods Cannot Tell Lies': Riddling and Ancient Greek Divination", en J. Kwapisz, D. Petrain y M. Szymański (eds.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin, De Gruyter, pp. 121-147.
- Nightingale, A. W. (2007): "The Philosophers in Archaic Greek Culture", en H. A. Shapiro (ed.), *Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-200.
- Pepicello, W. J. y Green, T. A. (1984): *The Language of Riddles. New Perspectives*, Columbus, Ohio State University Press.
- Pietra, R. (1997): *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Montréal, L'Harmattan.
- Potamiti, A. (2015): "γρίφους παίζειν: Playing at Riddles in Greek", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 55, pp. 133-153.
- Pucci, P. (1996): *Enigma, segreto, oracolo*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Rokem, F. (1996): "One Voice and Many Legs: Oedipus and the Riddle of the Sphinx", en G. Hasan-Rokem y D. Shulman (ed.), *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York, Oxford University Press, pp. 255-270.
- Rossetti, L. (2017): "La empresa de Zenón, monumento a la creatividad", *Hypnos*, 39, pp. 160-178.
- Segal, C. (1999): *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Norman, University of Oklahoma Press (1° ed. 1981).
- Struck, P. T. (2004): *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, New Jersey, Princeton University Press.
- Taylor, A. (1943): "The Riddle", *California Folklore Quarterly*, 2, pp. 129-147.
- Taylor, A. (1951): *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Vernant, J.-P. (2002): "Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del *Edipo rey*", en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I (trad. M. Armiño), Barcelona, Paidós, pp. 103-135 (1° ed. 1972).

Waithe, M. E. (1987): “Arete, Asclepigenia, Axiothea, Cleobulina, Hipparchia, and Lasthenia”, en M. E. Waithe (ed.), *A History of Women Philosophers*, vol. 1: Ancient Women Philosophers 600 B. C.-500 A. D., Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 197-209.