

Recensió de:

Enrique HÜLSZ PICCONE (editor), *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, **México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, 460p.**

JORDI CASASAMPERA
Societat Catalana de Filosofia

jordicas@yahoo.com

Nuevos Ensayos Sobre Heráclito reuneix setze de les vint ponències del segon *Symposium Heracliteum*¹ celebrat el juny de 2006 a Ciutat de Mèxic, a la *Facultad de Filosofía y Letras* de la UNAM, visions heterogènies que discorren per múltiples aspectes del pensador d'Efes i que ofereixen una bona mostra de l'estat actual dels estudis heracliteus i de les seves diverses línies d'investigació. Passem seguidament a donar compte de les principals contribucions.

1/ SERGE M. MOURAVIEV. *Le livre d'Héraclite 2500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction*. Mouraviev presentà la lliçó inaugural del *Symposium*, anant més enllà de la seva monumental obra en curs, *Heraclitea*, i oferint la seva més recent proposta de reconstrucció del llibre d'Heràclit, que en aquell moment (any 2006) constava d'un total de 199 fragments (entre cites literals, paràfrasis i exposicions doxogràfiques), en una edició trilingüe grec-francès-anglès, breument comentada per blocs. El llibre d'Heràclit portaria per títol *Les Muses* o *De la natura* i es dividiria en quatre parts: I) Sobre el tot, II) Sobre la ciutat, III) Sobre les coses divines i IV) Sobre la natura². Una de les tesis de Mouraviev és que la filologia dels textos d'Heràclit ha de deixar de ser un art per esdevenir una ciència. Per això cal fer taula rasa dels resultats contradictoris, dubtosos i no verificats de la filologia tradicional. Així, l'heraclitologia postularia tres principis: 1) la necessitat de disposar d'un corpus alhora complet i possible de les fonts antigues pertinents, cosa que Mouraviev fa en els quatre volums de *Traditio (Heraclitea II A 1-4)*; 2) el

1. El primer col·loqui sobre Heràclit fou editat per Livio Rossetti (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vols. I-II, Roma, 1983-1984.
2. En el moment de la publicació d'aquestes *Actes*, l'any 2009, el treball de reconstrucció de Mouraviev constava de 234 fragments, amb una trentena de textos nous, presos de la doxografia. El 2011 apareix la publicació definitiva a *Heraclitea IV.A/Refectio: Liber ut a nobis restitutus*, Akademia Verlag.

reconeixement del rol crucial dels aspectes formals, literaris i poètics del text, que serveixen per expressar un contingut filosòfic altrament inexpressable, cosa que constitueix l'aspecte més original i fonamental de l'obra d'Heràclit; i, 3), la necessitat de reconstruir el llibre a partir dels fragments, únic mitjà per progressar en una comprensió millor del seu missatge. Aquesta reconstrucció apareix com a més que factible, per Mouraviev, si atenem al fet que el text d'Heràclit, consistint en un sol llibre, estaria contingut en un sol paper. Tenint en compte la llargada dels textos posteriors i l'estil lacònic de l'efesi, podem concloure que el llibre contenia un màxim de 3.500 mots, la qual cosa significaria que posseïm entre un 60% i un 70% de l'original. Metodològicament, Mouraviev apunta que la reconstrucció s'ha de fer sense un pla *predeterminat*, deixant-nos guiar per la forma, les afinitats, les semblances i els encadenaments presents en els fragments, seguint l'estructura lineal del text (unidimensional) i no l'estructura pluridimensional del contingut. S'ha d'evitar tota reconstrucció parcial per corpuscles de sentit i mirar de reconstruir el text de l'A a la Z, remodelant el tot a mesura que el treball progressi, i tornant a començar cada vegada que ens trobem amb un impàs. La localització de cada fragment ha de repercutir en el tot i viceversa.

2/ DANIEL W. GRAHAM, *Representation and knowledge in a world of change*. Des de Plató i Aristòtil, gran part de la tradició ha afirmat que la teoria del coneixement d'Heràclit és absurda. Aquesta crítica, aprecia Graham, és encara admesa avui per alguns intèrprets. Una manera de 'salvar' Heràclit seria refusar que la teoria del flux li pertanyi però, per Graham, això seria defugir el problema i no entendre el tot del pensament de l'efesi. Seguint Charles H. Kahn³, Graham considera l'ambigüitat heraclitea com un mitjà de transmissió del missatge, que fugirà inevitablement de qui el vulgui simplificar. Heràclit no només ens parla de la realitat, sinó que ens la mostra i, per tant, espera del lector no només que llegeixi les seves paraules, sinó que les experimenti. Aquells que (ja) entenguin, entendran. Els ignorants romandran ignorants. No hi ha instrucció, només reconeixement o manca de reconeixement. I per entendre i reconèixer la veritat que l'efesi vol transmetre, un punt crucial és el fragment original sobre el riu, que per Graham (seguint Reinhardt, Kirk i Marcovich) és únicament B12. La lectura que en fem ha d'atendre necessàriament al fet que «els rius» són «el mateix», tot i que les aigües siguin diferents. El flux és l'altra cara de l'estabilitat. El coneixement heracliteu del món, com per Plató o Aristòtil, descansa en l'estabilitat. La saviesa és la visió de les connexions entre els fenòmens, la comprensió dels patrons i de l'ordre, incloent les interaccions entre esdeveniments efímers i estructures duradores. Savi és qui tradueix les aparences en coneixement. Per això Heràclit és un autèntic filòsof, encara que no sigui un filòsof sistemàtic.

3. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Graham seguirà moltes de les tesis de Kahn en la seva ponència.

3/ THOMAS M. ROBINSON, *Heraclitus and logos – again*. Robinson (re)emprèn l'aproximació a l'ús heracliteu de la paraula *logos*, atesa l'activa controvèrsia que encara genera, prenent atenció, sobretot, als fragments B1, B2 i B50, mirant de no tenir en compte res més que no sigui la llengua grega precedent o contemporània a Heràclit i tractant d'evitar tota lectura feta amb lents posteriors. Per als fragments citats, Robinson es decanta pel mot «account», seguint Kahn. Per defensar la tria, fa notar que és el mot utilitzat pels autors de la prosa jònica quan aquests tornen dels seus viatges i relaten allò que han vist. En aquest sentit, també podrien funcionar com a traducció «description», «story» o fins i tot «word», tot i que aquesta darrera cal desestimar-la, ja que els fragments contenen també *epos*. Robinson descarta opcions com «measure» (Freeman) o «structure» (Kirk), car no són coses que es puguin «escoltar». També desestima «meaning» (Snell), «truth» (Gigon) o «law» (Marcovich), tot i considerar que atenyen el sentit correcte, perquè no es pot esperar que el lector contemporani d'Heràclit el captés d'entrada només llegir o escoltar el mot per primera vegada, a l'inici del llibre. Aquest *account* es mostra com a quelcom comú i que cal seguir. És, per tant, un relat racional, alhora descriptiu i prescriptiu, que a més a més s'emparenta amb quelcom diví, que és *to sophon* i que es reforça amb un *aei* que per Robinson apunta a un inalterable estat de coses, en un univers que és ell mateix etern.

4/ ALBERTO BERNABÉ, *Expresiones polares en Heráclito*. Prenent «expressió polar» en un sentit ampli, Bernabé presenta un quadre exhaustiu d'aquest ús lingüístic en Heràclit, dividit en set apartats: 1/ expressions polars *stricto sensu*, 2/ oxímorons, 3/ inversió dels pols, 4/ pols que configuren una unitat superior, 5/ identitat dels pols, 6/ semblança aparent dels pols i 7/ existència d'un *tertium* mediador entre els pols. A banda de l'anàlisi filològica de les expressions, Bernabé té en compte els seus contextos, els paral·lels literaris amb altres autors i l'ús combinat d'altres recursos lingüístics. Un cop feta l'anàlisi, extens i detallat, Bernabé presenta una sèrie de conclusions, que refereixen una important variabilitat en la procedència i en l'ús d'aquestes expressions, que així mateix s'apliquen a tots els aspectes de la realitat, sense que n'hi hagi cap de privilegiat. Heràclit es revela com un autor que treballa curosament el seu llenguatge per aconseguir la màxima convicció, com passa per exemple en l'ús magistral del quiasme. Però el més interessant de l'ús heracliteu de les expressions polars es troba, per Bernabé, en la relació entre llengua i realitat, de la qual cal destacar la subtil exploració de l'ambigüitat semàntica. Entre llenguatge i realitat hi ha una correlació, un *logos*, de manera que l'anàlisi de la llengua és paral·lel a la comprensió de la realitat, una realitat que no és captada per l'ús habitual de la llengua. El llenguatge ha de ser correctament entès per tal de descobrir-hi les claus de la realitat. El filòsof ha de descobrir la unitat que és a la base de les relacions opositives i dir la realitat en tant que aquesta obeeix patrons de lògica opositiva.

5/ FRANCESC CASADESÚS. *La transposició del vocabulario èpic en el pensament filosòfic de Heràclito*. D'entrada, s'esmenta que la utilització del llenguatge èpic encaixa amb la concepció heraclitea del cosmos com a estructura harmònica de forces oposades, caracteritzada explícitament com a guerra i disputa (B80, B53). Heràclit va descriure la guerra com a comú, i com a rei i pare de totes les coses, qualitats, aquestes, pròpies d'una divinitat, ja usades per Homer i Hesíode per descriure el poder de Zeus. No obstant, cal entendre, segons Casadesús, que en Heràclit la concepció èpica de la guerra està transposada al seu propi sistema filosòfic i convertida en un principi rector que governa el conjunt de la natura i que, per tant, no té res de lamentable (com haurien cregut Homer o Arquíloc). La guerra i la disputa s'identifiquen amb la *dike*. Els herois èpics heracliteus s'assimilen a aquells *aristoi* que prefereixen la fama (eterna) a la vida amuntegada dels *polloi* (B29), com Aquil·les va preferir seguir lluitant a Troia. Vinculant tan estretament els valors èpics amb els seus principis filosòfics, Heràclit va establir un subtil paral·lelisme entre l'aristocràcia guerrera i els filòsofs, considerant-se a si mateix un heroi, un savi, que lluitava enfront d'una massa d'ignorants, incapaços d'entendre el *logos*. Aquesta concepció aristocràtica, a la base de la defensa d'Hermodor (B121), la veiem resumida en B49: εἷς ἔμοι μύριοι ἐὼν ἄριστος ἦν. També en B44, B114 o B33 ressonen els mots d'Hèctor a *Iliada* XII (241-243), replicant a Polidamant que cal obeir Zeus, o els d'Ulisses (II, 203-205) que aposten pel lideratge d'un de sol contra el govern de molts.

6/ HERBERT GRANGER, *Heraclitus B42: On Homer and Archilochus*. Granger considera Arquíloc un dels «anger poets» (Rankin), un poeta-soldat que es declara «servent del senyor de les batalles», un *repertor pugnacis iambi* (Ovidi), algú capaç de provocar suïcidis amb la seva poesia. Aquest aparent «abús» poètic d'Arquíloc podria ser un dels motius del menysteniment d'Heràclit, que usa un llenguatge similarment «abusiu» en el fragment: el *ράβδος* és allò amb què Heràclit castiga el poeta. Si això és així, però, ¿què podien tenir en comú l'èpic Homer, impersonal elogiador dels exemples del passat i de les virtuts aristocràtiques dels seus guerrers, i el iàmbic Arquíloc, el soldat-poeta que apareix als seus versos abandonant el seu escut i usant un llenguatge obscè per descriure, entre d'altres fets, fornicacions amb prostitutes? Per Granger, allò que tenen en comú a parer d'Heràclit és la seva manca de comprensió. Homer i Arquíloc fracassen en apreciar allò obvi que roman davant seu (B17). Aquest fracàs, comú a (gairebé) tothom, és més criticable en aquests poetes, que passen molt a prop de la veritat (que és *pólemos*) sense reconèixer-la, i per això se'n lamenten. Contra ells, Heràclit no veuria res de lamentable en *pólemos*, ans al contrari, quelcom per estar agraït. La batalla perpètua entre forces còsmiques oposades és necessària per a l'existència del món (B51). Però hi ha un altre punt de coincidència entre Homer i Arquíloc, que Heràclit desdenyaria: la proximitat amb el costat qüestionable dels

Misteris, que trobaríem en els *Himnes Homèrics* o en les invectives aquíloquianes, semblants a l'obscuritat cerimonial dels rituals de Demèter o a l'αἰσχρολογία del culte a Dionís. Arquíloc, a més, manifesta un entusiasme pel vi (fr. 120), cosa repobable per Heràclit (B85), l'ànima sana essent una ànima seca (B118). Finalment, atenent a B14 i discutint els seus problemes de traducció, la proposta de Granger és que, per Heràclit, el problema dels Misteris no es troba en ells mateixos, sinó en la manera com els homes s'hi aproximen i els practiquen, en massa, incapaços de comprendre, per exemple, que «Hades i Dionís són el mateix» (B15).

7/ CARL HUFFMAN, *La crítica de Heràclito a la investigació de Pitàgoras en el fragmento 129*. Algunes interpretacions de l'atac a Pitàgoras en el fragment 129⁴ són, per Huffman, errònies, i han conduït a una interpretació falsa de la filosofia del de Samos, sobretot pel significat de dues paraules: ἱστορίη i συγγραφή. Pel què fa a la primera, equiparar ἱστορίη amb «investigació científica» és un error que prové sobretot de la lectura de Fedó 96a –amb la saviesa περὶ φύσεως ἱστορίαν que Sòcrates diu haver desitjat de jove–, així com del fragment d'Eurípides 910 (Nauck), on apareix la cosmologia milèsia com un tipus de ἱστορίη. Per Huffman, en cap dels dos casos la sola paraula ἱστορίη es refereix a la ciència milèsia en concret. En canvi, atenent al propi Heràclit (B40), veiem que Pitàgoras és emparellat amb Hesíode i, per tant, no amb el racionalisme jònic, sinó amb la mitologia arcaica. La paraula ἱστορίη, per tant, no pot servir per col·locar Pitàgoras en la ciència jònica i Hesíode en una altra cosa, sinó que obliga a considerar-los junts en algun sentit. Quin sigui aquest sentit pot resoldre's considerant l'ús en Heròdot, on ἱστορίη és el mot *general* per referir indagació o investigació, i remet a un coneixement aconseguit a través de l'interrogatori i l'escolta, a una recopilació de testimonis d'oïda, que aborda una àmplia gama de temes. Pel què fa a συγγραφή, tot i que al segle V a.C. s'utilitzava per referir-se a tractats en prosa, ni tan sols en aquell moment significava concretament «tractat en prosa» sinó, més generalment, «composició». D'altra banda, els seus usos més primerencs, que trobem novament llegint Heròdot, mostren que es referia a qualsevol cosa escrita, incloent tant el vers com la prosa. Així, les συγγραφαί que Pitàgoras recopilà podrien referir-se a la mateixa investigació de Pitàgoras. És a dir, ens trobaríem, segons Huffman, davant d'una referència sarcàstica d'Heràclit als famosos textos breus de la tradició pitagòrica, els σύμβολα. Així, el fragment 129 diria alguna cosa com: «Coneixes aquestes coses de Pitàgoras que s'han escrit i estan en circulació –ell

4. Huffman accepta l'autenticitat del fragment, col·locat entre els dubtosos a Diels-Kranz, pels problemes observats per Diels, però que el mateix Kranz accepta com a autèntic en una nota, així com fan també Guthrie, Robinson, Mansfeld, Marcovich, Kahn i Barnes, entre d'altres.

només les va escollir a partir de les seves extenses investigacions dels punts de vista d'altres persones». Així, Heràclit condemnaria Pitàgoras sobre tres bases diferents: 1/ la saviesa (ἑαυτοῦ σοφίην) que volgué fer creure pròpia, en realitat era d'altri; 2/ els seus aprenentatges (πολυμαθίην) no condueixen a l'enteniment unificat del món, sinó a una πολυμαθία, que és el que s'obté de practicar ἱστορία; 3/ l'ús d'aquest saber amuntegat és pervers, enganyador, una mala art (κακοτεχνίην).

8/ OMAR D. ÁLVAREZ SALAS, *La «teoria del flujo» de Heràclito a Epicarmo*. L'article reflexiona sobre la intuïció filosòfica del flux i la seva probable adopció per Epicarm. El text que Álvarez Salas considera central per establir la relació entre l'efesi i el siracusà és al *Teetet* de Plató (152d-e), en què s'elabora una llista de defensors del flux, llista que exceptua Parmènides i que inclou Protàgoras, Heràclit, Empèdocles, Epicarm i Homer. Aquesta llista, defensa Álvarez Salas, seguint els estudis de Bruno Snell, correspon a un procediment compilatori, συναγωγή, del sofista Hípies d'Elis, que apareix en diferents llocs del corpus platònic i també aristotèlic. La formulació del símil del riu per part d'Aristòtil (*Met.*, 1010a10-15) és molt similar a la que trobem al *Cràtil* de Plató (402a), sense que cap de les dues pugui considerar-se una cita literal d'Heràclit, la qual cosa podria ser un indicatiu que ambdós filòsofs citaren de segona mà, potser d'un mateix text inclòs en la *Συναγωγή* d'Hípies, qui podria ser també el responsable d'assenyalar l'heraclitisme de Cràtil. Per establir la inclusió d'Epicarm en la llista platònica –potser ja en la d'Hípies–, Álvarez Salas recorre a un comentari anònim⁵ al passatge del *Teetet* –i també a notícies sobre l'escena en Plutarc– i conclou que el περί αὐξήσεως λόγος va constituir l'eix teòric d'una sèrie de situacions còmiques (23B2 D-K, fr. 26 K-A) on de manera artificiosa però lògicament impecable els personatges d'Epicarm redueixen un continu a una successió de moments inconnexos, la qual cosa situa el còmic com un possible antecessor directe de les apories de Zenó. No obstant això, adverteix Álvarez-Salas, el pensament d'Heràclit difereix d'aquesta teoria, car hi és central el reconeixement de la unitat, essent la multiplicitat i la diversitat l'aspecte visible d'una harmonia oculta, d'un ordre. L'únic flux que podríem atribuir a Heràclit és el del cycle ordenat de mutacions que es manifesten segons mesura. No sembla, doncs, que la teoria epicarmeja del creixement pugui derivar-se directament del pensament heracliteu. El raonament paradoxal d'Epicarm hauria tingut una gran influència

5. *In Plat. Theaet.* [152e 4 s.] col. 71, 12 = *Berl. Klassikert.*, 2, p. 47 Diels-Schubart = Heràclito, 22 B 126 b D-K + Epich., 23B2 D-K La primera edició d'aquest text, el paper del qual està molt danyat en la columna esquerra, contenia una sèrie d'assumpcions que vinculaven explícitament Epicarm i Heràclit, en part seguint la lectura ingènua de Jacob Bernays sobre el passatge del *Teetet*. L'edició més recent, de Bastianini-Sedley, supera aquests errors.

en la filosofia grega, però no pot ser adscrit a l'heraclitisme, a no ser que es tracti d'un heraclitisme de segona mà, sorgit dels excessos d'un Cràtil.

9/ ARNOLD HERMANN, *Parmenides versus Heraclitus?* En la polèmica entre la posició de Daniel Graham, que afirma l'existència d'una resposta parmenídia a Heràclit, i la de Michael Strokes, que nega aquesta possibilitat, Hermann se situa en la línia d'Strokes, però considera que el treball de Graham encara no s'ha discutit suficientment i que no ha estat prou ben rebut, tractant-se d'una excel·lent defensa de la *Parmenides Answer To Heraclitus (PATH) Theory*. El centre d'aquesta teoria PATH és el fragment B6 (línies 4-9) de Parmènides, on gairebé a cada mot s'ha buscat una al·lusió a Heràclit. Però l'única evidència de coincidència clara, per Hermann, és la del terme *palinthropos*, que Heràclit també usa a B51. No obstant, a parer de Hermann, és molt improbable que el mot *palinthropos* fos un terme tècnic per a significar contradicció i, d'altra banda, també és difícil que el sol ús del terme provoqués en l'audiència de Parmènides una associació amb Heràclit sense necessitat d'anomenar-lo explícitament. Més que això, doncs, per Hermann, caldria considerar el vers 9 (el que conté *palinthropos*) no com un complement del vers 8, sinó com la seva oposició. El δέ que connecta les dues frases, traduït rutinàriament com a «i», s'hauria d'entendre com un «però». Si això fos així, aleshores Parmènides no s'estaria referint a Heràclit, sinó a l'altra Via en què els mortals ensopeguen sense saber cap on van. Allò que els mortals no entenen és que no tenen opció: la separació entre «ser» i «no ser» no és opcional. És per això que el camí de totes les coses és regressiu (*palinthropos*): perquè tot allò que és (*estin*) és aquí, junt, ara, complet, i no hi ha més enllà. ¿On més podria dur el camí, si tot és ésser i l'ésser ho és tot? En conclusió, cal observar que el punt de mira de Parmènides depèn sempre de com el caracteritzem a ell: monista, anti-canvi... Si el considerem, amb Hermann, un «anti-generation-from-nothingness», en la línia dels seus arguments més forts, el seu enemic seria un partidari de l'*ex nihilo*. El candidat de Hermann seria aleshores Xeníades de Corint.

10/ BEATRIZ BOSSI, *Acerca del significado del fragmento B62 (DK) de Heráclito*. L'absència d'articles al principi i de subjectes explícits al final del fragment permet múltiples combinacions sintàctiques, totes vàlides en alguna mesura. Les interpretacions clàssiques del fragment que Bossi considera més rigoroses són: la de Climent d'Alexandria, segons la qual déus i homes intercanviarien vida i mort gràcies al *logos*, que seria l'element comú; la de Filó d'Alexandria i Sext Empíric, per qui es tractaria d'ànimes mortes en cossos vius; i la interpretació en termes d'herois i daimons, essent aquests guardians dels vius i les ànimes dels herois morts gaudint d'una certa vida eterna. Atenent a aquestes tres línies interpretatives, Bossi considera que cal deixar de banda una interpretació literal i absoluta de «mort» dels déus i d'«immortalitat» dels homes, i

que déus i homes no són dues persones, sinó dos estats, amb un cert passatge de l'un a l'altre. En general, la resposta de Bossi als problemes plantejats rau en entendre que logos és quelcom que un home pot tenir més que altres (fr. 39), mesura de la profunditat de l'ànima (fr. 45). Si logos és pol diví i humà alhora, podem suposar que l'ànima és logos humà que «s'augmenta» a si mateix (fr. 115), esdevé «més» logos, en escoltar el logos diví. Si ara desgranem les quatre proposicions en què el fragment 62 es deixa llegir, podem interpretar-les de la següent manera. 1) «*Els mortals són immortals, tot vivint la mort dels immortals*» significaria que certs homes són immortals vivint una mort heroica, «digna dels déus». 2) «*Els mortals són immortals, tot havent mort la vida dels immortals*» voldria dir que alguns homes poden accedir a la immortalitat per la vida duta, és a dir, oberta a la saviesa, a la veritat, al logos, per «haver mort» una vida exemplar. 3) «*Els immortals són mortals, tot vivint la mort dels mortals*» ens duu a la interpretació dels immortals com a daimons i a una possible referència a la reencarnació, tot i que aquesta també pot prendre's metafòricament, entenent la mort com a, per exemple, decadència moral, amb la qual cosa tindríem que els daimons moririen per participar del llast de la vida humana extraviada. Finalment, 4) «*els immortals són mortals, tot havent mort la vida dels mortals*» significaria que els daimons, immortals, es tornarien mortals, i de nou la hipòtesi de l'encarnació entraria en joc, però novament cal decantar-se per una lectura metafòrica en clau moral: els daimons haurien immortalitzat, dignificat, els homes, en la mesura de les possibilitats d'aquests darrers.

11/ ARYEH FINKELBERG, *The cosmic cycle, a playing child, and the rules of the game*. Contra la visió que considera que Heràclit exposà una teoria de l'estabilitat cosmològica, Finkelberg defensa que l'efesi era partidari d'un origen i una destrucció (conflagració) del món. Finkelberg suporta la seva tesi en la consideració de diversos fragments: en el cas de B64, on se sol traduir τὰ πάντα per «totes les coses», caldria traduir «la totalitat de les coses», igual com passa en B90, on τὰ πάντα (la totalitat de les coses, el tot) s'intercanvia amb el foc. Pel què fa a B66, que el judici vingui després de la vinguda del foc no és un motiu per desestimar l'autenticitat del fragment (Reinhardt, Kirk) sinó que cal entendre'l en la línia de la conflagració. Així mateix, el kosmos de B30 expressa la mesura en què s'extingeixen les coses, els canvis mesurats del foc. Per Finkelberg, el cercle còsmic d'Heràclit seria, seguint Teofrast: [foca→igua→terra] (camí de baixada) i [exhalació seca←aigua←terra] (camí de pujada). Però si prenem B36, tenim: [ànimes→aigua→terra] i [ànima←aigua←terra], amb la qual cosa foc i ànima serien principis que ocuparien un lloc equivalent, tot i no ser totalment sinònims. Aquesta «ànima», en singular, de B36, sembla referir-se a l'ànima del món, diferent de les «ànimes», en plural, que són les dels homes i que moren en l'aigua. La concepció heraclítica, per Finkelberg, creu en la divinitat, l'encarnació i la vida

de l'ànima humana més enllà de la mort, creença que es reflecteix a B25, B27, B62, B63, B77, B88, B98 i probablement B26, fragments que suportarien la concepció escatològica heraclitea. Heràclit fa de la història de l'ànima humana part de la història del déu còsmic. El cercle còsmic representa l'encarnació i la desencarnació de l'ànima divina. Aquesta visió és elaborada, a parer de Finkelberg, en la línia del model òrfic, com indicà Plutarc (*De E*, 388d-389a) o Climent d'Alexandria (*Strom.* VI 2. 27). Les fonts també coincideixen a identificar el noi d'Heràclit com una metàfora del déu igni, creador i destructor del tot.

12/ LIVIO ROSSETTI, *Polymathia e unità del sapere in Eraclito: alle origini di una anomalia*. En l'obra que ens resta d'Heràclit s'hi troba el que hom ha anomenat «principi de coincidència, interdependència o equalització de contraris», que s'ha volgut entendre com un principi de gran potencial sistèmic i universalment aplicable. D'altra banda, s'ha tendit a pensar que hi ha d'haver una manera de recomposar els fragments de manera lògica. A parer de Rossetti, però, cal contemplar la possibilitat que el tot que aspirem a reconstruir sigui un agregat de parts no perfectament congruents. Així mateix, cal pensar si el principi de coincidència, interdependència o equalització de contraris, no té també alguna limitació. Recorrent els textos presocràtics, Rossetti troba una tensió entre dues tendències: 1) un desig d'explicació sobre qüestions molt diverses que produeix una multiplicitat de *doxai* i, 2), la recerca de doctrines amb capacitat irradiadora, que estableixin criteris i principis per a la construcció d'un saber estructurat. Heràclit no és el primer a viure dins d'aquesta tensió, però hi aporta la novetat d'un principi unitari dotat d'una capacitat sistèmica sense precedents. Però precisament la gran potència d'aquest principi serà, per Rossetti, l'origen de la seva problemàtica: el seu corollari autoreferencial. Tot i la centralitat sistèmica del principi, Heràclit aprova o condemna unilateralment en nombroses ocasions (fragments 5, 13, 14, 96, 121, 125a). I, tanmateix, seguint el principi escrupolosament, Heràclit hauria hagut de reconèixer d'igual manera la relació polar intermediadora entre camí recte i camí tort, o entre *bíos* i *biòs*, que aquella existent entre Ermodor i els efesis.

13/ ENRIQUE HÜLSZ PICCONE, *Flujo y lógos. La imagen de Heráclito en el Cratilo y el Teeteto de Platón*. El parer expressat per Sòcrates al *Cratíl* i al *Teetet*, segons el qual el nucli del pensament heracliteu seria l'absoluta mobilitat de tot el que existeix, és sovint considerada com a interpretació fidedigna d'Heràclit i com a postura autènticament platònica, essent ambdues tesis, per Hülsz Piccone, qüestionables. Reduïda a la seva essència, la imatge platònica d'Heràclit comuna a aquests dos diàlegs es concentra en la tesi ontològica extrema del canvi universal. L'influent judici aristotèlic constitueix la base de l'explicació més difosa del pensament heracliteu i platònic en aquest punt.

Però Hülsz Piccone observa que Aristòtil (*Met.* 987a32-b1) redueix erròniament l'ontologia d'Heràclit a les coses sensibles (τὰ αἰσθητά), reiterant el mobilisme extrem de l'efesi i la impossibilitat d'una correlativa *epistémé*, i a més atribueix a Plató aquest model, cosa que hauria forçat aquest darrer a ampliar ontològicament el món amb entitats no sensibles que possibilitessin el saber. Ara bé, si fem atenció a la forma de la literatura platònica i considerem alguns aspectes dels personatges en l'escena del diàleg, descobrirem, d'entrada, que les posicions extremes de Cràtil (naturalisme dels noms) i Hermògenes (convencionalisme dels noms) són criticades per Sòcrates, que proposa formulacions més matisades. Aquestes formulacions podrien ser les pròpiament heraclitees a parer de Plató, si atenem a la càrrega irònica del text platònic. En particular, tant per Plató com per Heràclit, la tensió entre *ónoma* i *érgon* seria constitutiva de la *phýsis* i una clau de la seva unitat real. D'aquesta manera, la tesi que el llenguatge troba el seu fonament epistèmic últim en el pla ontic apareixeria com una afirmació compartida per l'Heràclit dels fragments i el Plató que parla rere el Sòcrates del *Cràtil*. Si això és així, la imatge d'Heràclit que aparentment pinta Sòcrates al *Cràtil* i al *Teetet* no correspondria a la interpretació legítimament atribuïble a Plató mateix. Malgrat que la concepció del *lógos* en el sentit heracliteu de principi universal de racionalitat i permanència sembla brillar per la seva absència en el *Cràtil* i en el *Teetet*, per Hülsz Piccone aquesta concepció està implicada en el rerefons, un rerefons dramàtic en què els personatges estan atrapats, en les xarxes de la dialèctica, l'humor i la ironia. I en aquesta xarxa dialèctico-còmico-irònica hi trobem la realitat del flux del llenguatge, que comporta en si mateixa la conciliació d'allò permanent i allò canviant (la unitat del ser intel·ligible i l'esdevenir sensible) i revela la complexa racionalitat del flux, un flux literalment còsmic. El final del *Teetet* dóna suport a aquestes consideracions si ens adonem que la interpretació que articula Sòcrates és feta, no sobre Heràclit, sinó sobre la seva imatge (*eikón*). D'altra banda, la tercera definició d'*epistémé* que dóna Teetet (opinió verdadera amb *lógos*) podria no ser l'autènticament platònica, atès que Sòcrates la matisa i alhora l'enriqueix, articulant-hi una resposta en el context d'un «somni a canvi d'un somni» (201d8-202c5), en un passatge on cal destacar l'ús dels termes *ónar* (201d8) i *enyýpnion* (202c5), que comporten una càrrega epistèmica negativa. En aquest context, Sòcrates afegeix a la discussió la consideració del contrast entre elements primaris i compostos d'aquests elements i esdevé clar que la correlació element-incognoscibilitat i compost-cognoscibilitat no funciona perfectament, car ens duu a l'observació final que es pot tenir una opinió verdadera sense saber que es posseeix la veritat (202c). La solució seria fer valer el principi de simetria del *lógos* i la consegüent cognoscibilitat tant d'elements com de compostos. Aquest és el sentit de l'ajust del passatge (205d-206b). Per Plató, com per Heràclit, el coneixement perfecte no consisteix només en la captació i expressió dels elements simples presos aïlladament, sinó que

radica sobretot en la seva correlació, car aquesta correlació és present en la realitat, com a *lógos*.

14/ GÁBOR BETEGH, *The limits of the soul: Heraclitus B45 DK. Its text and interpretation*. L'erudit estudi de Betegh considera el detall del text del fragment, comparant els diversos manuscrits i edicions, i centrant-se sobretot en la discussió de la forma del verb principal, tradicionalment en segona persona, ἔξεύποτο. Abans de l'edició de Marcovich de Diògenes Laerci, aquesta forma verbal fou suggerida per Cobet, en una edició que manca d'aparell crític o pròleg explicatiu. D'altra banda, els manuscrits B i P contenen la tercera persona ἔξεύποι ὁ, opció que Marcovich no recull en el seu aparell crític. Davant d'això, Betegh refereix les investigacions actuals sobre els manuscrits a càrrec de Tiziano Dorandi, segons les quals la primera redacció de B (i de P) contindria ἔξεύποτο, però el corrector de B (B²) hauria escrit ἔξεύποι ὁ. Si atenem a les imprecisions i llacunes presents en el text de B, podem pensar que el seu redactor no havia entès l'original i que, per tant, l'esmena de B² seria correcta. Això, sumat a l'evidència dels manuscrits Z i F, suporten fortament l'opció de la tercera persona, que Betegh comparteix. En el marc de la interpretació del text, optar per la tercera persona obre la possibilitat que el subjecte de ἔχει pugui no ser l'ànima (còsmica), sinó que pugui ser «aquell que viatja per tots els camins». Enlloc de ser un *polimathé*, el viatjant està compromès en una recerca sistemàtica i inexorable que condueix a l'experiència i coneixement veritables, a un profund *logos*. I aquell que pren tots els camins, presumiblement també pren el camí que puja i baixa alhora. Així, l'ànima del viatger pot tenir un logos tan profund perquè té una experiència comprensiva del món, incloent l'ànima còsmica i el seu logos. En conseqüència, la implicació del fragment no és pas que hom no trobarà els límits de l'ànima encara que recorri tots els camins, sinó més aviat el paradoxal missatge que només aquell que recorri tots els camins trobarà la veritat, això és, la *il·limitació* de l'ànima. I en aquest punt l'ambigüitat sintàctica pot tenir efecte: *tu* pots esdevenir aquesta persona.

15/ CATHERINE OSBORNE, «*If all things were to turn to smoke, it'd be the nostrils would tell them apart*» or *Heraclitus on the pleasures of smoking*. Osborne investiga el testimoni aristotèlic sobre Heràclit, tot revelant que, més enllà de les doctrines clàssiques, Aristòtil refereix algunes idees que no s'acostumen a tenir en compte i que, no obstant, poden ser importants i, fins i tot, centrals. Una d'aquestes idees constitueix el títol de la ponència: «Some people, including Heraclitus, think that smell is a smoky inhalation whence Heraclitus said that *if everything were to turn to smoke, it would be the nostrils that would tell them apart*» (*De sensu*, 443a23-24). ¿Per què Heràclit hauria triat aquest pensament precisament? La resposta d'Osborne és que Heràclit volia parlar-nos de la manera com experimentem el món, volia dir-nos que *allò* que experimentem, i *com* ho experimentem, depèn de les facultats que

tenim; o bé, dit més precisament, que els trets que extraiem de la realitat com a distintius depenen de quins trets tinguin un paper útil per nosaltres per moure'ns amb èxit en l'entorn. En aquesta línia, el fragment 55 ens diria que, en el món tal i com el coneixem, tendim a privilegiar les coses que veiem o escoltem i que –prenent ara el fragment 7– això no seria així si les distincions que aquests sentits fan no tinguessin interès. En particular, si tot fos fum, és a dir, si visquéssim en un món boirós i mut, la vista i l'oïda no tindrien utilitat i discerniríem a través de l'olfacte. En suport d'aquesta lectura, Osborne proposa entendre ἡδονή com a «preferència» o «plaer» (de cadascú), més que no pas com a «sabor», als fragments 9 i 67.

16/ DAVID SIDER, *The fate of Heraclitus' book in Later Antiquity*. Sider s'ocupa en particular del cas de Simplicí i es pregunta si aquest hauria tingut davant seu el llibre original d'Heràclit, com sí que hauria estat el cas de Plató, Aristòtil i Teofrast. La resposta és que no i les raons, per Sider, diverses. En primer lloc, Simplicí cita Heràclit en 46 ocasions, molt menys sovint que d'altres presocràtics principals. A més, les seves cites gairebé sempre semblen referir-se a lectures dels fragments, com les fetes per Aristòtil. D'altra banda, a l'hora de citar, Simplicí acostuma a canviar l'habitual «deia» per un «sembla que deia» (ἐόκει λέγειν). Per tot plegat, caldria concloure, amb Sider, que no quedava cap exemplar del llibre d'Heràclit a l'Atenes del segle cinquè. Nogensmenys, sembla que les paraules de l'efesi van sobreviure d'alguna manera en l'antiguitat tardana, tot i que no fos en la seva forma original. De cap altra manera s'expliquen, per Sider, els 17 fragments de Climent d'Alexandria, els 11 d'Hipòlit, els 6 de Diògenes Laerci o també els importants 2 de Sext Empíric, afegint a la llista els autors que citen un sol fragment. Alguna cosa quedava del llibre d'Heràclit com per provocar aquest considerable nombre de cites. Què era? En el cas de Simplicí, Sider creu que aquest hauria trobat a Atenes alguna mena de *Sylloge Heraclitea*, un recull que contindria només allò que s'hauria considerat oportú conservar. El resultat d'aquest recull seria un text massa enigmàtic per Simplicí, amb el qual no s'hauria trobat a gust a l'hora de citar. En conclusió, doncs, Sider postula un procés amb tres grans: 1/ Primerament el llibre d'Heràclit fou llegit per autors que van citar-ne alguns passatges i en van parafrassejar d'altres, més o menys acuradament (Plató i Aristòtil, entre d'altres). 2/ En algun moment els autors començaren a llegir el seu Heràclit de segona mà, a partir dels autors del graó precedent, ja fos per mandra o bé per inexistència del llibre original a la seva ciutat. 3/ Finalment, quan el llibre original ja no es trobaria disponible de cap manera (cas de Simplicí), s'hauria intentat de reconstruir a partir de les cites i parafrasis del graó precedent.