

EVA BRANN, *The Logos of Heraclitus. The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term*, Paul Dry Books, Filadelfia, 2011, 169 pp. ISBN 978-1-58988-070-2.

ἦθος ἀνθρώπου δαίμων es, probablemente, una de las primeras proposiciones que ha de tomarse en serio un estudiante de filosofía. Cada uno de los términos de esa proposición parece reclamar su independencia y su lugar por separado en una larga historia conceptual, pero aquí, desde un principio, aparecen juntos, articulados en la extraña sintaxis de Heráclito de un modo que parece casi inapelable: sea cual sea su significado, las cosas tendrían que ser así, desde luego, pero ¿cuál es ese significado? Para un joven estudiante que empezaba a finales del siglo pasado sus estudios de filosofía, la “edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito” que Agustín García Calvo publicó en 1985 con el título de *Razón común* ejercía una fascinación casi irracional, en la que la filosofía y la filología pugnaban por prevalecer en la lectura. El fragmento 119, en la edición de Diels-Kranz, o 118, en la de García Calvo, podía ser interpretado alternativamente de una manera “moralística”, si el énfasis recaía en *êthos* y se ponía una coma antes de *anthrôpôi*, o de una manera “ateística”, que menoscababa el prestigio del *daímōn* “en cuanto que se le reduce a ser el *êthos* de cada hombre”. Según la primera interpretación, la traducción del fragmento podía ser: “El modo de ser, es para un hombre algo como un genio divino”; de acuerdo con la segunda, la traducción sería distinta: “El modo de ser que un hombre tenga, eso es lo que es el genio divino”. En su propia traducción, García Calvo prefería la segunda interpretación: “Su modo de ser es lo que es para un hombre su genio divino”. Que el traductor se viera obligado a multiplicar las palabras del original —conjugando tres veces el verbo ser, omitido en griego— no era una de las perplejidades menores del lector. En su comentario, García Calvo recordaba que Plutarco había identificado, en sus *Investigaciones platónicas*, el término *êthos* con *phýsis*, aunque el propio Plutarco aducía un verso de Menandro en el que el término en cuestión era *noûs*: *êthos*, *phýsis*, *noûs* era una serie que no simplificaba demasiado las cosas. En sus comentarios a Aristóteles, Alejandro de Afrodisias redundaría en la identificación de *êthos* y *phýsis*, pero, en un verso de Epicarmo, el lugar de *êthos* lo había ocupado antes *trópos*, “giro, traza, modo de ser”, como lo traducía García Calvo, que advertía que esa última sustitución podía ser una buena guía de lectura. La otra forma de *êthos*, *éthos*, compartía una misma raíz con la primera de la que habría crecido la noción de costumbre de ser de una manera determinada. *Daímōn* hablaba desde muy antiguo de repartir o distribuir y se refería a una especie de divinidad privada, adscrita a cada persona: que no estuviera claro si el *daímōn* era exterior o estaba en el interior de cada persona, como en el caso de Sócrates, formaba parte de lo que “razón

[sic] pretende en la sentencia heraclitana”. García Calvo acababa su comentario conjeturando la posibilidad de que la sentencia heraclitana abriera “la crítica de las creencias religiosas”, aunque advertía que el énfasis en el *êthos* podía dar lugar a un entusiasmo por la constitución privada de cada uno que Heráclito habría cuestionado casi desde el principio mismo de su libro.⁴⁵⁹

En muchos aspectos, García Calvo estaba haciendo con la filología lo que Heidegger había hecho con la filosofía —José María Valverde fue el primero en observarlo— y ambos buscaban en los “presocráticos” un comienzo que la historia o la tradición parecían haber borrado.⁴⁶⁰ Los *vorsokratiker Fragmente* se prestaban naturalmente a ello y, sobre todo por comparación con los diálogos platónicos, conservados de una manera maravillosa en su integridad, permitían una libertad hermenéutica que la necesidad logográfica limitaba de una manera inmisericorde. Que hubiera una “filosofía no escrita” de Platón era otra historia, como lo es que el intérprete audaz de Aristóteles que fue el joven Heidegger casi no parezca tener nada que ver con el intérprete visionario de Anaximandro, o del propio Heráclito, que fue Heidegger durante su vejez. ¿Es posible leer los “restos del libro de Heraclito” sin que la interpretación o la visión sustituyan la lectura?

En *The Logos of Heraclitus*, Eva Brann ha tratado de leer a Heráclito sin que la interpretación o la visión sustituyan la lectura. En la única mención de Heidegger, Brann señala que la atención a la función recolectora del Logos le parece la contribución más sugerente del ensayo de Heidegger sobre el Logos de Heráclito y observa que la discusión de Heidegger con Eugen Fink, en el seminario sobre Heráclito de los años sesenta, semejaba una discusión “mandarinesca” entre un gran hombre y su discípulo “independientemente inteligente”. La alusión al “mandarín” tiene que ver tanto con la figura oriental como con la figura universitaria y obliga a pensar en lo que ocurre con las virtudes dianoéticas de un hombre superior cuando no van acompañadas de las virtudes éticas y en la repercusión que esa falta de correspondencia tiene en la transmisión del conocimiento.⁴⁶¹ Algo de eso trasluce también la interpretación más frecuente de la frase de Heráclito que afirma que el carácter es el destino del hombre. ¿Significa entonces que el ser humano es responsable de su destino o todo lo contrario? ¿Supone que la impronta moral de nuestra

⁴⁵⁹ AGUSTÍN GARCÍA CALVO, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Lucina, Madrid, 1985, pp. 325-327.

⁴⁶⁰ Véase JOSÉ MARÍA VALVERDE, ‘Heidegger: insidias en un lenguaje’, en *El arte del artículo (1949-1993)*, PUB, Barcelona, 1994, p. 216. El seminario que Heidegger y Eugen Fink impartieron sobre Heráclito en 1966/1967 se publicaría en 1986 en el volumen 15 de la *Gesamtausgabe*.

⁴⁶¹ Véase, sobre Eva Brann, mi Presentación a la traducción de su libro *La música de la República* (PUV, Valencia, en prensa), de la que tomo algunos pasajes. Brann tradujo ‘Was ist das —die Philosophie?’ de Heidegger (St. John’s College Press, Annapolis, 1991).

naturaleza (*êthos*, *phýsis*) nos deja en libertad para configurar nuestra vida o, en un giro inesperado (*trópos*), nos somete a su necesidad? Brann arguye que *êthos* no es tanto el carácter individual cuanto la clase o especie a la que pertenecemos: *êthos* equivaldría así a “humanidad”. Que la humanidad del hombre sea su divinidad es una paradoja heraclitana en toda regla. En el fragmento 62 (en la ordenación de Diels-Kranz, 66-67 en la de García Calvo), Heráclito dice que los mortales (los hombres) viven la muerte de los inmortales (los dioses) y que los inmortales han muerto la vida de los mortales. El Logos es el mismo. Sócrates es un hombre y todos los hombres son mortales. (García Calvo observaba que Heráclito Homérico, una de las fuentes del fragmento, había comentado que Heráclito hacía “teología de los hechos físicos” [θεολογεῖ τὰ φυσικά].)

Que Brann sea, sobre todo, una gran lectora de Platón orienta su lectura de Heráclito. En el *Teeteto*, Sócrates argumenta que los seguidores de Heráclito no han formado nunca una escuela: la función recolectora del Logos no ha dado lugar a un *colegio*. Por su parte, Brann aduce que Heráclito debía de ser lo más parecido a un *daímōn* que un hombre puede ser: para un hombre como Heráclito, el *êthos* solo podía encontrar su salvación en el Logos y, aunque Platón no lo mencionara explícitamente, las huellas del Logos de Heráclito son apreciables en la Idea del Bien. *El Logos de Heráclito* suple, en cierto modo, una omisión platónica: no hay ningún diálogo que lleve el nombre de Heráclito, a diferencia del *Parménides*. (Oígame, sin embargo, la resonancia de los términos *êthos* y *phýsis* en el *Crátilo*, donde Sócrates no tiene la última palabra sobre la naturaleza del lenguaje.) La cuestión de la prioridad argumental de Parménides o Heráclito, de su importancia e influencia —decisiva para la constitución de la ontología—, se convierte, para Brann, en una cuestión sobre la originalidad misma del pensamiento filosófico. La sección sobre ‘El Logos de Heráclito’, que ocupa el centro de *El Logos de Heráclito*, acaba, precisamente, con el Ser de Parménides y la futilidad de todo intento por determinar si el Logos de Heráclito hacía innecesario el “parricidio” del Extranjero de Elea en el *Sofista*.

“Creo que es mejor —escribe Brann— referirse no tanto a sus personalidades individuales [*i.e.* las de Heráclito y Parménides] cuanto a sus capacidades para ir al origen y dejar al descubierto las raíces de las cosas. Por eso la cuestión de la prioridad ha de plantearse de nuevo de una manera distinta, especulativa: ¿es uno de los dos modos de pensamiento inherentemente anterior al otro? ¿Tiene el filosofar un origen basado puramente en el pensamiento, un origen no cronológico?”⁴⁶²

El *êthos* del filosofar, sin embargo, el amor a la sabiduría, que inevitablemente supone dejar al descubierto las raíces de las cosas, ha de suponer también alguna forma de amor a la ciudad y a los seres humanos

⁴⁶² EVA BRANN, *The Logos of Heraclitus*, p. 101. El pasaje responde, en cierto modo, a la “destrucción” heideggeriana.

que componen la ciudad. Que de algún modo haya que “seguir lo común” (ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ, Frag. 2; 4 en la ordenación de García Calvo) es el imperativo de Heráclito. “Heráclito —escribe Brann— encontraba incomprensible la incomprensión humana en un mundo comprendido por el Logos”.⁴⁶³ Que la verdad sea patente de la manera más ordinaria y que, sin embargo, pase por ello completamente inadvertida es, según Brann, el principal motivo de la filosofía y lo que causará luego el asombro y la ironía de Sócrates, que corregirán la soledad del pensador de Éfeso, el Logos con el diálogo. En el corazón de *The Logos of Heraclitus* no hay una palabra, sino dos imágenes: Heracles tensando su arco y Sileno tocando la lira (pp. 83-84) Con una palabra de Heráclito, podríamos decir que la imagen homologa el Logos.

Antonio Lastra

⁴⁶³ *The Logos of Heraclitus*, p. 24. Véase la Sección III C, ‘The Common’. Sobre la literalidad de la cita de Sexto Empírico a propósito de τῷ ξυνῶ (cuya acepción jonia original era “partícipe con” por oposición a “separado”) y τῷ κοινῶ (en ático, “comunitario”, “público”, por oposición a “privado”), véase el comentario de García Calvo en *Razón común*, pp. 41-44.