

HERÀCLIT, 85 DIELS-KRANZ; INCONVENIENTS I GRANDESA DE L'ÀNIM ABRANDAT

Pau Gilabert i Barberà

Universitat de Barcelona

ABSTRACT

This article intends to be an accurate commentary of the Heraclitus'85 Diels-Kranz fragment. The author considers, on the other side, that its meaning speaks perfectly about the Prof. Josep Alsina's temperament, in honor of whom he thought of writing this work.

Per al professor Josep Alsina

Des que, amb motiu de la pròxima «jubilació docent» del professor Josep Alsina i Clota, vaig pensar en la possibilitat de dedicar-li un treball meu, el comentari del fragment 85 d'Heràclit de l'edició Diels-Kranz dels Presocràtics, em semblà d'antuvi –i m'ho sembla encara– d'allò més adient i encertat. El perquè és fàcil d'endevinar, ço és, les paraules del filòsof d'Efes em semblaven emblemàtiques de tota una vida lliurada generosament a la pedagogia i a la recerca. Atesa la necessitat, doncs, d'analitzar-les per demostrar –espero– l'oportunitat de la seva discussió, m'estimo més de finir l'obligat prolegomen i de començar sense més dilacions. En efecte, què diu el fr. 85 D-K. d'Heràclit? Recordem-ho: «Contra l'ànim abrandat (θυμῶι), és difícil de lluitar-hi (μάχεσθαι), car allò que pot arribar a voler ho compra pagant amb la vida pròpia (ψυχῆς)». No cal dir que aquesta màxima¹ presenta dos termes clau al voltant dels quals gira forçosament tot el debat: θυμός i ψυχή. Abans, però, d'endinsar-nos en llurs secrets, paga la pena d'aturar-se en la tradició que la Antiguitat mateixa ens ha llegat respecte de la dita anterior.

Doncs bé, l'acord sembla, si més no per una vegada, força unànime. A la *Política*, per exemple, Aristòtil comenta, entre d'altres coses, que els tirans, si de debò volen que llurs súbdits suportin la tirania d'un sol home,

¹ O, ben probablement, la conjunció de dues dites populars independents: θυμῶι μάχεσθαι χαλεπὸν ἢ ψυχῆς τι ὀνεισθαι. Vegeu, per exemple, M. MARCOVICH, *Heraclitus. Greek text with a short commentary*. Mérida (Venezuela) 1967, p. 386.

haurien de mostrar-se temerosos de la divinitat, per tal com els sotmesos creuran aleshores que els déus admeten aquesta especial situació. Haurien d'honorar igualment tots aquells qui s'han distingit pel motiu que sigui d'abstenir-se de tota mena de violència i, en especial, de maltractar corporalment llurs súbdits i d'abusar dels joves. Tanmateix, si els preocupa la seguretat, naturalment hauran de malfiar-se –i molt– dels qui, amb el propòsit d'abatre la tirania, no pretenen pas salvar la vida, ans la posen al servei de l'objectiu fixat. «En efecte», diu Aristòtil, «els qui ho intenten per raó d'un ànim abrandat (διὰ θυμόν) no tenen pas cura de si mateixos, tal com digué també Heràclit en afirmar: «contra l'ànim abrandat, es difícil de lluitar-hi, car compra pagant amb la vida pròpia»². Aristòtil mateix, aquest cop a l'*Ètica a Nicòmac*, reflexiona sobre l'afaiçonament del caràcter humà exhortant, com d'habitud, a defugir conscientment els piaers i a fer-ho amb fermesa. La meta final seria, és clar, aconseguir la impassibilitat i la serenor, però el plaer desvia sempre l'home del camí marcat. És per això que Aristòtil el proclama l'enemic número u, per davant fins i tot de l'abrandament, car «com diu Heràclit, encara és més difícil lluitar contra el plaer (ἡδονῆ) que contra l'ànim abrandat»³. I per acabar amb el filòsof d'Estagira, un petit fragment de l'*Ètica a Eudem* on es reflexiona sobre el que són o no actes voluntaris (τί τὸ ἐκούσιον καὶ τί τὸ ἀκούσιον). Evidentment, la qüestió es relaciona amb la presència o absència de l'apetit (ὄρεξις), puix que, si aquest domina l'escena, certament cal no parlar de voluntarietat. Amb l'abrandament, amb la passió (θυμός), passa si fa o no fa el mateix, és a dir, cal deixar-se guiar per la pròpia voluntat –esperem que assenyada– i no per l'exaltació, mancada de qualsevol control. Per confirmar-ho, ningú millor que Heràclit, per tal com sembla que aquest, en constatar també la força de l'ànim abrandat, asserí que posar-hi fre causa dolor. «En efecte, és difícil», diu, «lluitar contra l'ànim abrandat, car compra pagant amb la vida pròpia»⁴.

Per la seva banda, Plutarc emprà la màxima d'Heràclit en tres ocasions diferents, la qual cosa demostraria que el tipus de reflexió moral que cerca de crear era ben entès per la consciència d'èpoques i tarannàs diversos. Comencem, per exemple, per les *Vides*, concretament per la de Gaius Marci Coriolà. Aquest, ofès pel poble romà i bandejat a perpetuïtat, decideix que només un enemic de Roma en el qual observa, però, grandesa d'esperit pot ser l'aliat idoni per a l'acompliment de la seva venjança. L'enemic era Tul·lus Atti que, entre els volskos, tenia consideració reial. El fet de pretendre la seva col·laboració, sentència

² ARIST., *Pol* 1315 a-b.

³ ARIST., *EN* 1104 b - 1105 a 16.

⁴ ARIST., *EE*, 1223 b 22.

Plutarc, «dóna testimoni d'aquell que va dir: «Contra l'ànim abrandat, és difícil de lluitar-hi, car, allò que pot arribar a voler, ho compra pagant amb la vida pròpia». Efectivament, es posà un vestit i un equipament sota el qual no seria reconeixible per ningú que el veiés, i, com Odisseu «es submergí en la ciutat dels seus enemics» (*Od.* IV 246)⁵. Lluny, però, del desig de venjança tàcitament aprovat en el cas de Coriolà, les coses canvien molt en les *Moralia*. Parem esment, primer, en el tractat *Sobre el control de la ira* on hom assegura que «el fet d'erigir en l'ànima un trofeu per haver vençut l'abrandament (contra el qual, segons Heràclit, és difícil de lluitar, car, allò que pot arribar a voler, ho compra pagant amb la vida pròpia) és propi d'una força gran i victoriosa»⁶. I, finalment, a l'*Eròtic*, el famós diàleg plutarquià sobre la naturalesa d'Eros, hom hi albira encara un perill més funest i terrible que l'ànim abrandat, ço és, l'amor. Per causa d'ell, Ismenodora, una dona que té el doble d'anys que el fill d'una amiga seva de qui està follament enamorada, ha estat capaç d'arriscar una reputació fins aleshores irreprotxable. Per què? Perquè «és contra l'amor, que és difícil de lluitar, no pas contra l'ànim abrandat, com diu Heràclit, car, allò que pot arribar a voler, ho compra pagant fins i tot amb la vida, la fortuna i la reputació pròpies»⁷.

Espero que el lector sabrà perdonar aquesta nombrosa relació de llocs, si fa o no fa comuns, a propòsit de l'ànim abrandat, però no faig res més que preparar les bases sobre les quals intentar construir amb seguretat. Acabo, doncs, amb la «tradicció» tot citant dos autors distants l'un de l'altre quant al temps que els separa i distants, també, quant a llur valoració de θυμός: Demòcrit, segle V aC i Jàmblic, segle III-IV dC. Del primer portaré a col·locació el fragment 236 D-K., puix que hom ha estimat sempre que la primera part de la sentència segueix implícitament Heràclit. Diu així: «Contra l'ànim abrandat, és difícil de lluitar-hi, però és propi de l'home assenyat (εὐλογίστου) dominar-lo (κρατέειν)». I del segon citaré un petit fragment del *Protrèptic* on manté que Heràclit podria donar fe de les seves reflexions, per tal com no dubta a afirmar que «Contra l'ànim abrandat, és difícil de lluitar-hi, car, allò que pot creure necessari de dur a terme, ho compra pagant amb la vida pròpia. I això que digué és del tot cert, puix que molts, donant satisfacció a llur ànim abrandat, el bescanviaren per la vida i preferiren la mort»⁸.

Doncs bé, ningú no oblida que no hi ha res millor que les màximes d'Heràclit, sovint enigmàtiques i ambigües, per ser sotmeses al caprici de pensadors posteriors aliens a l'esperit del «mestre». I, tanmateix, amb

⁵ PLU., *Cor.*, XX-XXIII.

⁶ PLU., *De cohib. ira* 457 D.

⁷ PLU., *Amatorius* 755 D.

⁸ IAMB., *Prstr.* 21.

independència que uns proclamin l'empenta irresistible de θυμός fins al punt de trobar preferible morir per ell que no pas domar-lo, i que d'altres, amb tots els matisos que calgui tenir en compte, maldin per amansir-lo i menar-lo vers l'ombra del seny, hom hauria de reconèixer que, en aquesta ocasió, tenim elements suficients per intentar escatir la semàntica correcta del conjunt de la màxima i dels seus termes clau: θυμός i ψυχή.

Certament, no falta qui ha cregut que cal no entendre θυμός com a «ànim abrandat», sinó com a «desig», «apetit», allò que Plató i Aristòtil anomenaven ἐπιθυμία. Entre ells paga la pena de fer menció de Marcovich⁹, Colli¹⁰ o Bollack-Wismann¹¹, per als qui la pèrdua de ψυχή, l'ànima-vida, és el resultat d'una feblesa sensual; o, dit altrament, el foc de l'ànima s'humiteja per la presència no contrariada del desig, de la sang apassionada, de l'empenta del cor inflammat. Al meu entendre, i en aquest punt coincideixo plenament amb Kahn¹², la semàntica tradicional de θυμός és la d'ànim, de coratge, d'abrandament, i es distingeix amb claredat d'ἐπιθυμία, que representaria el desig sensual tal com queda establert en la psicologia tripartita de la *República* de Plató. De fet, si hom té cura de parar atenció en algun dels passatges que sovint s'han considerat traductors de l'esperit de la màxima d'Heràclit, comprovarem que no és aconsellable d'atorgar a θυμός semàntiques excessivament «sensualistes». A tall d'exemple, a la *República* (375b) hom manté que tant homes com animals han de ser valents si es vol que acarin amb decisió qualsevol mena de perill que pugui presentar-se; i, per si ho dubtàvem, el clàssic interrogant dels diàlegs platònics ens en demana la confirmació: ¿Que potser podrà ser valent un cavall, un gos o qualsevol altre animal que no mostri coratge (θυμοειότης)? ¿No t'has adonat que el coratge (θυμός) és una força irresistible i invencible (ἀμαχον και ἀνίχνητον), amb la qual tota ànima deixa de tenir por i apareix indomable?¹³. (No cal aclarir –suposo– que, si abans he tingut cura de presentar tota una llarga sèrie de textos llegats per la tradició, ho he fet justament perquè, en algun d'ells, la versió ἐπιθυμία podria semblar escaient, però crearia molts problemes en tota la resta; heus ací perquè he decidit de no prendre-la en consideració i decantar-me per «l'ànim abrandat»). La resta d'arguments de Kahn em semblen igualment convicents, ço és, tan sols caldria pensar en un error d'interpretació per part d'un Aristòtil o d'un Plutarc si el significat de θυμός en el dialecte jònic d'Heràclit s'allunyés ostensiblement del que té en l'àtic familiar a

⁹ Op. cit. p. 386.

¹⁰ COLLI, *La sapienza greca*, vol. III. *Eraclito*, Milà 1988.

¹¹ BOLLACK-WISMANN, *Heraclite ou la séparation*, Paris 1972, p. 253.

¹² C.H. KAHN, *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, p. 242-43.

¹³ Vegeu KAHN, Op. cit., p. 242, 331, i MARCOVICH, Op. cit., p. 383.

Plató i als escriptors posteriors; doncs bé, en Heròdot, per exemple, l'ús de θυμός és perfectament equiparable al que té en l'obra de Plató¹⁴.

Amb tot, els problemes no queden resolts acotant els límits de θυμός, sinó que hom haurà d'aclarir també el mecanisme mitjançant el qual la lluita contra l'ànim abrandat, la ira o el coratge implica pèrdua d'ànima, pèrdua d'alè vital. Sortosament, en aquest punt els parers són coincidents per damunt de les diferents valoracions de θυμός. L'abrandament, el coratge (o el desig per als qui opten per identificar θυμός amb ἐπιθυμία) i l'ànima, la vida, es relacionen perquè Heràclit defineix ψυχή com a dessecació (αὔστησιν) o com a evaporació, exhalació —o simplement vapor (ἀναθυμίασιν)¹⁵. Per a ell, «l'ànima millor i la més sàvia és resplendor seca»¹⁶, la qual cosa explica per què «un home, quan s'emborratxa, es deixa conduir per un noi barbamec, ensopegant i no adonant-se pas de per on va pel fet de tenir l'ànima humida (ὕγρην τὴν ψυχὴν ἔχων)»¹⁷. Vistes així les coses, immersos en la tensió sequedat-humitat, tot giraria al voltant de la lluita interior que es desenvolupa en l'ànima humana. Ara bé, el fet d'admetre que la relació θυμός-ψυχή descansa forçosament en la definició de l'ànima com a dessecació, exhalació o vapor, no hauria de fer-nos oblidar que, tal com assenyala D.B. Claus¹⁸, aquest plantejament implica una intel·lecció excessivament moral o psicològica de l'ànima heraclítica. L'elogi de la sequedat de l'ànima dels fragments anteriors i l'advertiment sobre les funestes conseqüències que li suposa el contacte amb l'aigua (car això és el que hom podria deduir d'altres màximes com: «Per a les ànimes esdevenir aigua (ὕδωρ) representa la mort. Per a l'aigua la mort és esdevenir terra. De la terra, però, neix l'aigua, i de l'aigua l'ànima (ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ)»¹⁹; o «Per a les ànimes esdevenir humides (ὕγρησι γενέσθαι) representa la mort (θάνατον)»²⁰ tindrien com a objectiu emfasitzar l'interès primordialment moral d'Heràclit per ψυχή. O, dit altrament, hi ha de regnar un equilibri per al qual la irrupció de la humitat significaria la derrota pura i simple tant de la voluntat de l'home com de la disposició ètica que hauria de guiar tots els seus actes. Certament, aquesta tesi recolza fins i tot sobre l'autoritat indiscutible d'estudiosos com Kirk²¹, per a qui la son, la borratxera, la ira, etc., són estats en el decurs dels quals el foc de l'ànima disminueix i, consegüentment, hom els valora com a anticipacions de la condició humida

¹⁴ Op. cit., p. 242.43.

¹⁵ *Sub* 12 D-K.

¹⁶ 118 D-K.

¹⁷ 117 D-K.

¹⁸ *Toward the Soul. An inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven and London, 1981, p. 128.

¹⁹ 36 D-K.

²⁰ 77 D-K.

²¹ G.S. KIRK, *The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, p. 145-148.

que «assolirà» l'ànima en el moment de la mort. Claus, però, tal com apuntava abans, recorda enèrgicament que el fet de convertir la presència de la humitat en l'ànima en un signe inequívoc del desequilibri que la durà a la mort, no impedeix d'apreciar i tenir en compte el valor positiu, totalment reivindicable, de ὑγρότης com a element nodridor de ψυχή.

No és fàcil, doncs, aprofundir en la teoria de l'ànima d'Heràclit; ans al contrari, hom ha estimat sempre que fer afirmacions massa concloents quant a aquest tema és d'allò més arriscat i temerari. Potser per això, tothom intenta de guardar-se les espatlles portant a col·lació les pròpies paraules del pensador d'Efes, per a qui «els límits de l'ànima no els podries trobar mai per bé que et possessis en camí i el recorreguessis tot. Tan pregona és la raó (λόγος) que té»²². Per damunt de tot, Heràclit proclamà, com cap altre pensador, el canvi i transformació constants del cosmos. Ningú no qüestiona que del conjunt del seu ideari es desprèn la imatge d'un món on cada cosa resta sotmesa al principi de contradicció, on l'estabilitat i l'harmonia són el resultat, l'efecte d'un sorprenent i meravellós equilibri entre forces contràries. Tanmateix, Heràclit és el profeta d'una llei universal, comuna a tots i a tot, que governa i manté viva la flama de l'existència. Encara més, la raó universal, el λόγος, és representat com a foc. «Totes les coses», diu Heràclit, «són intercanvi de foc, i el foc de totes elles, de la mateixa manera que les mercaderies són intercanvi de l'or i l'or de les mercaderies»²³. Debate els lligams entre el foc i la raó és una qüestió sens dubte molt delicada, ja que llur identificació és més aviat vaga i perillosa. Hom pot dir, això sí, que el foc és un nom de la raó i que, com diu encertadament García Calvo, «la razón, en cuanto se la nombra y se la hace ser un significado, es fuego; no es por tanto el fuego la razón en cuanto está actuando»²⁴. No ho seria perquè la raó es el Tot contradint-se, contracacviant-se, oposant-se. Aquesta raó que crea harmonia i equilibri enfrontant sense descans unes coses amb les altres difícilment pot rebre un nom, sigui λόγος, foc o qualsevol altre. Fer-ho així implicaria una fixació, una idea d'estabilitat que traeix forçosament la llei que ordena instaurar la guerra, la confrontació, el canvi, etc. Per què acudir, doncs, al foc? Probablement perquè, donat el prestigi religiós del nom, estima que s'adiu bé amb la magnificència de la raó universal, de la mateixa manera que el nom de Zeus resulta igualment força temptador («només allò intel·ligent, només ell, vol i no vol el nom de Zeus»²⁵), tot i que, en el fons —i torno a García Calvo—: «en el fuego se da, como en ninguna otra realidad, la doble

²² 45 D-K.

²³ 90 D-K.

²⁴ A. GARCÍA CALVO, *Razón común*, Madrid 1985, p. 222.

²⁵ 32 D-K.

condición de, por un lado, ser una cosa sin ser ninguna, y, por otro, ser incapaz de permanencia alguna, tener como connatural consigo el movimiento y el cambio, y así poder servir como representante de las cosas en general y figuración de la génesis o proceso a que su realización separada las condena a todas²⁶».

Confesso obertament que, com Garcia Calvo i tants d'altres, sempre he pensat –o he volgut pensar– en Heràclit com el pensador revolucionari que proclamà la bona nova de la Veritat que es contradiu eternament. Sempre he pensat –o he volgut pensar– que, a partir d'ell, ningú no tenia dret ja a ancorar-se en cap visió-comprensió personal, egoista i excloent de la vida, del món i de la veritat. I, tanmateix, els defensors de la tensió psicològic-moral sequedat-humitat, atesa llur voluntat –explícita o implícita– d'abonar la idea d'ànimes humanes a l'encalç de llur perfecció definitiva, cercarien un desenllaç plausible. Efectivament –i seguint ara les indicacions de Guthrie²⁷–, tot i que Heràclit proclamés la teoria del flux i canvi constants, serien massa els gestos arrogants d'aquest pensador-profeta per no poder sospitar que tal vegada no fou capaç d'assolir la grandesa de la renúncia contínua a les pròpies conviccions, a fi i efecte de poder experimentar així l'engrescadora i gairebé inimaginable sensació del constant repensar, contradir, confrontar, etc. Probablement, àdhuc molt probablement, caldria admetre la possibilitat que la permanència i l'estabilitat tinguessin assignat un lloc en el seu sistema de pensament. Resumint: el principi del flux constant potser no permet de prendre la part pel tot. Qui sap si el flux, el canvi o la transformació constants no queden d'alguna manera aturats en les voreres de l'univers on tot podria romandre estable. Des de molt aviat els grecs varen creure que els límits del cosmos eren de foc. Els ignis cossos celestials, per la seva part, eren divins. La divinitat mateixa era sinònim de vida eterna, el foc era la «substància» de la divinitat i, per tant, principi de la vida eterna. Hom parla en concret de l'èter, el foc més pur, el qual, en diferents graus d'impuresa, envaeix el món dels homes i amb qui d'alguna manera es manté en contacte mitjançant la respiració. Les ànimes dels humans serien, doncs, part d'aquest èter diví, per bé que la humitat hi fa acte de presència per mor del contacte amb els cossos. Tot plegat, per a Heràclit, les ànimes, com tota la resta, estarien sotmeses al moviment amunt i avall, serien presoneres del cosmos, viurien en aquest una aventura qui sap si eterna, o bé, si eren sàvies, si es mantenien seques, si eren fidels al *lógos*, tan bon punt esdevinguessin foc pur, podrien finalment escapar-se del cicle còsmic.

²⁶ Op. cit., p. 222.

²⁷ Vegeu GUTHRIE, *Historia de la Filosofia Griega*, Madrid 1984, p. 445-454.

Amb independència d'altres consideracions que caldrà introduir més endavant, jo subratllaria que una tal suposició pot implicar un cop de gràcia a la filosofia del polèmic πάντα ῥεῖ i que jo personalment –ho torno a confessar– desitjaria preservar intacta. Si se'm permet, a més de fer d'advocat de la meua pròpia defensa, diré que em resulta difícil de pensar en un Heràclit incapaç d'adonar-se que no n'hi ha prou d'albirar l'avinentsa de trencar algun dia la cadena del canvi constant, i no preguntar-se alhora per què s'inicià mai –tot i que aquesta fóra una reflexió massa contemporània i, per tant, anacrònica; deixem-ho estar. En qualsevol cas, això sí, caldrà admetre que aquesta concepció moral o psicològica de l'ànima heraclítica sap crear un discurs lògic i coherent. Si l'ànima és dessecació o evaporació, la nostra «perfecció anímica», és a dir, espiritual, moral, ètica depèn de la destresa humana a rebutjar sense treva tot el que sigui humitat. I per humitat –inferim– cal entendre no només l'excessiva corporeïtat, sinó l'egoisme i la foscor intel·lectuals que menen els homes a «no adonar-se del que fan desperts, de la mateixa manera que s'obliden de tot el que fan adormits»²⁸. Aquesta crida heraclítica no seria, però, una crida sense esperança, ans al contrari, els humans han de saber que, si no perden en cap moment l'atenció, si romanen desperts i alerta, podran seguir i perfeccionar-se seguint la llei universal, puix que, «per als qui resten desperts hi ha un ordre (κόσμος) únic i comú, mentre que dels qui dormen, cadascun es desvia vers un de privat i propi»²⁹. Vistes així les coses –i tornem ara als primers estadis del meu treball–, hom no hauria d'estranyar-se que, conscients de la definició de l'ànima com a «dessecació o evaporació» i convençuts que θυμός equivalia a ἐπιθυμία, aquell desig sensual forassenyat com ara el de beure fins a emborratxar-se, alguns estudiosos d'Heràclit hagin optat per entendre θυμός gairebé com la sang que surt a borbollons d'un cor presoner de la passió. Què pot fer aleshores l'ànima sinó humitejar-se fins a la degradació moral més absoluta?³⁰

No sembla, doncs, que per aquest camí puguem evitar riscos, al meu entendre, excessius. O dit altrament, en lloc de crear antagonismes gairebé irreductibles entre la tesi del canvi constant i la de l'ànima que cerca superar-lo fugint de la humitat, podríem intentar d'inserir l'ànima en aquell esquema fonamental o, el que és el mateix, reivindicar la humitat-aigua, tan essencial com la sequedat-foc. Cal tornar, per tant, a D.B. Claus, les paraules del qual voldria reproduir ara literalment: «I shall suggest that interest in the ψυχή as «life-force» is most important to Heraclitus teaching and that the moral and epistemological fragments must be seen

²⁸ I D-K.

²⁹ 89 D-K.

³⁰ COLLI, MARCOVICH, BOLLACK-WISMANN.

less as statements about the human personality than as corollaries of the knowledge gained by understanding the soul-to-fire analogy... The statements that the soul is an exhalation from moisture (in B 12)... and that soul comes from water (as B 36 makes explicit) can leave little doubt that there is at least in some sense a beneficial relationship between the soul and moisture. Heraclitus exploits the analogy between the changing condition of soul and the unending exchanges of fire, water, and earth in the cosmic system... I mean simply that those *ψυχή* fragments that concern the physiology of the soul appear to them subtle versions of the general Heraclitean truth that life and death are terms which can be taken to illustrate the doctrines of the identity of opposites and, more remotely, of unity-in-change, as exhibited by the river»³¹.

La citació ha estat prou llarga i es comenta per si mateixa; només en voldria subratllar dues idees: identitat de contraris i unitat en el canvi. Sens dubte, hom pot fer esment de les màximes adients: «El mateix i en el mateix viu i mort, despert i adormit, jove i vell»³², «El nom de l'arc és vida (*βίος*), però l'acte la mort (*θάνατος*)»³³, «Mortals els immortals, immortals els mortals...»³⁴; caldria remarcar tanmateix, com n'és ara de diferent la intel·lecció dels anteriors «Per a les ànimes esdevenir aigua representa la mort, i mort per a l'aigua esdevenir terra; de la terra, però, neix l'aigua, i de l'aigua l'ànima» i «Per a les ànimes esdevenir humides representa la mort»³⁵. En efecte, «although it is death for the elements to undergo a change of state in one direction, it is life for them to undergo a change of state in the other. In this way *θάνατος* and *ψυχή* become expressions once again of an underlying unity of life and death»³⁶.

Nogensmenys, un cop reivindicada l'aigua-humitat³⁷ i valorats positivamente els canvis en el si de l'ànima humana, els problemes no queden pas resolts. No oblidem que l'objectiu final d'aquest treball era atènyer la correcta intel·lecció del fragment B 85 i, precisament en aquest punt, Claus té força problemes per inserir l'esperit de la màxima en la visió volgudament a-moral i a-psicològica de la *ψυχή* heraclitea. I no només això, sinó que sorprèn de veure com les darreres consideracions respecte del concepte ànima en el filòsof d'Efes tenen a veure amb el fragment B 85, però també –i immediatament– amb el B 117, ço és, «un

³¹ Op. cit., p. 130-131.

³² 88 D-K.

³³ 48 D-K.

³⁴ 62 D-K.

³⁵ Notes 19 i 20.

³⁶ CLAUS, op. cit., p. 133.

³⁷ Cal recordar que, si volem un resum del paper primordial i benèfic de l'aigua en el conjunt del pensament grec, hom pot acudir a RICHARD BROXTON ONIANS, *The Origins of European thought*, Cambridge 1954, especialment les p. 247-254 del cap. 2.

home, quan s'emborratxa, es deixa conduir per un noi barbamec ensopegant i no adonant-se pas de per on va pel fet de tenir l'ànima humida». Per a Claus, les dues màximes poden ser interpretades com a «moral suasions» que complementen els atributs intel·lectuals atorgats a ψυχή en els B 107 i B 108: «Per als homes, els ulls i l'oïda dels qui tenen ànimes bàrbares són mals testimonis», «De tots aquells a qui he sentit raons, cap no arriba fins a l'extrem de reconèixer que allò savi es troba separat de totes les coses». Encara més, a fi de deixar ben lligades les coses, opta per afegir: «But even here what Heraclitus says about the ψυχή seems to have an analytical value for the analogy of soul to fire that must be taken into consideration. Conceivably, neither fragment is concerned with simple disequilibrium but with the complexity of the relationship of fire to moisture»³⁸. I, tanmateix, aquesta ferma convicció no reïx a amagar que, quant a l'ànima heraclítica, les visions lineals i simplificadores tenen tota mena d'inconvenients. Tant se val que Claus es reafirmi en les seves conviccions tot dient que «at least» el B 117 representa una bona il·lustració de la doble relació de l'ànima amb la humitat: d'una banda, en forma de vi, la humitat pot ajudar a l'activitat de l'ànima –fent així referència a l'ús homèric del vi com a restaurador del θυμός–; d'una altra banda, però, la borratxera, per bé que pugui crear durant un cert espai de temps excitació i alegria, provoca finalment la pèrdua gradual de la intel·ligència i de la capacitat sensorial. Tant se val, perquè, com veiem, hom recupera la valoració moral-psicològica de ψυχή –que, al capdavall, Claus no ha negat en cap moment– i admet que «the fragment may simply be a general moral suasion combining Heraclitus ascetism with the systematic treatment of soul. This is probably the case in B 85, where Kirk's reading, following Verdenius³⁹, is surely right. Anger is hard to control because it entails the expenditure of fire, on which intelligence depends»⁴⁰.

Certament, calia aturar-se en el benèfic paper de la humitat per no caure en l'error de simplificar perillosament –i molt– el concepte ψυχή en la filosofia d'Heràclit. Això no obstant, aquest original pensador es resisteix sempre a perdonar-nos els matisos i les reconsideracions. Malgrat tot el que hem pogut llegir i entendre fins ara, intuïm finalment que aquella tensió θυμός-ψυχή de què partiem en un principi deu haver de resoldre's –és a dir, hom podrà copsar-ne la veritable magnitud– confrontant dos tipus de foc.

En efecte, recordi el lector que, personalment, jo m'adheria als qui interpreten θυμός com «l'abrandament», «el coratge», en la mesura que

³⁸ Op. cit., p. 137.

³⁹ Vegeu nota 41.

⁴⁰ CLAUS, op. cit., p. 137-138.

θυμός i ψυχή poden ser entesos en termes d'ἀναμίθσις, evaporació o exhalació. De fet, Bollack-Wismann connecten etimològicament θυμός i ἀναθυμίασις⁴¹, amb la qual cosa s'establiria un estret lligam o parentiu entre l'abrandament, l'autoafirmació apassionada, i el propi alè vital, la vida mateixa, l'ànima. Kahn ho ha explicat de manera brillant; permeteu, en conseqüència, que reproduïxi les seves paraules: «Heràclit pensà amb probabilitat que havia d'expressar-se en termes psicològics, ço és, impedit que el foc de l'ànim abrandat, irat, consumeixi el nostre propi alè vital. Contemporitzar-hi podria ser vist com una mena de suïcidi per autoincineració... Per a un home d'esperit, l'abrandament —la còlera—, pot esdevenir una temptació major que la beguda o la sensualitat, precisament perquè el seu ardor s'assembla al coratge i a la noblesa d'ànima»⁴².

Per la meua part, jo voldria subratllar que, davant d'aquest plantejament, tot resulta més subtil i delicat. Certament, ser respectuós amb les lleis de la guerra i fer que esclati entre bàndols oposats, entengui's foc i aigua, és d'allò més fàcil i resol problemes, mentre que les coses es compliquen molt quan la guerra neix en el si del foc mateix. Avesats al tipus de reflexió que jo gosaria dir que Heràclit introduï per sempre més en la ment dels homes, concretament aquella que ens porta a valorar el dia i la nit, la salut i la malaltia, el dalt i el baix, etc., com a pols oposats creadors d'un equilibri que acaba indetificant-los, podríem trobar feixuc que se'ns situï ara en el bell mig de l'oposició, privant-nos, tanmateix, dels enemics diferenciats que la justifiquen. Ara bé, si aquest fóra el nostre capteniment, caldria tenir-lo per rebequeria de nen petit. El pensador d'Efes, com suggeria fa un moment, mai no convida a intel·leccions ràpides i senzilles, ans cerca la contradicció, la vol, hi és addicte. Foc lluitant contra foc? Un mateix alè vital afaïçonant-se en plena guerra civil? Doncs sí, i no hauria de sobtar-nos, car, fem memòria, per exemple, que «el foc (τὸ πῦρ), sobrevenint, discernirà totes les coses i les sotmetrà κρινεῖ καὶ καταλήψεται»⁴³, però, alhora, «el sol (ἥλιος) no ultrapassarà els seus límits; en cas contrari, les Erinies, serventes de la Justícia, el descobriran»⁴⁴. No puc pas permetre'm el luxe de ser imprudent i, per tant, malgrat que Hipòlit ens transmet el primer fragment revestit d'un aire escatològic que li és aliè, he d'exhortar tothom a no oblidar en cap moment que el foc heracliteu és foc intel·ligent i racional que vetlla perquè les coses es diferenciïn oposant-se les unes a les altres o, dit altrament, perquè creïn totes una síntesi, un cos global o Foc. I

⁴¹ Op. cit., p. 254. També VERDENIUS, «A psychological statment of Heraclitus» *Mnemosyne* series 3, vol. 11 (1943), 115-21.

⁴² Op. cit., p. 242-43.

⁴³ 66 D-K.

⁴⁴ 94 D-K.

també exhorto, naturalment, a anar amb molt de compte respecte de l'ús del sol en el segon fragment, de ben segur escollit com a ens individual, singular i poderós que, com totes les altres coses, ha de sotmetre's als límits fixats per la llei universal. Ara bé García Calvo, per exemple, en la seva ordenació del llibre d'Heràclit⁴⁵, no dubta a presentar ambdós fragments l'un rere l'altre, i, en qualsevol cas, valgui l'exercici anterior com a prova de l'habilitat innegable amb la qual el nostre pensador sotraga els enteniments tot forçant-los a la revisió sistemàtica.

Es comprèn, doncs, després d'aquest seguit de consideracions, que hi hagi homes nobles, plens de coratge, de valor, abrandats, que mantenen en el si de llur personalitat un difícil i delicat equilibri. Compten, com tothom, amb un limitat alè vital que han de desprendre amb seny. Ho fan, sens dubte, però l'exaltació que senten davant tasques que jutgen ineludibles els empeny a ser generosos fora mesura, cremant energia, exhaurint a poc a poc l'alè que els pertoca. Són homes fermes i coratjosos, en suma, que paguen amb llur vida allò que s'ho mereix. Potser fa estona —potser des d'un bon començament— que el lector es pregunta per què no he traduït θυμός per rauxa. No ho he fet amb tota consciència, per tal com volia evitar que l'abrandament de què he parlat fins ara no pogués confondre's fàcilment amb cap mena de determinació sobtada, de pensada capriciosa. Al contrari, cal no descartar en el θυμός un grau notable de racionalitat, sense el qual la noblesa dels actes acomplerts sota la seva ombra quedaria minvada i fins i tot anihilada. En aquest aspecte sí que discrepo de Kahn per a qui, tot i haver parlat de dos focs i no de foc i aigua, l'adjectiu irracional acompanya massa vegades —encara que no sempre— θυμός⁴⁶. García Calvo, en canvi, pot excedir-se un xic quan afirma: «Thḗmós, a quien Ulises y Arquíloco hablaban, cada uno al suyo, pese al origen de la palabra (= lat. *fūmus*), que sugería el ardor de la ira, el coraje, el ánimo... que ocasionalmente «lo arrastran a uno», está sin embargo cerca de ser una de las potencias superiores o conscientes del alma, una voluntad, y como tal lleva aquí el verbo *thélét* «quiere» (y ese ánimo sabe lo que quiere), por más que luego *per naturam secundam* pueda volver a hacerse voluntad ardiente, pasional i arrebatada; pero es ese ánimo el que da carácter y ser al hombre, el que «lo apersona»... Por el contrario, *psýché* ... es más bien una cuantía, un haber, aliento de vida o cantidad de alma... es alma de uno, pero no constituyéndolo a uno, sino a modo de riqueza o capital de que uno dispone»⁴⁷.

Res a dir quant a la primera part del comentari, però, tot i saber que la màxima que estem comentant fixa una relació entre guerra i economia,

⁴⁵ Op. cit., p. 235-239.

⁴⁶ Op. cit., p. 242-43.

⁴⁷ Op. cit., p. 293-94.

entre el fet de voler i el fet de pagar, jo preferiria no enaltir θυμός a costa, tan a costa!, de ψυχή. Convertir aquesta gairebé en rebost de la nostra existència podria ser excessiu. Hauré de reconèixer, igualment, que entre rauxa i abrandament, l'elecció és delicada, però deixant de banda les «connotacions calòriques» d'abrandament, en darrer extrem, m'ha semblat que aquest terme deixava una mica més d'espai per a la presència de la raó que no pas rauxa. En qualsevol cas, no vull convertir la meua traducció en article de fe, mentre que si volia remarcar que, atorgant a θυμός el grau de noblesa que li correspon, de ben segur que hom pot copsar molt millor, penso jo, l'abast d'altres màximes on l'ànima queda ja plenament rehabilitada. Així, per exemple, el fragment 136 D-K. proclama que «les ànimes mortes en la guerra, en el combat (ἀρηϊφατοι), són més pures que las mortes en malaltia (ἐνὶ νούσοις)». ¿Que potser ho seria si no fos veritat que optar per la guerra és un acte de coratge, de valor, o, dit en altres termes, implica l'afaiçament de la pròpia personalitat, arriscant-hi la vida, perdent-hi l'alé? No ho sembla pas. Naturalment, llegint tot això amb ulls contemporanis, convençuts ja –si més no alguns– de la inutilitat de la guerra i de la violència, etc., tal vegada he provocat esgarrifances davant d'aquest desmesurat encomi de πόλεμος. Res més aliè a la meua intenció i, sobretot, a la d'Heràclit. En opinió seva, «la guerra és pare de totes les coses, rei de totes elles...»⁴⁸, «...la guerra és comuna, la justícia discòrdia i segons discòrdia s'esdevenen totes les coses»⁴⁹, però diu igualment: «allò oposat concorda i de la diferència prové l'harmonia més bella...»⁵⁰. Heràclit no deixa lloc a la desesperança. Harmonia és un terme estimat i volgut, però l'ideal de vida que ens exhorta a assolir no és pas senzill, ans s'assembla a la tensió de les cordes de l'arc o la lira⁵¹. Es tracta, per tant, d'esdevenir conjuminadors de forces contràries, de viure-ho en la pròpia pell, d'arriscar-se, de cremar-se si cal.

Doncs bé, en iniciar aquest treball, assenyalava que, per honorar el professor Josep Alsina, vaig pensar en el seu moment que l'anàlisi del θυμός heracliteu era apropiada i escaient. Versemblantment, al llarg de la discussió, hi ha hagut moments –no gaires, espero– en què, per mor de l'asseveració anterior, l'astorament ha pogut envair l'escena. Eren moments en els quals semblava que la força de la irracionalitat s'imposaria i denunciaria fins i tot un culpable, ço és, el mateix a qui hom pretenia d'honorar. Com heu pogut comprovar, eren pors –si n'hi ha hagut– infundades, puix que, a poc a poc hem endevinat, en el marc de la

⁴⁸ 53 D-K.

⁴⁹ 80 D-K.

⁵⁰ 8 D-K.

⁵¹ 51 D-K.

difícil lluita entre θυμός i ψυχή, valors innegables. Jo no voldria amagar –seria infantil fer-ho– que amb el professor Josep Alsina he tingut, al llarg d'aquests anys, discrepàncies, i discrepàncies degudes amb certesa a un temperament abrandat que de vegades arrabassa. Això no m'ha d'impedir, no obstant, i no m'impedeix de reconèixer que ell és un bon exemple d'una vida abrandada on la raó ha hagut de cercar l'equilibri entre dos focs intensos. Més aviat diria que, si de cas, l'amor per tot allò que l'esperit grec creà, ha estat en ell un θυμός exigent que, pagant amb tota una vida d'esforç pedagògic i de recerca, ha demostrat ja allò que els altres, en tot cas, haurem de demostrar.