Estudios Filosóficos, 122 (1994) 120-144

Heráclito: lingüisticidad, olvido y hermenéutica del logos

Al hilo de la conocida propuesta heideggeriana, el profesor Emilio Lledó nos dice que «más que un olvido del ser, ha sido un olvido del logos lo que ha condicionado el desarrollo de la filosofía» [1]. A nuestro modo de ver, esta afirmación no obedece a la necesidad coyuntural de «deconstruir» el carácter fundamental del pensamiento occidental. Antes bien, se trataría de reivindicar una carencia constitutiva de ese pensar. La estrategia para ello no puede ser contemplada desde la unidereccionalidad objetivadora de la razón ni desde las imposiciones de la realidad. Se trata más bien de recualificar el carácter mediador que la *onto-logía* ha mantenido oculto en la propia latencia del *logos* después de Aristóteles [2]. Sin duda, echar abajo los muros terminológicos que han separado tradicionalmente al logos del ser supone para la especulación ontológica, de una parte, la liberación de pesados dogmatismos y, de otra, una enriquecedora expansión de divergencia semántica. La misión de la filosofía actual será, por tanto, «derribar de una vez esa injustificada muralla, para que el logos fluya, parejamente, en el cauce tantas veces reseco del ser» [3].

1 E. Lledó, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1974 [2], p. 52.

2 Con Aristóteles aún se mantenía la complicidad constitutiva del logos con el ser tal y como ha puesto de manifiesto la interpretación de Pierre Aubenque: Cf. *El problema del ser en Aristóteles* trad. esp., Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981, pp. 129-130.

3 E. Lledó, o. c., p. 134.

Esta tarea, esencialmente hermenéutica, centraliza todos sus esfuerzos en la filosofía del lenguaje. De este modo, se nos presenta como una filosofía transida de temporalidad, ya que el logos no puede manifestarse como tal en su fluir sino es en el propio diálogo histórico constituyente.

Desde estos presupuestos el presente trabajo intentará abrir alguna grieta más en el muro de la ontología constatando cómo, por una parte, con la filosofía de Heráclito se toma conciencia por primera vez de la originaria actividad creadora y comunitaria del logos, y cuestionándose si, por otra, desde su propio posicionamiento histórico-filosófico, consigue dar cumplimiento a las necesarias exigencias dialógicas de este logos. Para ello nos detendremos en estudiar cómo se manifiesta la estructura lingüística del «logos común»; cómo en el logos mismo implícitamente se articula el mecanismo de su propio olvido; y cómo esta lingüisticidad dialéctica del logos se abre vías propias de regreso desde la peculiaridad mediadora del «escuchar» hermenéutico.

1. LOGOS

1.1. LINGÜISTICIDAD DEL LOGOS

Antes de que Heráclito proporcionara un contenido significativo específico al término λόγος, la palabra era de uso común y abarcaba un amplio campo semántico que el propio Heráclito no abandonaría del todo. En un primer grupo de sentido, *logos* se refiere a todo lo que se dice de palabra o por escrito; es decir, historias, fábulas, explicaciones, informaciones, etc. Este mencionar, este contar, a la vez conllevaba estimar y valorar. De este modo, la toma en consideración que suponía el *logos* se comprendía en otras ocasiones como una conversación con uno mismo, lo cual se especificaba fácilmente

en significados de argumento, razón o causa. En un segundo grupo los contenidos semánticos estarían más particularizados. Así, tentríamos: medida, plenitud, mensura; correspondencia, proporción, relación; principio general o morma; facultad de la razón; definición [4].

La palabra λόγος es el sustantivo del verbo λέγειν cuyo significado es «decir», pero a su vez también significa «reunir», «recoger», «escoger»; y toda selección, como interpretara Heidegger, supone un sacar a la luz, un patentizar, un desocultar. De este modo el decir del lenguaje resulta ser condición de posibilidad de la ἀλήθεια, o lo que es lo mismo, la superación del olvido en la memoria del logos. De forma general podríamos afirmar que en Heráclito se da explícitamente este compromiso del λόγος con la ἀληθεια. En el fragmento 112 DK-99 GC [5], por ejemplo, nos dice expresamente que la mayor virtud y el mayor síntoma de sabiduría es decir y hacer la verdad habiendo escuchado el modo propio de ser las cosas. Por otra parte hay que observar que cuando usa el verbo λανθάνω y sus derivados lo hace en clara oposición a la actitud desveladora y creativa del logos [6], con lo cual la a privativa de ἀ λήθεια determina estrictamente su vinculatividad constitutiva con él. Por tanto, tomar conciencia del *logos* como lenguaje es abrirse a la verdad del mundo en su manifestarse. Por eso, y teniendo muy en cuenta los límites que imponen las consideciones etimológico-semánticas anteriores, en nuestra apuesta interpretativa el término λόγος sería entendido esencialmente como

4 Para una exposición detallada de lo que antecede, véase W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, trad. esp., Alberto Medina, Madrid, Gredos, 1984, vol. I, pp. 396 y ss.

5 Las ediciones de los fragmentos de Heráclito seguidas para este trabajo son, en primer lugar, la aceptada comúmente de H. Diels, *Die Frangmente der Vorsokratiker* Berlin, Weidmannsche, 1951, 6.ª ed. revisada por W. Kranz, vol. I (= DK); y, por otra parte, la estupenda edición crítica con ordenación de los fragmentos, versión al castellano y comentarios de A. García Calvo, *Razón Común. Heráclito*, Madrid, Lucina, 1985 (= GC). La citación se realizará incluyendo el número de ordenación del fragmento de ambas ediciones. En ocasiones nos hemos ayudado también de la edición en castellano de Eggers-Juliá, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1981, vol. I.

6 Cf, sobre todo, los frags. 1 DK - 1 GC; 16 DK - 7 GC; 112 DK - 99GC.

lenguaje [7], sin que sea condicionante en este caso la anacrónica distancia epistemológica entre lenguaje y pensamiento; es decir, que lenguaje implica razón en cuanto que el pensamiento y la razón no son tales si no se expresan en el decir y en el escuchar. Con Heráclito aún no se constituye como problema la relación entre palabra y cosa tal y como se articulará en el ámbito conceptual de la sofística y la retórica posteriores. Heráclito, para ser considerado hoy por algunos [8] como el primer filósofo de occidente, ha tenido que ser primero pensador de encrucijada. Utilizando la terminología de M. Detienne podríamos decir que se encuentra entre la «palabra eficaz» del poeta y la «palabra-diálogo» de la *paideía* griega [9]. En Heráclito la palabra no tiene propiamente eficacia, ni desde el punto de vista institucional, ni desde el sustento de creencias legendarias o religiosas. La palabra, más bien, supone una constatación de la finitud del hombre

7 Con precedentes como el de B. Snell, 'Die Sprache Heraklits', *Hermes*, 4 (1926) 353-381; C. A. Disandro piensa que «hallamos en lo más recóndito del pensamiento heraclíteo una filosofía del lenguaje con un sesgo de curiosa y sorprendente modernidad», en 'Heráclito y el lenguaje', *Arkhé*, 3 (1954) 20. Esta misma tendencia de interpretación lingüística del logos se consolida entre otros en trabajos como: F. Rodríguez Adrados, 'El sistema de Heráclito: Estudio a partir del léxico', *Emérita*, 41 (1973) 1-43, también recopilado en *Palabras e Ideas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, pp. 35-90; S. Arcoleo, 'La filosofia del linguaggio in Eraclito (Analisi critica del framm. 1.º Marcovich)', *Sapienza*, 27 (1974) 191-202; J. Uscatescu, 'Heráclito y la interpretación'. *Folia Humanistica*, 12 (1974) 493-505; D. Bremer, 'Logos, Sprache und Spiel bei Heraklit', *Synthesis Philosophica*, 10 (2/1990) 379-392. También en nuestro país encontramos esta perspectiva sobre el pensamiento de Heráclito en obras de carácter general sobre la filosofía griega en cuya base subyace la filosofía del planteamiento historiográfico. Tal es el caso de A. Alegre Gorri, *Estudios sobre los filósofos presocráticos*, Barcelona, Anthropos, 1983, y sobre todo *Historia de la Filosofía Antigua*, Barcelona, Anthropos, 1988, influido explícitamente por la propuesta de una filosofía del logos en la obra de E. Lledó y por extensión desde la perspectiva hermenéutica de H. G. Gadamer. Por último habría que señalar que la perspectiva teórica con la que Agustín García Calvo ha realizado la edición de los fragmentos ya citada se encuentra también dentro de esta concepción del logos heraclíteo como lenguaje, sin, por supuesto, obviar la otra dimensión sustantivo-cosmológica de las lecturas tradicionales.

8 Cf. A. Alegre Gorri, *Estudios sobre los presocráticos*, o. c., p. 14.

9 Vid. M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. esp., J. J. Herrera, Madrid, Taurus, 1981.

y a la vez de su potencialidad infinita. El hombre gracias a la palabra «toma conciencia» de pertenecer al cosmos; y esta actitud es la que le hace afirmar a W. Jaeger que en el de Efeso se halla ya en germen el humanismo griego al plantearse por primera vez una antropología filosófica [10]. La radicalidad de Heráclito se encuentra en su rechazo de la *aisthêsis* como única aspiración humana para establecer el criterio del logos-lenguaje. Nos dice en 107 DK-15 GC que «no son buenos testigos para el hombre los sentidos de aquellos que no saben observar y escuchar la realidad a través del *logos*» [11]. Los *Bárbaroi*, los que no conocen la lengua de la razón son incapaces de escuchar el «logos común» (*λόγος ξυνός*), dentro del cual es donde verdaderamente se van a desarrollar todas las posibilidades humana. Pero, ¿qué es lo que verdaderamente supone este «logos xynós» para Heráclito, y qué importancia tiene en orden a ayudarnos a comprender los orígenes de la filosofía del lenguaje?

1.2. *Λόγος ξυνός* Y PALABRA INTERIOR

Lo primero que debemos observar es que tras este fragmentario pensamiento subyace una de las primeras denuncias constatadas del individualismo. Piensa Heráclito que la mayor parte de los hombres viven bajo la dirección y el criterio del propio discurrir de su pensamiento particular (*ἰδίαν φρόνησις*) [12]; y esta actitud, aunque no podríamos decir que sea falsa del todo, sí que es enteramente insuficiente, ya que resulta clara la comunidad del logos con respecto a todos los hombres. Los hombres, por serlo, participan diariamente de este logos, incluso desde el ámbito privado de sus creencias. Sin embargo ni esta esencial participación hace que sean capaces de entender (*ἀξύνετοι*) que el logos es común (*ξυνός*). De este modo el juego de palabras logrado por Heráclito a partir de la presencia de la preposi-

10 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, trad. esp., Xirau - Roces, México, FCE, 1988, 10.ª reimp., p. 179.

11 «*κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*».

12 Cf. 2 DK - 4 GC.

ción *συν-*en ambos adjetivos permite hacernos ver cómo los que no entienden son por añadidura los que no se «comunican». Por tanto el adjetivo «*xynós*» se nos presenta como el que determina con mayor claridad la peculiaridad lingüístico-comunicativa del logos. Aceptado esto resultará fácil convernir y «homo-logar» (*ὁμο῾λογεῖν*) la unidad del logos [13]. Ahora bien, la afirmación del uno (*ἕν*) en Heráclito exige tener en cuenta cómo la versatilidad del lenguaje-razón supone el permanente despliegue de la naturaleza en la estructural oposición dialéctica de contrarios. La múltiple discursividad de la *physis*, para la que ahora el hombre cobra un protagonismo mediador excepcional, viene a consolidar la entraña misma del *logos-hén*.

En este mismo sentido esta discursividad mediadora es propia del pensamiento ya que «común es a todos pensar» [14]. El pensamiento, siguiendo y escuchando al logos, nos permite homo-logar la comunidad y la unidad dialéctica de este logos, con lo cual este acceso al mostrarse de la verdad supone entonces la vuelta sobre nosotros mismos; un proceso de interiorización con el que Heráclito abre una vía nueva en el filosofar. Con Heráclito el pensar gana la dimensión de la mismidad antropológica y hermenéutica. Sólo el alma que es capaz de escucharse a sí misma en la palabra interior común es capaz de desvelar la verdad y el sentido de «lo que es». El ser y el logos en estos momentos mantenían aún su mutua copertenencia.

Ahora bien, este proceso de interiorización del logos no supone buscar en Heráclito forzados precedentes de conceptos como el de «sujeto». Probablemente, muy al contrario, sea preciso, con objeto de liberarnos de determinados prejuicios subjetivistas de la modernidad, no sólo remontarnos de Descartes a Agustín y de Agustín a Platón, sino terminar nuestro recorrido en la originariedad del logos heraclíteo [15]. El logos-razón entendido exclusivamente como una conciencia que lo es para un objeto anularía la virtualidad originaria de un logos-lenguaje que comprende la mismidad como un «escuchar» inicial; es decir, como una memoria liberadora de las creencias y opi-

13 Cf. 50 DK - 39 GC.

14 113 DK - 2 GC: «*ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν*».

15 Cf. H. G. Gadamer, 'Heraklit - Studien', en *Gesammelte Werke. Bd. 7*, Tübingen, Mohr, 1991, p. 45.

niones particulares (*ἰδίαν φρόνησις*). Como apunta E. Lledó: «el mecanismo de la memoria es "mismidad": Todo el proceso de reconocimiento es un proceso "interior" y lo que en él recordamos está "interiorizado"» [16]. Lo que se destaca aquí con respecto a Heráclito es que si para situarnos en los umbrales de sentido de la *alétheia*, superando el olvido del logos, es preciso «investigarse uno mismo» [17], esta investigación es el reconocimiento de un estado ontológico natural en el que el hombre se hace dueño de sí mismo. La paradoja es que nuestra vida cotidiana nos abre permanentemente las vías de la exterioridad, donde se crean nuestros dogmatismos. Sin embargo, las creencias no son infravaloradas por Heráclito en cuanto a que se sustentan en el logos común, en este caso más bien al contrario, sino en cuanto a que nos hacen olvidar este logos. Precisamente entender en esencia la divergencia dialéctica de logos es lo que nos abre el camino de la memoria hacia la unidad. No obstante esta paradoja constitutiva de un logos que es capaz de autoofrecerse mecanismos para su propio olvido es la dificultad más importante de «la mayoría» (*οἱ πολλοί*) ya que «no entienden cómo al diverger se converge con uno mismo» [18].

Independientemente de esta paradoja, que será determinante a la hora de presentar la peculiaridad del olvido en el siguiente apartado, lo que sí parece claro es que para Heráclito el «mí mismo» (*ἐμεωυτόν*) no es, ni mucho menos, entendido desde el misticismo del yo, sino más bien como el reconocimiento de ser el punto de encuentro ontológico del *lógos xynós;* y este punto de encuentro es lo que le otorga al logos su carácter de universalidad. Detengámonos brevemente a considerar este asunto.

Fijémonos para ello en el conocido fragmento 76 DK-7 GC: «*τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;*» [19]. Heidegger encuentra en este fragmento uno de los puntos de partida para pensar radicalmente la *ἀλήθ*

16 E. Lledó, *El surco del tiempo (Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria)*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 67.

17 Cf. 101 DK - 34 GC.

18 51 DK - 42 GC. Preferimos en esta ocasión la versión castellana de Eggers-Juliá.

19 «A lo que no se pone nunca, ¿cómo va a escondérsele uno?».

θεια como el «estado de no oculto» (Unverborgenheit) [20]. Ahora bien, su perspectiva ontológica hace que la fuerza semántica del texto arranque de «τὸ μὴ δῦνον ποτε». A nuestro entender, el que esta forma neutra de «lo que no se pone» pueda ser indentificada con logos [21] supone que el pronombre indefinido τις gana un protagonismo antropológico-hermenéutico digno de consideración. Este «alguno», que es el hombre, resulta ser otra vez necesariamente implicado por Heráclito en este ámbito de permanencia propio del logos. El logos no puede ocultársele nunca al hombre ya que «siempre está siendo como es» (τοῦδ ' ἐόντος ἀεί) [22]. De este modo el lenguaje, entendido ahora como estructura [23], continúa recualificándose esencialmente al proyectarse desde la interioriad común hacia su universalidad. Ambas dimensiones se ganan a sí mismas coimplicándose [24].

1.3. Expresividad y *ethos* del *logos*

Tenemos, por tanto, hasta aquí, avanzado el primer momento del proceso de plenificación del logos-lenguaje tal y como estamos interpretando a Heráclito. Sin embargo, aunque tengamos ya presente que el logos se instituye en la mismidad una, dialéctica, común y universal de la palabra interior, necesitará, no obstante, de la «expresión» para dirigir sus pasos hacia una auténtica constitución ontológica. En este sentido nos ayudará valorar en su justa medida una cuestión de carácter semántico que se presenta referida a la posible

20 Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, en especial, de la parte tercera, «'Aletheia' (Heraklit, fragmento 16)», Pfullinge, Neske, 1954; y M. Heidegger, E. Fink, *Heráclito*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Ariel, 1986, p. 96.

21 Cf. A. García Calvo, o. c., p. 48.

22 1 DK - 1 GC.

23 Vid. R. Rodríguez Adrados, o. c., en especial pp. 62-63.

24 H. G. Gadamer ha llegado a considerar la palabra interior como centro de apertura de la universalidad de su hermenéutica. Jean Grondin describe cómo, en conversación privada, el propio Gadamer le manifestó que «die Universalität liegt in der inneren Sprache, darin, dass man nicht alles sagen kann. Man kann nicht alles ausdrücken, was in der Seele ist, den λόγος ἐνδιάθετος». J. Grondin, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wiss. Buchges., p. IX.

sinonimia de los términos griegos «*ξυνός*» y «*κοινός*». Donde explícitamente surge el problema es en 2 DK-4 GC: «*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶι κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός·*».

Sobre las dudas en torno a la literalidad de la cita de Sexto Empírico y frente a la postura adoptada por la mayor parte de los editores, nuestra opinión se adscribe a la de García Calvo al no considerar entre ambas palabras una estricta sinonimia. Tradicionalmente el significado de las dos obedece a la idea de «común». Ahora bien, será preciso matizarlo. La expresión «*ξυνός γὰρ ὁ κοινός*» ha venido siendo entendida como una glosa explicativa. Sin embargo, ¿por qué considerarla como una glosa introducida por Sexto cuando *κοινός* ya era conocida por el dialecto de Heráclito tal y como demuestra su uso corriente en Heródoto? Parece, por tanto, que la distinción semántica había sido ya introducida por el propio Heráclito, para quien *xynós* y *koinós* aún no eran exactamente sinónimos. De esta manera, desde la correspodiente matización significativa, cabría decir con García Calvo que manifestaría «*xynós* las notas predominantes de "partícipe con (más)", "común con (otros)", por oposición a "separado", "aislado" *(moûnos)*, mientras que *koinós* las de "comunitario", "público", por oposición a "privado", "propio de (uno)" *(ídios)*» [25].

Las consecuencias que para nuestro interés podemos extraer de estas puntualizaciones crítico-filológicas es que efectivamente al adjetivar Heráclito *logos* como *xynós* estaba refiriéndose a esa participación «común con otros»; esa participación de los hombres en su propia interioridad estructural cuya peculiaridad esencial puede ser contemplada desde la lingüisticidad. Sin embargo, también parece clara la necesidad de calificar otra de las dimensiones constitutivas del logos: esto es, la publicidad del pensamiento y del discurrir de la mismidad por la temporalidad expresada de la memoria. Proceso éste de la memoria cuyo *télos* resulta ser liberador al enfrentarse abiertamente contra la alienación y el olvido del logos de quienes

25 A. García Calvo, o. c., p. 43. Con respecto a lo que antecede hemos seguido en esencia la acertada argumentación histórico-filológica de A. García Calvo en su comentario al frag. 4 de su edición, pp. 42 y 43.

observan la realidad desde el entorno de su particularidad (ἴδιος). Dicha liberación, que viene de la mano del logos expresado, supone situarse en los límites del universo de la naturaleza y el universo de la cultura. La toma de conciencia que supone el logos, a la vez determina esta distancia, pero a la vez también autoexpresa el nivel esencial de la mediación a partir de los principios intersubjetivos que convierten al hombre en colectividad [26]. Este momento, sin duda, necesita de la «publicidad», de la palabra expresada que recoge Heráclito en el contenido de κοινός. Por eso es necesario «seguir a lo público» (ἕπεσθαι τῶι κοινῶι). Nos parecerá más fácil ahora entender el verdadero y sustancial contenido que se mantiene implícito en ese aparente juego de sinónimos que Heráclito expresa con «ξυνός γὰρ κοινος».

Constatada la presencia de la palabra expresada como incremento plenificador en la constitución del logos, aparece consiguientemente la urgencia de estudiar cómo y dónde Heráclito ha situado el sustento ontológico de esa expresividad necesaria del lenguaje que hace público y comunitario el pensamiento. A nuestro entender la raíz profunda de este sustento ontológico habría sido situada por Heráclito en el ámbito propio de creatividad y *enérgeia* del logos; es decir, en la actividad del lenguaje; en la ποίησις [27]. Para constatarlo nos apoyaremos básicamente en dos fragmentos especialmente representativos.

El primero, 73 DK-100 GC [28] sitúa tanto al verbo *poieîn* como *légein* en la órbita dialéctico-metafórica de aquellos hombres que están despiertos (ἐγερθεντες) y aquellos que están dormidos (εὕδοντες), sobre cuya peculiaridad nos detendremos más adelante. Lo que nos interesa ahora es constatar cómo Heráclito afirma el hecho de que la escucha atenta del logos común, que vendría a ser identificada con la vigilia, supone a la vez confirmar cómo entre las facultades del

26 Cf. E. Lledó, '*Sympatheia* e historia del logos', en *Etica día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, p. 255.

27 Confirmamos esta intuición de partida en W. Jaeger, para quien el logos en Heráclito supone una relación productiva del pensamiento con la vida debido a que se trata de un modo de conocimiento en el que simultáneamente se origina la palabra y la acción. Cf. *Paideia*, o. c., p. 197.

28 «οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν».

hombre, obrar y hablar, van indisolublemente unidos. Este hecho, según E. Lledó, manifestaría, de forma global, la delimitación esencial de la trascendecia humana [29]. El lenguaje nos sitúa fácticamente en un espacio y en un tiempo sobre el que actuamos históricamente, lo cual, como se vió, compromete sustancialmente a la palabra expresada.

El segundo de los fragmentos fue ya citado anteriormente en otro contexto. Se trata de 112 DK-99 GC [30]. Para Heráclito aquí ser sabio, ser inteligente, supone autoapropiarse la *enérgeia* del logos oculta en la latencia del olvido. Para ello es preciso el pronunciar: un decir *(légein)* que en su reciprocidad dialéctica es capaz de producir *(poieîn)* el desvelamiento *(alétheía)* de las cosas en su ser. Y precisamente por esto el logos es *enérgeia*, ya que su peculiaridad interna no es el ser estático sino el fluir permanente del actuar desvelador. Como señala Lledó: «El logos no es un fuerza estática, sino un continuo e incesante hacer» [31].

Desde otro punto de vista, este carácter poiético del logos nos ayuda a comprender mejor por qué Heráclito no se situó en la dimensión conceptual del νοεῖν parmenídeo y vinculó estrechamente la universalidad y la comunidad del logos con φρονέειν [32]. De algún modo, como piensa Jaeger, sería el primer filósofo que relacionara la σοφία con la idea de φρόνησις [33]. El saber que el hombre es capaz de adquirir «estando atento» y «prestando oído» (ἐπαίοντας) al logos y participando activamente (ποίησις) desde él, no necesita aún desdoblar la actividad del hombre en teorética y práctica. Tal y como interpreta Lledó «el saber del hombre, que no es aún la θεωρία aristotélica, comprende en sí, como ingrediente fundamental y decisivo, la práctica» [34]. Por tanto el pensar en Heráclito entendido como φρονέ-

29 Cf. E. Lledó, *El comcepto de «poíesis»*, en *la Filosofía Griega. (Heráclito. Sofistas. Platón)*, Madrid, CSIC, 1961, p. 23.

30 «σωφρονεῖν ἀρετη μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας».

31 E. Lledó, idem, p. 25.

32 113 DK - 2 GC: «ξυνόν ἐστι πᾶσι το φπονέειν».

33 Cf. W. Jaeger, o. c., p. 177.

34 E. Lledó, ibid. H. G. Gadamer, al querer ganar un concepto amplio y no convergente de la experiencia de verdad humana recurre, en la dimensión práctica de su hermenéutica, a la fuerza significativa de la *phrónesis* griega y en especial a su articulación aristotélica. En este mismo sentido su interpretación de Heráclito pre-

ειν, en el que consustancialmente está implicado el obrar, aglutina en sí mismo la comunidad de *légein* y *poieîn*. Ganamos, de este modo, frente a la tradicional interpretación del logos en relación al aspecto cosmológico de la φύσις, una dimensión ético- práctica que el metodologismo y el formalismo de la lógica occidental ha ido ocultando con el paso del tiempo. Y efectivamente ello puede confirmarse en la proximidad semántica que en ocasiones el concepto *nomos* presenta con el *logos*.

Tenemos, por ejemplo, cómo en el complejo frag. 114 DK-3 GC Heráclito realiza una equiparación entre la fortaleza que le proporciona al hombre el prestar atención a la comunidad del logos, y la seguridad que la ley (νόμος), entendida aquí claramente como común a todos los ciudadanos, proporciona a una sociedad. De algún modo, y siguiendo constataciones anteriores, el matiz diferenciador que se podría encontrar en este momento es que la comunidad originaria de *logos* es *xynós*, mientras que la del *nomos* sería *koinós*. Con este enriquecimiento de sentido podemos proyectarnos del «ser *con* otros» al «ser *para* otros» en el nivel ético-político del nomos social.

No obstante el mismo fragmento nos plantea problemas de interpretación cuando aparentemente este carácter inmanente de *nomos* que describimos es puesto en duda al afirmarse la procedencia de todas las leyes humanas a partir de una ley única y divina («τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου»). Rodríguez Adrados, en este sentido, reduce la relación que en este fragmento se establece entre logos y nomos ya que el logos racional y estructural de Heráclito, piensa él, no estaba aún preparado para adoptar el papel de hipóstasis trascendente [35]. Y es que efectivamente la única posible equiparación entre el logos-lenguaje y el nomos se da exclusivamente en el ámbito propiamente humano de intersubjetividad y colectividad. Originariamente νόμος se relaciona con un verbo νέμω cuyo significado original es «repartir o distribuir de forma regular». Por eso la acepción del sustantivo procede de la idea

tende situarse en la reivindicación de la dimensión ético-política de su pensamiento. Véase, o. c., en especial, p. 51.

35 Cf. F. Rodríguez Adrados, o. c., p. 17.

de orden, distribución y estructuración subyacente de la realidad. En este sentido *νόμος*, en el ámbito de las relaciones humanas, significa organización, ley, norma, costumbre, tradición. Por tanto, para que se establezcan estas bases de convivencia y solidaridad se precisa que la razón y el lenguaje den sustento a esta concreción de las normas y costumbres que consolidan una comunidad. Del mismo modo que el hombre debe comprometer su voluntad en escuchar al logos común para desvelar la realidad, «ha de luchar el pueblo sobre y por la ley, por la bien ordenada al menos, tal como sobre y por la muralla» [36]. Una muralla teórico-lingüística (*φρόνησις*) que los propios ciudadanos deberán sostener para hacer fructífera la convivencia [37].

2. LETHE Y HODOS

2.1. La dialéctica de olvido

Hemos podido comprobar en la sección precedente cómo nuestra interpretación desde el lenguaje nos permite constatar el hecho indudable de que el logos en Heráclito todavía es al mismo tiempo medio de conocimiento y mecanismo de relaciones ético-políticas. Pero lo que también nos manifiestan con claridad los fragmentos es que esta peculiaridad conformadora del hombre no es un hecho reconocido por todos, en el sentido de que en la mayoría se produce lo que podría denominarse un «olvido del logos».

Con respecto al logos, estado éste siempre en la raíz profunda del ser humano como vimos, se sorprende Heráclito en 1 DK-1 GC al observar cómo los hombres en general son incapaces de entenderlo. Ni participando del propio lenguaje diariamente al elaborar su experiencia sobre el mundo y comunicarla, ni aunque el propio Heráclito les intente hacer ver cómo detrás del *légein* se encuentra el mani-

36 44 DK - 89 GC: «*μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὑπὲρ τοῦ γ' ἱκνεόμενον, ὅκωσπερ <ὑπὲρ> τείχεος*», ante la alternativa en la edición de este fragmento preferimos la opción más completa de García Calvo.

37 Cf. E. Llegó, 'La lucha por la ley. (Heráclito, Frag. B, 44)', en *Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, Madrid, Gredos, 1987, vol II, p. 585.

festarse del ser de cada cosa, los hombres son capaces de reconocer el carácter gramatical de la razón que les sustenta. Así, «les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal y como se olvidan de todo lo que durmiendo» [38]. A los hombres, por tanto, se les oculta el sentido de los signos propios de su actuar (*ποιεῖν*) porque son incapaces de reapropiarse de su razón-lenguaje e interpretar y valorar, desde ella, los significados de su experiencia [39]. Igual que ocurre con el sueño, se produce, por tanto, el «olvido del logos».

La peculiaridad de este olvido será presentada por Heráclito mediante la metáfora dialéctica de la oposición «dormidos (*εὕδοντες*) - «despiertos» (*ἐγερθέντες*). En 1 DK-1 GC el uso de *ἐγερθέντες* expresa, sin más, la descripción objetiva de la actividad que le es propia al hombre realizar en estado de vigilia. Sin enbargo, en 89 DK-5 GC se determina de forma paradigmática el contenido de la metáfora a la que aludíamos. Nos dice Heráclito: «que para los que están despiertos hay un mundo de ordenación único y común o público, mientras que para los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo» [40]. Observamos aquí cómo «los que están despiertos» (*ἐγρηγορόσιν*) [41] son los únicos que «caen en la cuenta» de su mismidad «escuchando» la ordenación estructural que expresa el *logos-koinós*. Pero esta vigilia se opone abiertamente al ocultamiento que de sí mismos mantiene la mayoría. La actitud del durmiente descalifica su obra (*ποιεῖν*), su hablar (*λέγειν*) y su oir (*ἀκούειν*) [42].

38 1 DK - 1 GC; «.. *λανθάνει ὁκοσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλαν θάνονται*».

39 Según E. Lledó lo decisivo de *ποιεῖν* en este fragmento es precisamente el «sentido» de este «hacer». Cf. *El concepto de «poiesis»...*, p. 19.

40 «*τοῖς ἐγρεγορόσιν ἕα και κοινόν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι*».

41 Teniendo en cuenta que el tiempo perfecto expresa el resultado de la acción nótose este uso en *ἐγείρω*, quizá con objeto se remarcar la necesidad de que la disposición del hombre para tomar conciencia de la comunidad del logos no venga determinada sólo por el carácter procesual de la memoria, sino también por una actitud de la voluntad decididamente actualizadora de este logos.

42 Cf. frags. 73 DK - 100 GC; 19 DK - 16 GC.

Sin la referencia lógica y de sentido implícita en la razón-lenguaje el hombre vive en un mundo de creencias particulares mediante las cuales consolida un incompleto conocimiento sobre la realidad [43]. De este modo «viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo» [44]; y recordemos que el pensamiento para serlo tiene que articularse desde la radicalidad de lo común.

Ahora bien, este olvido que describimos no es presentado por Heráclito exclusivamente como una actitud descuidada y engañada de los hombres de su tiempo. El propio logos es el que posibilita los mecanismos de su auto-olvido. Y aquí es donde se cifra la peculiaridad dialéctica de la metáfora dormidos-despiertos. De igual modo que el silencio forma parte del lenguaje, y de igual forma que se produce la coimplicación entre lo muerto y lo viviente o entre lo joven y lo viejo, se da entre lo despierto y lo durmiente una mutua pertenencia [45]. Heráclito es claro al decir «que también los durmientes son operarios y colaboradores de las cosas que en el mundo se producen» [46]. La dialéctica del logos es, de esta forma, capaz de integrar los propios vacios del lenguaje. Carencias que, por otra parte, se presentan como esenciales debido a que gracias a ellas el logos tiene la posibilidad de proyectar al hombre hacia un permanente incremento de ser. Lo que ahora nos interesa es rastrear cuáles son los presupuestos culturales por los cuales los hombres se ven inmersos en esta actitud de engaño y olvido; es decir, cuáles son los motivos internos por los cuales el logos consolida su dialéctica.

43 En este sentido creo conveniente hacer ver que detrás de esta actitud crítica de Heráclito con respecto a la ensoñación y el engaño pudiera parecer que se establece una necesidad de distanciamiento epistemológico con respecto a la *physis*. Sin embargo, «caer en la cuenta» de la razón-lenguaje ordenadora no es más que hacer uso de la palabra para desvelar lo que las cosas son, manteniéndose aún, por tanto, esa unidad ontológica constitutiva entre el logos y el mundo.

44 2 DK - 4 GC: «*ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*».

45 Cf. 88 DK - 65 GC.

46 75 DK - 66 GC.

2.2. Olvido y secularización de la palabra

La consideración hermenéutica de la lingüisticidad en Heráclito, tal y como vimos en su momento, nos situaba en la dificultad de afirmar un caráter trascendente para el logos. Más bien lo entendíamos desde la fáctica condición interna y expresiva del hombre en sus inmediatas relaciones con el sentido de la realidad. Esto es así porque en la filosófica de Heráclito se concreta sintéticamente la encrucijada del proceso secularizador de la palabra [47]. El progresivo tránsito histórico que se obra en la entraña de las sociedades griegas desde la época micénica hasta la revolución social de los hoplitas se deja ver de forma ejemplar en la propia consideración que el logos realiza sobre sí mismo. Del espacio de la oralidad se pasa al de la escritura y por extensión al del diálogo. La palabra oral del poeta permitía experimentar la contundencia de la *alétheia* en su expresión sagrada o institucional. El aedo, agraciado por la memoria, era el único capaz de trasgredir con el logos los límites de la temporalidad. Se convertía así en el vehículo legitimador de poder de una estructura social fuertemente jerarquizada. Sin embargo, con la paulatina transformación social, sobre todo en el ámbito de las estructuras militares, se produce un cambio cualitativo de vital importancia. La memoria ya no tiene que ser puesta al servicio del elogio de honor para el hombre-guerrero excepcional dotado de poderes cuasi-religiosos, sino que la memoria ahora pasa a ser algo colectivo. Los hombres ponen en común su esfuerzo para consolidar una misma motivación política o social. Tal y como magistralmente M. Detienne nos describe, la expresión simbólica de esta comunidad se encuentra representada por la figura del «punto central» (ἐς μέσον). Tanto en el reparto de premios en los juegos, como en el posicionamiento del botín para su reparto, como el lugar donde se toma la palabra en la asamblea militar, tienen como referencia el centro [48]. De esta forma «para toda una tradición, poner ἐς μέσον, es poner "en común" (...),

47 Para estas consideraciones nos servimos de trabajos como los de Jean-Pierre

recogido en letra, deposita su mensaje «*es to mesón*», y se hace de él un bien común susceptible de ser compartido por todos. Heráclito, desde esta perspectiva, se opone radiclamente a entender dicho conocimiento como una fragmentación de muchos saberes particulares (*πολυμαθίη*) [53] que deriven en la especialización de las creencias. Ahora más que nunca se consigue constatar cómo el saber no puede proceder de la privacidad del pensamiento. El saber instalado en el logos tienen como lugar natural «el centro», lo común, es decir, el lenguaje. Por esto la ignorancia de los incapaces de comprender (*ἀξύνετοι*) en la ensoñación del olvido es mejor esconderla que sacarla «al medio» (*ἐς τὸ μέσον*) [54]. Hacia el centro sólo se abrirá ahora el «camino» de la memoria del logos.

2.3. El camino como proceso hermenéutico

Ya sabemos cómo Heráclito reclama para el hombre una actitud de reconocimiento de la comunidad del logos, y cómo una disposición tal exigía despertar del sueño del olvido. Sin embargo en la propia condición humana, tal y como nos hace ver la estructura dialéctica y de sus silencios, se da la necesidad de ese espacio ontológico de ausencia para explicar el modo de ser esencial de la finitud. Por eso es el logos mismo quien autodescubre su propio ocultamiento, y por eso también las aspiraciones del hombre siempre estarán adscritas a algún modo de olvido que permita proyectar la memoria creativamente hacia el futuro. Lo que nos interesará ahora será estudiar esta proyección de la memoria en Heráclito teniendo muy claro que sobre el olvido, como parte de la radicalidad del ser humano, no puede darse abiertamente ningún misticismo superador.

Sin referirse expícitamente a la memoria, Heráclito sí que nos habla de su «camino» (*ὁδός*) en diferentes contextos. El símbolo del «camino» para el logos es el símbolo del cíclico regreso sobre la comunidad de la memoria. En Heráclito *ὁδός* no es entendido como el

53 Cf. 40 DK - 24 GC.
54 Cf. 95 DK - 28 GC: «*κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς το μέσον φέρειν*».

método científico propio del *νοεῖν* de Parménides, sino que se vincula a la dimensión «poiética» de *φρονέειν*[55]. Es decir, que el camino viene a ser el compromiso práctico del hombre con su propia facticidad lingüística. De hecho, la falta de compromiso, que Heráclito vincula con la embriaguez del olvido en 117 DK-110 GC, hace que el hombre pueda ser zarandeado en su privaticidad por cualquier muchacho imberbe «sin percatarse de por dónde va» (*οὐκ ἐπαίων ὅκη βαίνει*). Este «por donde» (*ὅκη*) adquiere en estos momentos una gran significación ya que demuestra la existencia de un verdadero camino sobre el cual el hombre sí que puede tomar conciencia de su progresar en el tiempo. El camino, que es memoria porque es lenguaje, nos convierte a todos en radicales mediadores entre la naturaleza y la cultura. De algún modo el personaje de Ulises en la *Odisea* vendría a ser una de las primeras muestras de caminar junto al logos. Ulises regresa a Itaca, el «centro» de su «comunidad» originaria, conducido por un permanente uso del lenguaje en la narración de su camino, la cual acontece de forma simultánea al propio caminar. A la vez tiene que liberarse del sueño embriagador del olvido en la tierra de los «lotófagos» y de la irresistible seducción del canto poético de las sirenas. Pero esta liberación no la obra sobre sí mismo, sino que además es el artífice de la liberación de los hombres que viajan con él. Heráclito, como Ulises, quiere despertar a los hombres de su tiempo para hacerles ver la necesidad de no perder de vista el camino de la memoria en su regreso a la patria «común». Por este motivo encontramos en el de Efeso un cierto tono pedagogizante y mediador en su pensamiento cuya concreción más significativa se halla en 71 DK-117 GC. Allí se nos dice: «... pero acordarse también de aquél que se olvide de por dónde el camino lleva»[56]. Es decir, una vez más la propia dialéctica interna del logos es capaz de volver a reincluir al que se pierde en sus propias creencias.

Ahora bien, este tono pedagogizante nos sitúa de lleno en la dimensión mediadora del logos; y esta mediación, como apunta Santo Arcoleo en referencia al representativo frag. 1 DK-1 GC, resul-

55 Cf. W. Jaeger, o. c., p. 174.

56 «*μεμνῆσθαι δε καὶ τοῦ ἐπλανθαύομένου ἡ η ὁδὸς ἄγει*».

ta ser esencialmente hermenéutica: «Secondo me Eraclito nel primo frammento vuol sostenere che l'esenza del *logos*... non puó essere compresa dagli uomini senza la mediazione di un'ermeneutica che solo il filosofo —concepito alla manieraeraclitea quale sacerdote e dispensatore della veritá— puó offrire» [57]. Lo que nos preguntamos ahora, por nuestra parte, es cómo es esa mediación hermenéutica que ofrece el filósofo-Heráclito.

J. M. Almarza, seguramente sin pensar en Heráclito, nos dice: «La labor del hermeneuta no es sino realizar explícitamente y conscientemente y mostrar a la luz el proceso de comprensión de todo hombre que quiere descubrir la verdad sin cerrarse ciegamente en su propia opinión» [58]. Si como hemos visto hasta ahora los esfuerzos de Heráclito se centran en reivindicar la relación estructural que todo hombre mantiene de forma constitutiva con el logos a fin de desocultar los sentidos implícitos en la *physis*, y a su vez esto supone una crítica radical a «los que se cierran ciegamente en su propia opinión», parecería posible afirmar que la labor de Heráclito fue la de un hermeneuta de su tiempo. Para Heráclito, el filósofo, si se nos permite esta acepción anacrónica, sería aquél que situado en la unidad dialéctica de los caminos [59] busca interpretar y comprender (*συνιέναι*) [60] los significados de los signos e indicaciones (*σεμαινεῖν*) [61] de una naturaleza que gusta de ocultarse (*φύσις δὲ κρύπτεσθαι φιλεῖ*) [62]. En Heráclito se concreta, como piensa Jaeger, «la aspiración del filósofo a abrir los ojos a los mortales sobre sí mismos, a revelarles el fundamento de la vida, a despertarles de su sueño. Muchas de las expresiones insisten en esta vocación de intérprete. La naturaleza y la vida son los *griphos*, un enigma, un oráculo délfico, una sentencia sibilina. Es preciso saber interpretar su sentido» [63]. Desde esta lectura no nos

57 S. Arcoleo, o. c., p. 196.

58 J. M. Almarza Meñica, 'La praxis de la hermenéutica filosófica según H. G. Gadamer' en *Estudios Filosóficos*, 95 (1985) 153.

59 Cf. 59 DK - 59 GC; 60 DK - 60 GC.

60 Aquí, «comprender» (*συνιέναι*) por oposición a los «incapaces de comprender» (*ἀξύνετοι*) de 1 DK - 1 GC.

61 Cf. 93 DK - 37 GC.

62 123 DK - 35 GC.

63 W. Jaeger, o. c., p. 177.

resultaría difícil concluir que en nuestro filósofo se da, por una parte, una clara disposición hermenéutica y, por otra, sintonizando con el punto de vista de Alegre Gorri, una manifiesta preocupación por el significado [64].

2.4. Temporalidad y diálogo

Como vemos, el «hermeneuta» de Efeso comienza a preguntarse ya, de algún modo, por la relación que existe entre los signos de la realidad y la palabra que la denota. A su vez también implícitamente se hace cuestión sobre el carácter propio de la relación entre la interpretación de sentido que implica el *logos* y la *alétheia*. El argumento de uno de los motivos fundamentales que hace que surja este problema referido a la semántica de la verdad podría resumirse del siguiente modo: si el hombre queda inscrito finalmente en la órbita del lenguaje para acceder a la realidad, y si el logos, como sabemos, mantiene en su común universalidad la dialéctica de contrarios a causa de la propia dinamicidad de la *physis*, entonces el sentido de la *alétheia* no podría ser estático ni convergente, sino que más bien deberá ser paulatinamente ganado en la procesualidad del tiempo y en la multiplicidad de mentes que participan del logos común. De esta manera la propia dinamicidad del lenguaje nos muestra cómo la esencia del «camino» (*ὁδός*) no se encuentra en el estatismo del «punto central» (*ἐς μέσον*) sino propiamente en su carácter centrífugo. En este sentido, como apunta E. Lledó, «la verdad del lenguaje que hablan los hombres es la verdad de un camino que se bifurca y multiplica en mil mentes, en mil aspectos. Un logos que discurre por los infinitos derroteros de las palabras, y que crece, a través de ellas, en ese discurrir» [65]. Heráclito participó claramente de esta perspectiva al afirmar que «propio del alma es un *logos* que se va aumentando a sí mismo» [66] es decir, que el lenguaje se autoalimenta de senti-

64 Cf. A. Alegre Gorri, *Historia de la...*, pp. 78-79.

65 E. Lledó, *El surco...*, p. 20.

66 115 DK - 107 GC: «*ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων*». Hemos modificado algo la traducción de García Calvo.

do en la ganancia permanente de nuevos horizontes. La temporalidad, por ello, no parece más que una inevitable consecuencia del descubrimiento del logos por parte de Heráclito, cuyo carácter irá desvaneciéndose en las propuestas filosóficas posteriores al pretender fijar toda su potencialidad sustancialmente. Seran Hegel y Heidegger quienes vuelvan a reivindicar en la filosofía contemporánea esa autoexpresión temporal del logos no cosificado, y de ahí su gran sintonía con el pensamiento de Heráclito.

Ahora bien, desde otro punto de vista, el que la propia manifestación del logos se haya concretado en la letra del texto, que para nosotros hoy es fragmento, también nos permite descifrar esta dinamicidad histórica de la que hablamos. La letra guarda en sí misma la ambigua y hermosa tragedia del silencio, ya que la escritura lleva consigo implícita la soledad del olvido [67]. Sin embargo, nunca deja de latir en el tiempo. Unicamente el tiempo abierto hacia un «tú», hacia «los que escuchan» (*ἀκούσαντες*) [68], en palabras de Heráclito, es capaz de activar la sugerencia de sentido de la palabra escrita; y una proyección temporal del logos hacia el «otro» de esta índole nos sitúa a su vez de forma expresa ante el problema del diálogo.

A nuestro entender el diálogo resulta ser el último momento de plenificación en la *enérgeia* del logos. Si, como vimos, el logos se «instituye» en la palabra interior y en su proyección necesaria de la palabra expresada, su verdadero momento de «con-stitución» resulta ser el diálogo; o por decirlo de otro modo: no hay propiamente logos sin diálogo [69]. Para el interés de este estudio, por tanto, resulta preciso saber si en el descubrimiento del *logos* de Heráclito se concluye el tránsito secularizador de la palabra poética a la palabra-diálogo; es decir, si se produce la total constitución y plenificación del logos.

67 Cf. E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 25.

68 Cf. frags. 1 DK - 1 GC; 19 DK - 16 GC; 34 DK - 17 GC.

69 Conviene aquí recordar que el tema sustantivo «constitución» se encuentra en el verbo *συνίστημι*, que significa, entre otras cosas, «unir», «componer», «poner en común». Este punto de vista etimológico nos ayuda a entender aún mejor cómo el diálogo «constituyente» es el lugar más genuino de «puesta en común» y, a la vez, el momento más plenificante de un logos que esencialmente se manifiesta como *ξυνός*.

Explícitamente los fragmentos conservados no nos hablan en ninguna ocasión de «diálogo» o de algún derivado, aunque entre líneas escuchemos su latido. Y ciertamente, de manera análoga a como E. Lledó se refiere al concepto de *nomos* [70], creemos que, efectivamente, en Heráclito ya está ganada la perspectiva de una fuerza colectiva del logos que empuja ansiosamente para poder ser compartida en el diálogo. Pero sin embargo, «no basta con el deseo». El *demos* deberá liberarse de las fuertes estructuras jerárquicas en las que se sustenta para establecer en la *polis* una relación fluida entre los iguales (*ὁμοιοι*). No obstante esto no evita que, a nuestro entender, en el logos de Heráclito ya se encuentren implícitas las bases para poder hablar en su momento de diálogo. Sin duda el propio carácter *xynós* del logos, la propia necesidad de apertura hacia un tú con el que históricamente poder compartir la lectura procesual de los sentidos de la *alétheia*, y la propia expresividad del hacer (*ποιεῖν*) del lenguaje ya determinan los fundamentos para una ontología del diálogo. Por otra parte también podría verse aún más explícitamente en el frag. DK 108-40 GC la necesidad de escuchar a los demás hombres para poder llegar a afirmar el propio pensamiento: «*De cuantos he oído razones*, ninguno llega hasta tanto como reconocer que lo inteligente está...» [71]. Pero donde creemos que se encuentra un momento clave y concreto en la constatación de la necesidad del diálogo es en 50 DK-39 GC: «justo es, no a mí, sino prestando atención al *acuerdo*, convenir que lo inteligente es saber que todas las cosas son una» [72].

Este fragmento presenta una cuestión de carácter crítico-filológica con respecto a la palabra *δόγματος* que en nuestra opinión resulta determinante. Según argumenta García Calvo [73], casi unánimemente los editores han optado por sustituir la palabra *δόγματος* del

70 Cf. E. Lledó, 'La lucha por la ley...', p. 585.

71 «*ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γιγώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι...*». La cursiva es nuestra.

72 «*δίκαιον, οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ δόγματος ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἰδέναι*». Nos separamos aquí de la versión de DK para seguir la de GC, con alguna variación de carácter literario sobre la traducción. La cursiva es nuestra.

73 Reproducimos aquí sintéticamente las consideraciones críticas de García Calvo. Vid. pp. 119-121.

manuscrito original de la *Refutatio* de San Hipólito, por el término λόγος, interpretando que algún copista cristiano habría introducido δόγματος con el sentido eclesiástico de «*dogma*». Sin embargo, esta corrección, tal y como opina García Calvo, no parecería filológicamente justificable. Con lo cual en su edición se recupera *dógmatos*, cuyo significado es, por una parte, equivalente a «opinión» (δόξα) y, por otra, hace referencia al «acuerdo» o «decisión» que se toma tras una deliberación. Esta segunda acepción es la que se adecúa más propiamente al sentido del fragmento.

Hechas estas consideraciones, lo que desde nuestro punto de vista es preciso concluir es lo siguiente: si no es, en este caso, «prestando atención» al logos como se conviene (ὁμολογεῖν) que la totalidad de las cosas se unifican en la estructura dialéctica propia de este mismo logos, sino que es escuchado el «acuerdo» y la «deliberación» de una comunidad lingüística, resultará posible constatar por ello que es preciso el consenso intersubjetivo del diálogo para que el logos pueda constituirse a sí mismo de forma definitiva. Desde esta perspectiva tendríamos un apoyo algo más concreto para afirmar que el descubrimiento que de la constitución del logos realizó Heráclito presenta, desde su amplia consideración lingüística, una perspectiva no muy considerada por la tradición filosófica, cuya sugerencia puede ayudar a comprender mejor los esfuerzos de la filosofía hermenéutica contemporánea.

* * *

Como se ha pretendido hacer ver, la estructura dialógica del logos se encontraba ya implícita en el pensamiento de Heráclito. Probablemente se trataba de una visión adelantada en el tiempo que las propias condiciones socio-históricas de la época impidieron desarrollar. Sería la retórica de Sócrates y de los sofistas, y el propio pensamiento de Platón los que a partir del marco político de la *paideía* democrática desarrollaran en su plenitud la intrínseca constitución dialógica del lenguaje. Este hecho completaba, en su esencia, el proceso genético de un logos entendido como *enérgeia*. La constatación de la lingüísticidad del logos en Herádito nos ha ayudado a descu-

brir sobre qué presupuestos se puedieron articular los mecanismos conformadores de la palabra interior, de la palabra expresada, y por último, de la intuición de la necesidad del diálogo, mediante los cuales el hombre tiene la posibilidad de acceder a su propio mundo. En este sentido, sí que podríamos afirmar que un estudio detenido de los fragmentos de Heráclito nos podría afrecer sólidos argumentos para, desde los orígenes mismos de la historia de la filosofía del lenguaje, dinamitar en parte los muros del olvido y recuperar así una renovada fluidez entre el ser y el logos.

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA