

Áristoiypolloh los grupos y las instituciones en los fragmentos de Heráclito

Fernando García Masip*

γραφῶν ὁδοσ εὐθεία καὶ σκολίη.

HERÁCLITO¹

HERÁCLITO fue uno de los primeros pensadores en remitir a innumerables *situaciones* "agrupacionales", grúpaes e institucionales pero que poco utilizó *conceptos* propios y explícitos de grupo y de institución. La principal referencia a la relación entre lo "grupal" y lo "institucional" en sus escritos, es la oposición conflictiva entre los *áristoi* (los mejores) y la *polloi* (multitud o masa), lo cual *no* es equivalente al binomio grupo-institución pero expone una de las nervaduras centrales de su "filosofía política", no exenta de conflictos con otros núcleos "conceptuales" de su propio pensamiento, como se verá más adelante.

Otro conflicto existente, y relacionado con esta cuestión, es el de los conceptos de *lagos* ("discurso") y de *nomos* (ley). Para Heráclito, la relación entre el *lagos*—como discurso divino y de unidad— y la ley humana, que debe seguir a este discurso, es fundamental; el conflicto entre lo

* Doctor en Comunicación y Cultura Contemporáneas por la Universidad Federal de Bahía, Brasil; profesor invitado del área de Posgrado de la División de Ciencias Sociales y Humanas de la UAM-Xochimilco (2003).

¹ Heráclito en *Os Pensadores Originarios. Anaximandro, Parménides, Heráclito*. Traducción Emmanuel Carneiro Lcão. Petrópolis: Vozes, 1991. "Craféon ódos eúteia kai skolié". Carneiro Leão tradujo "graféon" por "pintores", pero también puede ser traducido por "escritores", aquellos que "pintan grafemas": "El camino de los escritores, recto y curvo." frag. 59, pág. 75. Las traducciones de los textos en portugués y francés son de nuestra responsabilidad. Los fragmentos de Heráclito utilizados en este artículo son de este libro, pero cotejado con otras traducciones disponibles en los otros autores citados.

divino y lo humano, entre la palabra y la ley, se instala en esa relación. Pero el tipo de conflicto que Heráclito rechaza es el que *separa* y no el que une a las fuerzas en pugna; el que no se amalgama en una unidad primigenia es un tipo de conflicto que no consigue establecer una lucha de contrarios *fundamentales* sino de "falsas" oposiciones, de oposiciones de menor escala e importancia, y todo porque los hombres comunes no entienden el fundamento cosmológico del mundo y de sus fuerzas en pugna.

Por otro lado, el *agora* aparecerá como uno de los espacios institucionales de lo grupal, que, como palco público, ampara los desafíos de las conflictivas relaciones socio-políticas de las ciudades-Estado. Pero el *agora* griega² "original" —la asamblea pública de guerreros—,³ ya aparecía en el texto de Homero, como una de sus marcas lingüísticas inconfundibles, describiendo un fenómeno que, además de poético-mitológico, era socio-histórico y, principalmente, político. *Lagrupalidad* y la *institución* de la grupalidad son constituyentes de la significativa sociabilidad griega arcaica y de la posteriormente clásica.

En ese sentido, Heráclito remitirá frecuentemente sus reflexiones por los caminos de las problemáticas grupal e institucional, pero dentro de los moldes "filosofantes" de su pensamiento. Por lo tanto, los relatos de sus actos y de sus sentencias están unguados de referencias sobre relaciones sociales que lo posicionan, en general, a favor de la grupalidad *naturalée*. algunos segmentos de la sociedad (pero ¿y de su institucionalidad también?) y

¹ Homero, *La iliada*, vol. I (trad. Haroldo de Campos), Sao Paulo, Mandarim, 2001. Canto I. "Durante nueve días silbaron las divinas flechas a través del ejército, y al llegar el día décimo Aquiles convocó a los pueblos en el agora (*ágorénde*)" (pág. 32). Es la primera vez que se utiliza la palabra "agora" (*ágoras*) en un texto "occidental"; su sentido es el de "asamblea pública", pero esta asamblea no es *h popular* que se entenderá mucho más tarde como *eccksia*—este tipo de asamblea convocaba, en realidad, mucho más a los jefes guerreros de los "pueblos" envueltos en la guerra de Troya, que *ai pueblo* (*demos*) en su sentido político posterior; es una asamblea de guerreros aristocráticos y más parecida con un grupo "grande".

³ Detienne, Marcel (1967), *Os Mestres da verdade na Grecia arcaica*, Río de Janeiro, Zahar, 1988. "Este grupo social es formado por hombres especializados en la función guerrera, cuyo estatuto particular parece prolongarse desde la época micénica hasta la reforma hoplita que marca tanto el fin del guerrero como individuo particular, como la extensión de sus privilegios al ciudadano de la polis [...] Este estatuto particular del grupo de los guerreros se define de la misma forma en algunas prácticas institucionales: juegos funerarios, división del botín, asambleas deliberativas que, por su solidaridad, definen una especie de campo ideológico específico de este grupo social" (pág. 45).

contra las formas institucionales, tanto políticas como culturales, de las "multitudes" urbanas, ya en franca expansión en su época.

Efectivamente, Heráclito expresa sus preferencias por los grupos "naturales", no necesariamente estructurados en torno de una *tarea*, pero que desarrollan en sus procesos relacionales los principios esenciales de la naturaleza humano-divina, particularmente centrándose en torno del "concepto" de *lagos*. El *lagos* es la "tarea". Aunque este término deberá de comprenderse en su propia forma conceptual heraclítica, para no confundirla con la idea posterior platónica o romana. Así, veamos como ese sabio se relacionaba con sus congéneres, los ciudadanos de Efeso, con sus grupos y con sus instituciones.

Grupos: los niños, los dioses y los mejores

Sin embargo, se dirigió al santuario de Artemisa para allí jugar a los dados con los niños; volteándose hacia los Efesios que se pusieron en pie a su alrededor, exclamó: "Infames, ¿qué están viendo aquí tan espantados? ¿No es mejor hacer lo que estoy haciendo que ir con ustedes a cuidar de la Polis?"⁴

Para Heidegger, el aparente rechazo de Heráclito en participar de los asuntos de la *polis*,⁵ no debe ser entendido como una actitud apolítica, en su sentido moderno. En realidad, cuidar de la Polis también se puede hacer cuidando de los dioses. "¿Y si, en el modo griego de pensar, la forma más elevada de cuidar de la Polis, fuese cuidar de los dioses? En verdad es eso" (1998:27). Pero podemos pensar que la otra posibilidad para Heráclito, la otra manera de también cuidar de la *polis*, es jugar a los dados con los niños, bajo la mirada de la diosa Artemisa. Cuidar de los dioses y cuidar de los niños pueden ser las tareas que un sabio y poeta le dedica a *Xz polis*. Hay que considerar que, para Heráclito, el templo no parece ser el único lugar

⁴ Heidegger, Martin (1943-44), *Heráclito*, Río de Janeiro, Rclume-Dumará (1998:25).

⁵ El término *polis* significa en general, la comunidad que habita en una ciudad, pero en la medida en que las ciudades eran Estados en sí (Atenas, Esparta, Tebas, Efeso, etcétera), *polis* también se refiere a la comunidad que vive bajo las leyes de un Estado. Dependiendo de las traducciones de los diversos autores, el término aparece como Polis, polis, Polis o, como nosotros lo escribiremos: *polis*.

donde hay dioses, como se verá enseguida; también se nos cuenta que el sabio iba más bien a jugar con los niños y no a poner una ofrenda. ¿Será esto, también, una señal de que Heráclito habría interpuesto una distancia "crítica" respecto de la religión institucionalizada y oficial? No necesariamente; sin embargo, el sentido de lo institucional en cualquier esfera de la vida pública, y privada también, debe ser orientado por un principio fundamental: el *lógos* su ley.

Si bien nos llama la atención que Heidegger no mencione en ese estudio la relación con los niños, él mismo nos sugiere que: "En la palabra dirigida a los efesios, Heráclito simplemente no cumple con la expectativa de que el pensador deba abandonar el cuidado comedido para entregarse a una preocupación desmedida con la Polis, en una colaboración inmediata con ellos" (1998:27). Recordemos que en el fragmento 121, Heráclito ya sentenciaba a los efesios por haber exilado a Hermodoro: "Justo es que todos los efesios adultos sean muertos y a los menores (*ánébois*) la ciudad *ipóliri*) abandonar. Exilaron a Hermodoro, su mejor hombre, diciendo: ninguno de nosotros será el mejor; pero si alguien lo es, entonces que lo sea en otro lugar y con otros." Hermodoro era amigo de Heráclito⁶ y, como él, de origen noble y aristocrático, aunque Heráclito hubiese renunciado a su condición social para dedicarse al ejercicio ascético de la sabiduría. Por eso, parece que si por un lado no quiere comprometerse directamente con la política, por otro *parece* defender una posición antidemocrática, tal vez aristocrática, aunque existencialmente no lo fuese; pero lo apolítico no se prueba claramente, confirmando lo que nos decía Heidegger.

En todo caso, el rango de "politicidad" que podemos atribuirle a este hecho no debería ser medido con los mismos valores ético-políticos que usamos para entender la lógica que orienta el juego político de nuestros días, Heidegger mediante. Ser "antidemocrático" hoy en día suena, de entrada, a un comportamiento políticamente "incorrecto", pues hasta la derecha más reaccionaria "defiende" la dinámica democrática en los paí-

⁶ Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa, Calouste-Gulbenkian, 1994 (1983). "Sus ideas políticas parecen haber sido antidemocráticas aunque por razones más empíricas que ideológicas [...] y censuró ásperamente a los efesios por exilar a su amigo Hermodoro bajo el pretexto de sus excepcionales aptitudes; siendo él propio de origen noble, recusó los privilegios tradicionales que le correspondían" (pág. 220).

sts donde fue asumida como sistema político. Otra discusión sería si nuestras "democracias" en curso son las mejores instituciones. Pero en nuestro caso, Heráclito no es necesariamente reaccionario al no querer involucrarse con los asuntos políticos de su ciudad, Éfeso, pues, parece que entiende su papel de otra manera. Esa distancia con la política oficial, o "el cuidado oficial de la *polis*", puede implicar ya una forma del "intelectual" alejarse críticamente de las instituciones en curso.

Existe otra historia famosa sobre él, referida de la siguiente manera:

Se dice (en una palabra) que Heráclito así les hubiera respondido a los extraños llegados con la intención de observarlo: al llegar, lo vieron calentándose junto al horno; allí permanecieron en pie (impresionados sobre todo porque), él los (todavía en duda) invitó a entrar pronunciando las siguientes palabras: "Aun aquí, los dioses también están presentes".⁷

Los dioses no están exclusivamente en el templo, están en todos los lugares donde los hombres los quieran celebrar. Heráclito estaba en su modesta casa, y según Heidegger, "en ese lugar cotidiano él muestra, además, toda la indigencia de su vida. Contemplar un pensador sintiendo frío no es muy *interesante*" (1998:23). Su vida era de renuncia a su origen social y al poder que eso conllevaba. A partir de ese hecho, la elección de su modo de vivir parece estar cargada de valores simbólicos de orden político y ético, o al menos, lo son en contraste con el imaginario instituido de la *polis*, aunque, y al mismo tiempo, con una postura "aristocratizante" ataque al *demos* de Éfeso por no haber preservado a uno de sus mejores *{dristoi}* ciudadanos *{eleuteroi}*.

Sin duda, Heráclito no debía morir de amores por la democracia que empezaba a desarrollarse en Atenas, pues su origen social provenía de una tradición real.⁸ La laicización de las palabras y de las cosas que el dispositivo político democrático imponía, con la consecuente dialectización de los

⁷ Aristóteles, *De partibus animalium*, A 5 645 a 17 ff. Citado en Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1987, pág. 231.

⁸ Lesky, Albin, *Historia da literaturagrega*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1995 (1971). "La imagen de este pensador nos es presentada como la de un solitario. Era descendiente de una antigua familia de sangre real, pero renunció a los privilegios de su dignidad en favor de su hermano" (pág. 243).

discursos (*dialegesthat*), no parecía ser apreciada por el poeta-pensador. Su tarea era cuidar de los dioses y de los niños o, al menos, jugar con ellos a los dados o entregarles el poder de la ciudad, pues los adultos democráticos no entendían quiénes podían ser sus mejores líderes (Platón diría más tarde algo parecido con relación a Sócrates).

Así decía Heráclito (fragmento 49): "Uno para mí vale por mil, si es el mejor." Los mejores (*áristoi*)⁹ están en todos los lugares, como los dioses y los niños también, pero no se les reconoce. Hay muchos hombres pero pocos de valor. De ese modo, Heráclito parece trazar una homologación (*homolegein*) "ética" y "política" entre los dioses, los niños y los *áristoi*. Los "mejores" no quiere decir que lo sean por sus dotes financieras o por su poder político; el mejor es aquel que es capaz de pensar y de saber hacer del pensamiento un arma para el "bienestar" de la *polis*. Y agrega en el fragmento 29: "Una cosa a todas prefieren los mejores (*áristoi*): la gloria siempre brillante de los mortales; la multitud (*polloí*) está saturada como el ganado". De ese modo, queda patente la oposición no sintetizable entre los *áristoi* y la *polloí*. Esa oposición no encuentra unidad posible para mantener a la *polis* en armonía. La multitud de ciudadanos vive como ganado, no piensa, no usa su capacidad de uso del *lagos*.

En el fragmento 104, afirma: "¿Qué es pues la inteligencia de ellos o su comprensión? Se dejan llevar por los cantores del *demos* y enseñar por la multitud, no viendo que la mayoría es mala y la minoría buena". El grupo de los *áristoi* contrasta con la multitud de ciudadanos; pero esa multitud no es sino la que hace a la *polis*, a la institución (democrática) de la *polis*. Por eso creemos (es *nuestra hipótesis*) que para Heráclito los grupos de dioses, de niños y de *áristoi*, deben mantenerse a una *distancia ética y política* de las instituciones de la *polis*, o tal vez de cualquier tipo de institucionalidad que rebase los límites de la *grupalidad*. Por *grupalidad* entendemos a las agrupaciones objetivas naturales (niños y *áristoi*) y míticas (dioses); la frontera entre unas y otras, en el nivel del discurso de Heráclito, es inexistente: dioses, niños y los mejores hombres tienen en común a la ley divina que los estructura, y su "tarea" grupal sería definida por el *lógos*. Heráclito: "Por consiguiente es necesario seguir lo que es común (*eunón*). Pero siendo el *logos* común, la mayoría (*polloí*) vive como si tuviera una

⁹ *Áristoi* o *áristos* tiene el sentido de mejor, pero también como adjetivo significa excelente, de valor, de mérito, de nobleza.

inteligencia particular." (frag. 2). Lo *común* debería ser el *lógos*, pero no lo es; la mayoría de los hombres vive de sus convicciones personales, en sus mundos particulares, y no entienden lo que es más importante: aquello que los pone-junto-con-los-otros, lo común, el *lógos*. Por eso creemos que el *lógos* tiene ese elemento que permite que los hombres se puedan identificar entre sí y reunirse: agruparse para ser grupo; grupo porque unidos por lo que hay de común en ellos, el *lógos*.

Además, es importante subrayar la homologación heraclítica entre dioses, niños y mejores. Heidegger afirma que: "*Philein*, amar significa aquí, en el sentido de Heráclito, *homologeîn*, hablar como habla el *lógos*, esto es corresponder al *lógos*".¹⁰ En ese sentido la correspondencia entre el grupo de los dioses, de los mejores hombres y de los niños, se da tanto por *afiliación* (amor) a los semejantes (identificación) de su grupo, como también homologada con relación al *lógos*. El *lógos* homologa que estos grupos se correspondan, pues, en cuanto grupos, en ellos pervive el *lógos* que los reúne tanto interna como externamente. Si la importancia del *lógos* es ya tan manifiesta, entonces ¿qué es el *lógos* para Heráclito?"

El *lógos* y el *gesto*

No hay indicios claros de que el *lógos* heracliteano pueda ser entendido como un instrumento o un medio racional de comunicabilidad discursiva. Al contrario, el *lógos* es una "potencia" cósmica que *pone y junta*, tal y como interpretaba Heidegger al verbo *legeîn* {*legen, lesen*},¹¹ en el sentido de

¹⁰ Heidegger, M., "Que é isto-a filosofia?" en *Heidegger*, Col. Os Pensadores, Sao Paulo, Nova Cultural, 1991, pág. 18; Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, pág. 370.

¹¹ Véanse este y otros temas relacionados, en nuestra investigación de doctorado "*Comunicando e Desconstrução*. O conceito de comunicação a partir da obra de Jacques Derrida", Salvador, Bahia, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, 2000.

¹² Heidegger, M. "Logos" (Héraclite, fragment 50). En *F.ssaís et conférences*, París, Gallimard, 1993 (1954). "Lo que es el *lógos*, lo encontraremos en el *légein*. ¿Qué quiere decir *légein*? Cualquiera que sepa un poco de griego no ignora que *légein* significa 'decir' y 'hablar'. *Lógos* es, a la vez, *légein*, 'enunciar', y *legómenon*, 'lo que es enunciado'. ¿Cómo negar que desde los inicios de la lengua griega *légein* haya significado hablar, decir, contar? Sólo, en una época no menos antigua y de una manera más original —entonces siempre, interiormente también en esta significación— la palabra *légein* ya tiene el sentido de nuestro homónimo *legen*: poner, extender delante. Lo que aquí domina es el hecho de juntar, es el

que el que sabe —el sabio o el *áristoi*— pueda comprender los misterios del cosmos, incluyéndose él entre ellos. Para nosotros, y siguiendo la interpretación heideggeriana de cerca, el *lagos* es *un gesto* (un trazo o un trazar): el gesto de echar, acostar (*legein*) cosas para después reunirías; disponer y juntar. Pero ese echar es un procedimiento que produce un orden (de significantes); el juntar genera relaciones (con significados). Heráclito admitiría que el *lagos* fuese un discurso, propiamente dicho, sólo si la palabra pronunciada revelase el sentido de las fuerzas cósmicas que se juntan de forma conflictiva.

Entonces, [*apalabra* sería un extender (*lagos/legein*), un echar o un acostar el significante para recogerlo (abrazarlo) con un significado. Pero el sentido que el *lagos* produce no está en la estructura del signo lingüístico así reunido, está más bien en el *gesto* de echar-abrazar del cual *resulta* el signo lingüístico. En ese sentido, los niños también comprenden el *lógos* mediante sus juegos de dados y de otros juegos, como veremos, pues como gesto, el *lógos* es un juego que lanza y recoge. Los niños podrán no entender el discurso "lógico" pero como gesto pensante, tanto ellos como los sabios y los mejores hombres, en diferentes niveles, son los que efectivamente *auscultan*¹³ y realizan el sentido del *lógos cósmico*. El ser grupal tendría relación con ese gesto que dispone y reúne, en ese caso, a sus *participantes naturales*. El *lógos* no es sino la relación de fuerzas que hace que los que lo escuchan se mantengan *reunidos engrupo* bajo su apelo: dioses, niños y *áristoi*. Todos tienen en común (*eunón* = unión) la comprensión del *gesto* que los ampara.

Los *áristoi*, como Hermodoro, comprenden que lo mejor para la ciudad, en términos políticos, es hacer las leyes que la ciudad necesita para su bienestar, en la medida en que este lanzar leyes obedezca también al movimiento de juntarlas en la unidad de una ley trascendente que está en todos

legere latino tornado por el alemán *Usen*, en el sentido de ir a agarrar y de reunir. *Légein* quiere decir propiamente: poner y presentar después de haberse recogido y de haber recogido otras cosas", pp. 250-1; "Es de esa manera que el *Lógos* es simplemente llamado: *ó Lógos*, el extendido, el puesto: el puro hecho de dejar-junto-extendido-delante, lo que de sí mismo es extendido-delante: de dejarlo de esa forma en su posición. De esa manera, el *Lógos* despliega su ser como el puro hecho de recoger, de juntar y de extender. El *Lógos* es la junción original del recogimiento {;ese} inicial a partir de la puesta (*Lege*) inicial. *Ó Lógos es: la Puesta que recoge (die Usende Lege), y nada más"* (pág. 260).

¹³ Heráclito, frag. 19: "No sabiendo auscultar, no saben hablar".

los lugares, como los dioses, aunque la mayoría de los hombres no la comprendan. De ese modo se expresa Heráclito (fragmento 114):

Para hablar con recogimiento es necesario concentrarse en la reunión de todo, como la ciudad y la ley, y con mayor concentración todavía. Pues todas las leyes de los hombres se alimentan de una ley única, la divina; es que ésta impera en cuanto se dispone, basta y excede a todas.

La ley divina está dispuesta en el mundo de los hombres, pero sólo algunos son capaces de tornarla políticamente humana en *sus polis*, aquellos que comprenden el sentido del *lógos*. Como afirma Jaeger:

La concepción del cosmos como una revelación de la ley divina y única a que están sujetas todas las cosas y a la que el hombre debe servir como ejecutor, lo mismo que todo lo demás que existe, se vuelve para Heráclito el punto de partida de una nueva interpretación del mundo y de la existencia.¹⁴

Los agrupamientos que comprenden con ayuda del *lógos* su relación con la ley divina, se tornan grupos de privilegiados, de excelentes.

Ley, pueblo y democracia

Así, que los hombres comprendan la existencia del *lógos* y de su sentido, garantiza la existencia de la ley divina en el mundo humano. Por ese camino Heráclito afirmaba: "El pueblo (*demos*) debe luchar por la ley en proceso, como por las murallas." (frag. 44). Lo que la multitud (*ipolloi*) debe defender es tanto su ciudad contra las invasiones extranjeras (históricamente, las invasiones persas), como la ley (*nomos*) que les da la unión necesaria para mantenerse en relación con lo que es fundamental. La ley en cuestión es justamente la divina, aquella que revela que la realidad (*aletháa*) está compuesta por la lucha de contrarios que se unen. Diríamos, incluso:

¹⁴ Jaeger, Werner, "Heráclito" en *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 2000 (1947), pág. 126.

ve, que su condición *áepolloi* se vería transformada en pueblo, en la medida en que defendiese esta ley como el elemento que les hace dejar esa condición "bárbara" de multitud para unirse en su condición de pueblo (*demos*) bajo el unguimiento de lo divino. La ley es la *institución* que les permite ser pueblo (*demos*). Pero no necesariamente tiene que ser la institución de una ley democrática. Citemos brevemente a Musti:

Conviene notar que precisamente la forma política democrática introdujo, hasta donde se lo permitieron las fuertes resistencias del pesimismo griego, elementos de valoración optimista, nociones de progreso, en una especie de desafío al pesimismo naturalista y la pesimista resignación frente al mal. La democracia periclea y postpericlea trató de mantener a raya, para corregirla, la tendencia tradicionalista, arcaizante, pesimista, conservadora y, a veces, resignada [2000:36].

Pensando, ahora, un poco en los hechos históricos, Pericles (495-429 aC) desarrolla su trabajo político de consolidación de la democracia ateniense, y que servirá de modelo a muchas otras ciudades-Estado, en un periodo posterior al de la vida "filosófica" de Heráclito, si se calcula que la plenitud de su trabajo se dio entre 500 y 480 aC.¹⁵ Sin embargo, aunque la institucionalización ateniense de la democracia fuese posterior a ese periodo heracliteano, la experimentación práctica de la democracia tenía ya un largo camino hecho, y ya otros sabios anteriores habían ayudado a consolidarla en parte, como Solón y Clístenes. Si seguimos la propuesta de Musti, el "pesimismo" griego sólo podría haber iniciado su dilución en época inmediatamente posterior a la de Pericles, lo cual significaría que Heráclito todavía estaría sumergido en esa atmósfera pesimista pre-periclea.

Pero por el tenor de la argumentación heraclítica, proponemos otra *hipótesis*, la de que, si bien Heráclito tenía una concepción pesimista, naturalista, del mundo, la tenía pero con diferencias respecto del pensamiento mitológico dominante. Nuestra sospecha es que esa concepción mitológico-naturalista del cosmos, pragmática en un cierto sentido, pero no "filosófica" en otro, era expresión de las formas de pensar de los despotismos oligárquicos, y que una "democracia aristocrática" era la

¹⁵ Kirk, G.S., Raven J.E., Schofield M., *op. cit.*, pág. 188.

forma política que *resistía* a esa forma "dominante" de pensar.¹⁶ En ese sentido, Heráclito reeditaba un cierto poder de los *áristoi* homéricos, pero sin la envoltura mitológica, y por lo tanto, preservando una cierta *democracia en pequeños grupos*, y no para las multitudes que no entienden y expulsan a sus mejores líderes.

Heráclito sería más optimista que la concepción oligárquico-mitológica pero todavía menos que la democracia popular en proceso de institucionalización; él se podría colocar en el *pasaje* entre una y otra; ya escapa de la mitología tradicional, con su cosmología particular, pero todavía no se identifica con los valores institucionales de la democracia popular como la mejor forma de gobierno de la *polis*.¹⁷ Como decíamos, todavía esperaba que el gobierno fuese el de los mejores (*áristoi*): ni oligarquías despóticas, ni colonización persa ni multitudes, sino una aristocracia "iluminada". Y en ese sentido el grupo tiene, en sus orígenes aristocráticos, la posibilidad no tanto de contestar el poder del déspota (Agamemnon, por ejemplo), sino de diluir su poder y repartirlo entre los jefes de la aristocracia guerrera. El pequeño grupo es un modo de resistir al poder institucional del *uno*, del individuo excepcional, haciendo con que todos los miembros del grupo sean un tanto *excepcionales*: dioses, niños y *aristoi*.

¹⁶ Osborne, Robin, *La formación de Grecia. 1200-479 ac*, Barcelona, Grijalbo, Mondadori, 1998 (1996). "El reto lanzado por Heráclito de considerar las convenciones fruto de un determinado punto de vista suponía una actitud frente a la obediencia ciega a los gobernantes o a las normas establecidas, pero proporcionaba una base razonable para el fomento de un debate público en el que todo pudiera ser puesto en tela de juicio" (pág. 372).

¹⁷ Pero, por otro lado, tampoco se tiene la seguridad sobre la afiliación política de Pericles a la democracia popular. Loraux, Nicole, *A Invencao de Atenas*, Río de Janeiro, 34, 1994 (1993). "De hecho, aunque emplee *arete* (virtud), Pericles evita hasta la palabra *aristokratia*, que designa muy explícitamente un régimen en el cual Atenas no se reconocería. Es bien probable que él apenas quiera que el espíritu aristocrático de la democracia ateniense sea reconocido, ya que nunca 'le dio las espaldas al ideal aristocrático... [preservando] siempre un área de actividad pública donde la excelencia del pequeño número podía hacer carrera" (pág. 201).

Las instituciones de la religión

En los inicios de este ensayo dudábamos sobre el tipo de distancias, política y ética, que Heráclito parecía mantener en su relación con las *instituciones religiosas*, pero tres fragmentos parecen aclarar bastante esa relación. En el fragmento 5, él afirma:

Cuando se han manchado de sangre, se purifican todavía con sangre; es como si uno que se ha metido en el fango quisiera lavarse con fango. Si un hombre lo viera haciendo eso, creería que se había vuelto loco. Y dirigen oraciones a las estatuas, como si alguien pudiera hablar con los edificios; pues no saben qué es un dios ni un héroe.

Habíamos visto que Heráclito defendía la postura de que los dioses pueden estar en cualquier lugar y no exclusivamente en los templos, lo que confirmamos ahora con ese fragmento.

Lo que se puede comprender aquí es que la ceremonia del ungirse con la sangre de un animal sacrificado —generalmente un lechón ("ese rito de purificación lo hace asemejar a los cerdos, que se lavan con el lodo" [Mondolfo, 2000:345]) para expiar la culpa después de haber asesinado a alguien, es cosa de locos. Esos rituales expiatorios oficiales no resuelven el problema de la culpa del asesino. Lo mismo ocurre con el orar para las estatuas y las paredes en un templo, esa no es una relación propia con los dioses. Los dioses no están materializados en pedazos de piedra con forma humana o en edificios (*domoisi*) en los que se pretende honrar a las fuerzas cósmicas que los dioses representan.

De esa forma, se explícita la acida crítica que Heráclito le hace a la religión oficial y a algunos de sus rituales. Por eso, en su visita al templo de Artemisa, le parecía más interesante jugar a los dados con los niños que orarle, necesariamente, a la estatua de la diosa. Pero la crítica, y su consecuente distancia ético-política, no se ejerce sólo en esa institución oficial de la multitud, esa institución de prácticas religiosas cotidianas de la sociedad de Efeso, también las prácticas religiosas *no* oficiales, populares, son objeto de su crítica: es la institución del orfismo. Dice el fragmento 14:

¿A quiénes profetiza Heráclito el efesio? A quienes danzan en la noche, magos, bacantes, ménades, a los iniciados; a *esos* amenaza

con lo que sucederá después de la muerte (a éstos les profetiza el fuego); pues están impíamente en misterios considerados tales sólo por los hombres.

El objeto del ataque es el conjunto de los practicantes del culto a Dionisio (*Dyónisos*), entre otros cultos y prácticas.¹⁸ El rechazo de Heráclito se debe a la forma profana de asumir los misterios, y no a los misterios en sí. Las prácticas órficas se dejan llevar por los rituales sin asumir el verdadero sentido de lo divino, el *legos*. Esos *grupos* (magos, bacantes, leneas, ménades, etcétera) no escuchan la verdad de las fuerzas cósmicas, por eso la condena es similar a la de la religión oficial y de sus rituales vacíos de sentido; en esos *grupos*, la repetición ritualística y de culto, conlleva a la falta de reflexión sobre la verdad del ser y de su movimiento divino. Por esa vía se entiende la relación que Heráclito mantiene entonces con la *grupalidad*: es doble, pues a unos los defiende (niños, dioses, mejores hombres) y a otros los rechaza; los primeros se pautan por el *lagos*, los segundos no.

Pero tanto la religión oficial como la religión popular, en particular la de los devotos de Dionisio, pueden ser motivo de una unidad no percibida antes, a no ser por el poeta. Se trata del fragmento 15, el más complejo y aparentemente contradictorio de los tres:

Si no fuera en honor de Dionisos, que celebran procesión y cantan el himno fálico, las cosas que hacen serían los actos más vergonzosos. Mas por mucho que deliren y celebren, Hades y Dionisos son un mismo dios.

Los rituales desenfrenados de los seguidores del culto a *Dyónisos*, deforman el carácter sagrado del dios en cuestión (como de cualquier otro dios, por cierto). Heráclito les reprende la deformación "pagana" de la

¹⁸ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Texto y problemas de su interpretación*, México, Siglo xxi, 2000 (1966). "Como observa Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, pág. 382), los personajes evocados en B14 pertenecen a toda la fauna religiosa del país: devotos de las oribasías (procesiones a las montañas) en el monte Solmissos, leneas y bacantes de los nuevos misterios dionisiacos, fabricantes de horóscopos importados de Asia con los funcionarios aqueménidas" (pág. 353).

verdad en juego, contenida en el acto del misterio religioso. Su desviación hacia formas de exaltación desmedida le indignarían tanto cuanto los baños de sangre purificadores de los cultos oficiales. Así, el reproche y la crítica de Heráclito se hacen tanto a las multitudes que se cobijan bajo rituales huecos de sentido en la religión de *la polis*, como a *los grupos* de magos y bacantes que aprovechan los cultos órficos para dar rienda suelta al desenfreno de sus impulsos. Ese tipo de grupalidad no es asimilada en el discurso de Heráclito. Y en esto vemos el punto de un posible trabajo de *desconstrucción* al final de este ensayo. Pues si lo grupal había sido considerado, hasta este momento, como el espacio de realización del *lógos* contra las formas oficiales de ejercicio de la política, de la religión, de la ética, resulta que la grupalidad órfica, eleútica, dionisiaca, no se asimila al tipo de esquema dicotómico que Heráclito plantea, a pesar de las tentativas de unir conceptualmente todos los contrarios. O sea: los grupos de magos, bacantes, etcétera, están desplazados con relación al sistema concebido por nuestro autor. Hay un tipo de grupalidad que *no es ni buena y ni mala*, pues son grupos, lo que los califica positivamente como tales, pero que se dedican a ser como las multitudes, esto es, no piensan, no asumen el poder del *lógos* en su seno. En ese desliz del sentido, la palabra de Heráclito busca encontrar su propia *lógica* perdida, su *lógos*.

En ese fragmento 15 hay una *inflexión* que no se había presentado antes en los demás trechos estudiados sobre este tema. Al final de la sentencia, ¡Heráclito identifica a *Dyónisos* con el Hades! Lo cual significa, y seguimos a Mondolfo en esto, que Heráclito propone una unidad entre la celebración de la vida (Dionisos) y la celebración de la muerte (Hades), y al mismo tiempo funde las religiones populares con la religiosidad oficial. Entonces, lo que Heráclito parece estar afirmando es que a pesar de los excesos y de los vacíos de las versiones religiosas en curso (oficiales y no oficiales), existe una *unidad* de los contrarios, regida por la ley de lo divino, que subyace en esas prácticas religiosas opuestas y que, evidentemente, los hombres no la aprehenden, no la perciben, no la comprenden. Esa identidad unitaria no se da en lo que ambas versiones religiosas tienen de común en su desviación respecto de la ley sino, al contrario, su esencia está dada por lo que ambas celebran separadamente sin saber que obedecen a un sentido

oculto e inconcluso en ambas: la vida y la muerte se encuentran originalmente amalgamadas y esta es la verdad que no puede ser comprendida justamente porque falta *lagos*.¹⁹

Heráclito y el lenguaje

Por si no fuese suficiente, además el *lagos* es también la propia palabra de Heráclito: "Con efecto, todo viene a ser conforme y de acuerdo con este Logos, y no obstante, ellos parecen sin experiencia en las experiencias con palabras y obras, *iguales a las que llevo a cabo*, discerniendo y dilucidando, según el sentido, el modo como se conduce cada cosa".²⁰

¹⁹ Burkert, Walter, *Religião grega na época clássica earcaica*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1993 (1977). "Los hombres, claro está, no ven lo que existe, aunque eso esté enfrente de sus narices. Con la palabra *lagos*, utilizada en su libro, Heráclito expresa la fórmula de todo ser, expresa la ley y el cálculo, en fin, el *lógos*" (pág. 588); Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.* "En un sentido es verdad que la frase expresa una viva reacción a los cultos fálicos; en el otro, expresa la idea de que los hombres no perciben el verdadero significado de sus actos, especialmente cuando se trata de conducta religiosa" (pág. 350).

²⁰ Heráclito, fragmento 1, *op. cit.* (las cursivas son nuestras). Pero en ese sentido, Cornford, interpreta que el *lógos* no es sólo la palabra del poeta-profeta sino también la de una fuerza que la supera: "Cuando él le dice a los lectores que escuchen no a él sino al *lógos* es obvio que 'el *lógos* representa un poco más que mi discurso. Representa a la 'verdad' que el discurso de él exprime —una verdad que 'es eterna' como realidad objetiva, y que gobierna todo lo que sucede. El *lógos* es de hecho cualquier cosa de más concreto que aquello que nuestro término moderno sugiere —todo el pensamiento y toda la inteligencia humanos son parte del pensamiento (*gnomé*) que rige a todas las cosas y este pensamiento en sí puede ser descrito como 'fuego', cualquier cosa de móvil, de eterno y de consciente". Cornford, F.M., *Principium Sapientiae. As origens dopensamentofilosóficogrego*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989 (1952) (pág. 184). También por ese mismo camino, Jaeger, Werner, *op. cit.*, "Pero aun cuando este *lógos* sea primariamente la palabra del propio Heráclito, no es simplemente su palabra como la de un hombre cualquiera entre los demás, sino una palabra que expresa una eterna verdad y realidad y por consiguiente es eterna ella misma" (pág. 114); también: Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Texto y problemas de su interpretación*, México, FCE, 2000 (1966). "Kirk (*Cosm. fragm. 37*) objeta justamente que en B 50 Heráclito distingue el *lógos* del propio discurso ("escuchando no a mí, sino al *lógos*, etcétera) había sido sostenida inicialmente también por Diles (*Herakleitos*), que sin embargo reconoció sucesivamente (en *N. Jahr.* 1910) en el *lógos* la parte más profunda de la filosofía heraclítica, la norma eterna que subyace en el flujo de los fenómenos, la medida y el fin de todas las cosas" (pág. 158); y finalmente: Lesky, Albin, *op.*

Pero, y por otro lado, el *logos* no es solamente una verdad que está metafísicamente circulando en el éter sempiterno; la palabra *lógos* es un acto *performativo* porque *no constata* solamente algo, *produce* algo.²¹ Heráclito crea con su palabra el propio gesto del *lógos*. Decir *legos* es hacer que algo *acontezca*. Lo que acontece es *un gesto* que *explaya y junta*. Eso es lo que el común de los hombres no entiende.

Compréndase que Heráclito, es un *profeta*.²¹ El sentido de la palabra de un profeta griego es el de *interpretar*, no el de adivinar.²³ Su interpretación es el gesto que extiende y recoge lo que el mundo oculto de los dioses dispone para los hombres, con la ayuda del *lógos*, que no es un dios, sino esa capacidad de *comprender* (exponer y reunir). Así, los hombres comunes, y hasta los amantes de la sabiduría (*philosophous*), son aquellos que deberían escuchar la palabra del intérprete, la palabra de Heráclito, del *sabio*.²⁴ Palabra oscura, enigmática, como lo oculto del cosmos. Los hombres tienen que pensar para comprender; pero pensar

cit. "Esta unidad de los opuestos es el núcleo de aquel *logos* cuya validez eterna Heráclito se siente llamado a proclamar. Este *logos* es la palabra de su escrito, es el pensamiento que trabaja en él, pero es principalmente el gran orden del mundo vigente" (pág. 242).

²¹ Cf. Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990 (1962). En inglés *performative* es un tipo de enunciado que permite *hacer alguna cosa* por la propia palabra, diferentemente del enunciado constativo (*constative*) que es la utilización de las palabras para describir alguna cosa o algún hecho, constatando su existencia pero distinguiéndose, como palabra, de esa cosa.

²² A propósito del tipo de lenguaje utilizado por Heráclito, véase Jaeger, Werner, *op. cit.* "Este no es el lenguaje de un maestro ni de un intelectual, sino el de un profeta que trata de arrancar a los hombres de su sopor" (pág. 114).

²³ Colli, Giorgio, *O nacimiento da filosofia*, Campiñas, Unicamp, 1992 (1975). "La cosa más correcta es llamarlos de profetas, esto es, intérpretes de lo que fue adivinado" (pág. 35). En ese sentido, Heráclito no adivina lo que el *lógos* le dice, sino que interpreta ya lo que él entiende. A pesar de ser una fuerza cósmica guiada por una ley divina, el *lógos* no es un dios que nos hable.

²⁴ Heráclito es anterior a la *philosophia* en el sentido de que él hace uno de los gestos metafóricos necesarios para la disposición del ser de la filosofía. El gesto es pre-conceptual pero com-prensivo (en el sentido en el que Heidegger piensa lo pre-conceptual en *El Ser y el Tiempo*). El pensamiento se orienta por imágenes pero busca no confundirse con ellas. El trabajo deconstructivo está, justamente, en problematizar no sólo esas imágenes —esas metáforas que son erguidas para tratar de comunicar el pensamiento (el discurso), sino el propio ejercicio de dominación del pensamiento como *razón*. El pensamiento conceptual, el filosófico, trata de deshacerse de las imágenes, trata de pensar sin imagen. De ahí la

significa, justamente, disponer y juntar las cosas en enunciados y en leyes. Pero el "sentido" no está en la mera transposición semiótica en palabras, está en el *extender!acostar!echar/poner* y en *recoger!abrazar!juntar/reunir*. "Pensar reúne todo",²⁵ dice Heráclito. Pero pensar es también lo que es común (*eunón*) a todos; eso no quiere decir que lo común, o la reunión, sea comunicación lingüística, como una acción que pone a los otros en relación. Lo común es la reunión de lo distinto y contradictorio, en una unidad que ya está dispuesta antes de ser pensada.

El sabio extiende y recoge, como en un juego de matatena, de damas, de gamón, de dados: *lanzar* y, en el mismo movimiento, *agarrar* las piedras (*pesseuo*) para que ellas no se pierdan. La palabra es un lance pero que no se entrega todo, pues en su abrirse se recoge, se retira;²⁶ habla y silencia, al mismo tiempo. Por eso *la comunicación plena es imposible*, pues ella no puede aprehender ese gesto y mostrarlo todo al otro. Pensar y comunicar son, de ese modo, cosas distintas. Pensar es comprender antes de cualquier palabra, el lanzamiento que se recoge. Comunicar es primero lanzar para *después* recoger. En el intervalo se desvanece el "sentido" del gesto. El tiempo cronológico es del orden de la comunicabilidad; por eso siempre se dice demasiado y se entiende poco. Lo "atemporal" (la *temporización*) es del orden del pensamiento; es donde la cronología entra en quiebra, donde la palabra aparece como el acto de un trazar anterior al origen de la palabra, como un no-origen.

Aun siendo el padre de la palabra *philosophous*, Heráclito no es un amante de la sabiduría.²⁷ Él es un sabio, un profeta, un misaparente "oscuridad" del pensador: él no busca comunicarse pues no quiere exponer una imagen para el otro. El crea conceptos-personajes sin imagen. Al menos, trata de deshacerse de las imágenes que pueblan su pensamiento y que lo encaminan. El gesto heraclítico del *legos* es esa tentativa de búsqueda de un concepto que encaminado por una fuerte imagen erótico-política, trata de deshacerse en su uso pragma-lingüístico (*fenigmátas*) de esas mismas imágenes.

²⁵ Heráclito, fr. 113.

²⁶ Burnett, John, *O despertar da filosofia grega*, Sao Paulo, Siciliano, 1994, cap. III. Heráclito de Éfeso: "Esparrámase y se reúne, avanza y se retira" (pág. 117).

²⁷ La tensión del discurso de Heráclito está justamente en ese "estado" que le impide, o volverse para el concepto puro o entregarse a la pura imagen trascendente. Está "amarrado" a una situación *indecidible*, Al *lagos* heraclítico le pasa lo mismo que a la *síntesis* kantiana:

tico;²⁸ pero un místico no ambiguo. El muestra más de lo que comunica y recoge lo que muestra. Ese es el juego heracliteano. Por eso no se confunde completamente con lo *Místico* de Wittgenstein.

Si Heráclito no sólo habla como *muestra*, es porque él habla y calla en lo que habla, él muestra y *esconde*. Si el enigma (*enigmátá*) no existe para el primer Wittgenstein, y solamente existen problemas (*problema*), tenemos que "corregirlo", pues en el *enigma* griego prepárase la matriz del *problema* lógico.²⁹ El gesto que embaraza a la palabra enigmática es lo que el *lagos es*: lanzar/recoger. "*Fort/Da!*", diría muchos siglos después el pequeño sobrino de Freud.

El niño, la realeza y el poder

Por ese camino, reforzamos nuestra consideración de que con *ese gesto*, como marca de potencia, los dioses, los *áristoi* y los niños son *grupos*

está en el "origen" del pensar como libre imaginar del mundo en lucha. El trabajo de desconstrucción es ese trabajo permanente de problematización y de cuestionamiento de una supuesta pureza del pensamiento o del discurso, etcétera. No podemos deshacernos tan fácilmente de las imágenes que guían el pensamiento. Y ni debemos. Tenemos sí que tratar de trabajar su composición metafrizante y metafizicante. La idea kantiana de que la imagen es la construcción de la interfase entre la intuición sensible y el pensamiento racional, permitiéndole al discurso producir entendimiento en el otro, sacrifica la ambivalencia compositiva del pensamiento y de su *parasitismo* imagético. No hay pensamiento puro ni *a priori* ni *a posterior!*. El pensamiento sin imagen, el conceptual —y de un modo general la filosofía—, no es hecho para ser comunicado, porque abandona, busca renunciar a la imaginación. Pero la "comunicabilidad" del pensamiento (y *no* hay pensamiento sin discurso) está justamente en la posibilidad de los juegos de "lenguaje" que no son únicamente ni de lenguaje ni de pensamiento: son gestos, son actos.

²⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logicus-philosophicus*, Sao Paulo, EdUSP, 1993. "Hay, por cierto, lo inefable. Eso se muestra, es (lo) Místico" (pág. 281). Wittgenstein no habla de lo místico (*das Mystische*) como persona, sino del acontecimiento. Nosotros introducimos una posible ambivalencia para **jugar** con el doble sentido.

²⁹ Cf. Colli, Giorgio, *op. cit.* "El nombre con que las fuentes designan enigma es "problema" que originariamente y para los trágicos significaba obstáculo, algo que se proyecta para enfrente. Y, de hecho, el enigma es una prueba, un desafío al cual el dios expone al hombre. Pero el mismo término "problema" permanece vivo y en posición central en el lenguaje dialéctico, a punto de significar en los *Tópicos* de Aristóteles, 'la formulación de una búsqueda', designando la formulación de la pregunta dialéctica que inicia la discusión" (pág. 66).

privilegiados que comprenden al *lógos* que lanza y reúne. Tal y como los niños con sus juegos de dados o de matatena. Para Heráclito,³⁰ "El tiempo (*aión*) es un niño (*país*), un niño que lanza piedras (*pessós*)"; que lanza "fichas" (damas, dice Burnett; lanza dados), que lanza piedritas que juegan el papel de fichas; es finalmente un juego de niños. Ese es el tiempo, pero el tiempo (*aión*) quiere decir aquí "duración de la vida" (cf. Homero), no es el tiempo cronológico, común, el *khronos*. *Aión* es un nombre propio en la frase de Heráclito; es un personaje más que un concepto, o es un personaje-concepto. Aunque su polisemia esté justamente en eso: *Aión* también tiene el sentido de eternidad, de sustancia vital, de fuerza genital (cf. Hesíodo), de esperma, de médula espinal, de calor, de sudor, de líquido en los ojos.³¹ Varios significados para el concepto/personaje. *Aión* es un niño que juega un juego que puede ser de dados o de damas (*kybeus, pesseuo*), pero que también puede ser el juego del "avión", o el juego de matatena; ambos se jugaban con piedras o huesitos. En todo caso, el gesto es inconfundible: se lanzan piedras, se desparraman, se disponen, y como la duración de la vida, se recogen, se juntan, se reúnen en la mano, en las manos, esperando el próximo lance. Es un tiempo que retorna; que se lanza y se retrae; que vuelve, como el *lógos* que siempre está ahí, como el pensamiento que es "atemporal", o sea, eterno retorno.

Heráclito completa la frase así: "realeza del niño" (Legrand), "el poder real del niño" (Burnett), "vigencia del niño" (C. Leao). La *basiléa* (realeza) se relaciona con el *Basileús* (Rey), pero el *Basileús* griego no es más el *Anax núcémco.*, señor todopoderoso del despotismo arcaico.³² El *Basileús.*, el rey del siglo V aC, comparte hace mucho tiempo el poder militar con el *polemarca* y el poder político con los *arcontes*. El ejercicio de la *basiléa* (realeza) limítase a algunas funciones religiosas. *Aión*, el *basileús*. El Rey. El gobernante que juega a la matatena. Más aún que el *Basileús* es tam-

¹⁰ Heráclito, fragmento 52, *op. cit.* El fragmento completo, y que será analizado paso a paso dice así: "*Aión país éstipaizón, pousseion; paidós é basileie*". "Tiempo es un niño jugando, lanzando piedras; realeza de niño". Frase recompuesta a partir de las traducciones de Burnett, Carneiro-Leão y Legrand.

³¹ Cf. legrand, Gérard, *Os Pré-Socráticos*, Río de Janeiro, J. Zahar, 1991 (1987), pp. 54-82.

³² Vernant, Jean-Pierre, *As origens do pensamento grego*, Río de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989. "La presencia, al lado del rey, del polemarca, como jefe de los ejércitos, ya separa del soberano la función militar. La institución del arcontado, que Aristóteles sitúa bajo los Codridas marca una ruptura más decisiva" (pp. 28-29).

bien denominado de *Tyrannós*. En Efeso,³³ como en gran parte de la Grecia continental, desde el siglo VII aC en adelante, los reyes son predicados como *tyrannós*, o sea, monarcas, gobernantes *únicos pero quedi-*den su poder con otros. *Oidípou tyrannós*, es Edipo rey. El simboliza la unidad primera del poder de un pueblo, de una ciudad, del destino, del tiempo que retorna, en un único hombre y en un hombre único.³⁴ Pero en todas las escenas de su periplo, el poder es compartido: Edipo/Layo, Edipo/Esfinge, Edipo/Yocasta, Edipo/Tiresias. El poder no es ejercido en el *absoluto*: personajes dobles.

Por eso, la metáfora *aión-pais-basileús* (tiempo-niño-rey) no indica ninguna positividad "lógica". Si el sentido de la *realeza del tiempo* fuese *khronos*, estaría delimitado por el gesto de la linealidad (*grammé*): una flecha; una flecha que es lanzada para el frente (el arma racional de *Apollo*). El tiempo (*khronos*) solamente juega, lanza, él no recoge, no se recoge. Avanza, no se retira, no retorna. Por el contrario, el *aión* va y vuelve. Depende de su doble, de su contrario. El "tiempo" no es su problema. El *aión-pais-tyrannós* (tiempo-niño-rey) lanza las piedras (*pesseúon*)³⁵ y su gesto lo deja prisionero del recogimiento necesario al sentido del juego y de la tragedia: desparrama semen, simientes, fuerza, éxito y recoge hijos, cosecha, poder, castigo. Juego erótico y político. Imagen erótica y política guiando el pensamiento del *pre-philosóphous*.

³³ Si aquí hacemos referencia a las formas de gobierno basadas en la monarquía, es simplemente para enmarcar políticamente la metáfora de la realeza contenida en el *aión*. Efeso, como casi todas las ciudades griegas, fue palco político de casi todas las formas de gobierno: monarquías, aristocracias terratenientes, oligarquías urbanas, democracias, tiranías, etcétera. Más arriba, refiriéndonos al problema histórico de la democracia, hiporetizábamos sobre el concepto "trágico" que Heráclito aún encarnaba, con relación a su origen aristocrático y a las formas democráticas, y no que existieran en Éfeso en esa época.

³⁴ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986 (1978). "Edipo es llamado *basileús anáx*, el primero de los hombres, aquel que tiene la *kratéia*, aquel que detenta el poder y es por ello *tyrannós*. Tirano no ha de entenderse aquí en sentido estricto: Polibio, Layo y todos los demás eran considerados también *tyrannós*" (pág. 52).

³⁵ O los dados o las fichas; también puede entenderse ese jugar como un atributo de *Eros*, un *daimón* infantil: Alemán en Legrand, *op. cit.* (pág. 147).

La desconstrucción institucional que no termina

En ese sentido, y retomando el tema central de este ensayo, en el "grupalismo" heraclítico dominaría el *aión* y no el *khronos*, la eternidad y no el tiempo lineal, el jugar infantil (erótico) y el retorno del tiempo (y su dilución cronológica); dominaría el *lógosyno* la incomprensión y la ignorancia humana; dominaría la ley cosmológica de los contrarios que se juntan en una unidad y no el de los conflictos humanos que sólo separan a los hombres y los hacen destruirse por ambición; dominaría la verdad de los dioses y sus amalgamas, y no la estulticia de los cultos religiosos huecos y unilaterales; dominaría la palabra-acto que realiza la comprensión de las fuerzas opuestas del cosmos y no la palabra vacía que sólo constata lo inmediato de las cosas. Para Heráclito, en la organización de las instituciones de *Xa polis* domina el tiempo humano, el lineal por lo tanto, el tiempo político, el de los intereses del poder, el de la religiosidad formal.

En el discurso de Heráclito se dramatiza una *tensa* relación entre las ideas de grupo y de institución, relación en la cual se oponen los mejores hombres (*áristoi*) a la multitud (*polloí*), los niños y los jóvenes a los adultos en la ciudad, los dioses a los hombres, el tiempo-niño (divino) al tiempo-adulto (humano), y hace de la grupalidad una organización privilegiada, natural, una organización "idealizada", y hace de las otras formas de organización institucional, formas "degradadas", menores, secundarias.

Sin embargo, la misma lógica del pensamiento de Heráclito coloca en cuestión el problema de lo *grupal* como un problema no resuelto. Tal y como decíamos más arriba, lo positivo de *lo grupal* es dado porque a él pertenecen niños, dioses y *áristoi*, que configuran a los grupos en esa calidad y siempre en oposición a las instituciones de las multitudes, de las ciudades, de los Estados democráticos; pero el sistema de enunciados del autor tiene que enfrentar el problema de *los grupos religiosos populares*, pues esos no se pueden asimilar a esta lógica ya que, aunque reúnan la condición de grupos, están desviados con relación a la función privilegiada que les daría su ser grupal. Recordemos la frase en que el autor decía "la mayoría es mala, la minoría es buena" (frag. 104). En este caso las "minorías" de las que ahora se trata (bacantes, magos, lenéas, etcétera) no son *buenas*, parecen malas aunque no entren en la categoría de *mayorías* y estén organizadas en grupos.

Dicho de otra forma: a la par de los grupos *naturales* de niños, dioses y *drístoi*, irrumpen en el discurso de Heráclito los grupos *artificiales*, "secundarios", de practicantes de toda especie de religiosidad popular y que no se configuran en los patrones instituidos de la religión oficial. Los grupos movidos por los impulsos mándeos, los deseos ocultos, la ausencia de límites pulsionales, el desenfreno vital se ven *desplazados* con relación a los pequeños grupos unidos por el *lagos*. Aunque son grupos, no están marcados por la verdad del *lagos*, por lo tanto no serían grupos *propriamente*. No estarían, conceptualmente hablando, *ni* en la condición de grupos *ni* en la condición de multitud, no serían ni una cosa y ni la otra. En la tensa oposición grupo-institución, grupo-multitud, Heráclito no puede clasificar a las agrupaciones órficas porque escapan a la lógica de sus proposiciones. Es en ese tipo de formación social, no oficial, no multitudinaria, no grupal, que se ciernen los *márgenes* socio-filosóficos de un discurso en su relación con lo grupal.

En la exuberante capacidad *deconstructiva* del discurso de Heráclito se encuentran los elementos que la cuestionan en lo que la deconstrucción tiene de más propio: nunca es toda, siempre hay algo más que deconstruir.

Bibliografía

- Aubenque, Pierre (1987), *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid.
- Austin, John L. (1990), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- Burnett, John (1994), *O despertar da filosofia grega*, Siciliano, Sao Paulo.
- Burkert, Walter (1993), *Religião grega na época clássica e arcaica*, Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Colli, Giorgio (1992), *O nascimento da filosofia*, Unicamp, Campiñas.
- Cornford, F.M. (1989), *Principium Sapientiae*, As origens do pensamento filosófico grego, Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de lamíné*, Galilée, París.
- Detienne, Marcel (1988), *Os Mestres da verdade na Grecia arcaica*, Zahar, Río de Janeiro.
- Foucault, Michel (1986), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México.
- Heidegger, Martin (1998), *Heráclito*, Relume-Dumará, Río de Janeiro.
- "Logos" (Héraclite, Fragment 50), en *Essais et conférences*, Gallimard, París.

- (1991), "Que é isto-a filosofia?", en *Heidegger*, Col. Os Pensadores, Nova Cultural, Sao Paulo.
- Heráclito (1991), *Os Pensadores Originarios, Anaximandro, Parménides, Heráclito* (trad. Emmanuel Carneiro Leao), Vozes, Petrópolis.
- Homero (2001), *La Iliada*, vol. I (trad. Haroldo de Campos), Mandarim, Sao Paulo.
- Jaeger, Werner (2000), *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México.
- Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M. (1994), *Os filósofos pré-socráticos*, Calouste-Gulbenkian, Lisboa.
- Legrand, Gérard (1987), *Os Pré-Socráticos*, J. Zahar, Río de Janeiro.
- Lesky, Albin (1971), *Historia da literatura grega*, Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Loraux, Nicole (1993), *A Lvencao de Atenas*, 34, Río de Janeiro.
- Mondolfo, Rodolfo (2000), *Heráclito. Texto y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México.
- Musti, Domenico (2000), *Demokratía. Orígenes de una idea*, Alianza, Madrid.
- Osborne, Robin (1998), *La formación de Grecia. 1200-479 aC*, Grijalbo, Mondadori, Barcelona.
- Vernant, Jean-Pierre (1989), *As origens do pensamento grego*, Bertrand, Río de Janeiro.
- Wittgenstein, Ludwig (1993), *Tractatus logicus-philosophicus*, EdUSP, Sao Paulo.