

**Heis epí polloús  
o la difícil paideia  
heraclitiana**

Giuseppina Grammatico

Universidad Metropolitana  
de Ciencias de la Educación  
Chile

**I. ¿Existe un paideia heraclitiana?**

**I.1. FORMULACIÓN DE LA PREGUNTA**

**L**a pregunta parece absurda e incontestable. Heráclito detesta a los hombres, es un solitario; no conocemos a sus discípulos<sup>1</sup>, no lo imaginamos rodeado de gente, haciendo escuela. Más bien parece ahuyentar a quien osare acercársele. Es áspero y lejano como la diosa sobre cuyo altar deposita su obra como una ofrenda. En sus presuntas actuaciones públicas la palabra es la gran ausente: esto no deja de ser paradójico en el "apóstol" del Logos<sup>2</sup>. La actitud, los gestos hablan por él, pero hay más fuerza en ese silencio que en ríos desbordantes de elocuencia. Las pocas veces en que habla, vocifera, grita y pronuncia palabras cortantes como cuchillos.

Sin embargo, me atrevería a decir que, más despectivo e irritado es el tono de sus afirmaciones, más perentorias e hirientes son sus requisitorias, más patente se hace en él la imperiosa necesidad de enseñar. Los títulos o encabezamientos tardíamente atribuidos a su obra: *Regla de las costumbres*; *Ordenamiento de la conducta uno para todos*; *Guía de la vida exacta a plomo*; *Las Musas*<sup>3</sup>; hacen manifiesto un claro objetivo didáctico y justifican con creces la formulación de la pregunta. El último especialmente, quizás no muy original, es en sumo grado alusivo: las Musas, en efecto, con sus arcaicos epítetos: Μνήμη, Μελέτη, Ἀοιδή, partiendo de la memoria del origen y pasando por el cuidado comprome-

Los κληθεις Ἡρακλειτέους citados por Diogenes Laercio, IX b, nada tienen que ver con la doctrina de su presunto maestro. "Jerofante del logos". lo llama Battaglia en *Gestualità e oracolarità in Eraclito*. Genova: Instituto di Filologia Classica e Medievale, 1979, y "the awakening redeemer",

Félix Cleve, en *The giants of presophistic Greek Philosophy*. M. Nijhoff, The Hague, 1973.

<sup>3</sup> Cf. Eraclito —*Testimonianze e Imitazioni*— a cura de R. Mondolfo e L. Tarán: La Nuova Italia, Firenze, 1972, notas 67-70, pp. 52-53.

tido y afectuoso, marcan un arco paidéutico que desemboca en la proclamación del ser.

## I.2. NECESIDAD DE ENSEÑAR

**S**i los oídos de los hombres estuviesen siempre atentos, si sus ojos estuviesen siempre abiertos, si sus sentidos estuviesen siempre alerta, si su alma estuviese siempre pronta a buscar la verdad, el enseñar no se presentaría como tarea ineludible para el que sabe; pero la realidad es bien otra. Los hombres ya no son μέροτες ni φῶτες, sino simplemente ἄνθρωποι, criaturas de aspecto humano situadas en las antípodas de los seres divinos, y con las debilidades y limitaciones que esa ubicación óptica comporta. Son *sientes* y a la vez *no-sientes*, con respecto a lo que nunca deja de *ser*, efímeros en relación a los dioses siempre-vivientes, ignaros del Logos común a todos, con el cual conviven y que juzgan sin embargo ajeno a sí; son incapaces de usar sus sentidos de manera adecuada y de formular juicios veraces; inhábiles para alcanzar la sabiduría y sólo diestros en aventurar opiniones parciales y de poca monta. La ignorancia, el mal más entorpecedor, empaña el aspecto del hombre borrando de su rostro los rasgos propiamente humanos.

El estar al otro extremo de la divinidad no es en sí una condición negativa; más bien establece para los hombres un tácito compromiso. Ellos se encuentran en su rayo de acción, al alcance de su mirada, allí donde pueden ser movidos por su fuerza de atracción. Quien entiende el especialísimo privilegio que esta ubicación conlleva, no se cansará jamás, no puede ni debe hacerlo, de sacudir con sus argumentos a los demás; de luchar, insistir, sermonear, aducir razones, explicar, develar. Rescatar de la ceguera a un solo individuo bastará para justificar su afán de pedagogo. Heráclito es incansable en proclamar la verdad sobre lo que atañe al hombre, y no le importa, o por lo menos no lo desvía de su propósito, la actitud de quienes se colocan una venda sobre los ojos, mantienen los oídos tapados y acometen en su contra porque los sustrae a un placentero y cómodo vegetar.

## I.3. OBLIGATORIEDAD DE APRENDER

**H**eráclito no se cansa de reiterar la conveniencia e importancia de aprender. Si bien intuye la existencia de una Verdad que se escapa a la percepción de los sentidos y a la especulación del intelecto, sabe que, para dar cuenta de ella y barruntar algo de su ser, están en

juego elementos imponderables que se escapan al aprendizaje como tal. Por eso **prefiere** partir por una tarea más realista. Sólo lo que es **penetrable** lo mueve y conmueve (55). A través de él es legítimo suponer que **todo** hombre pueda, en un segundo momento, dar ese paso más, que lo **introducirá** en el umbral de lo impenetrable. La belleza es la clave de **acceso** a la sabiduría: el hombre culto (χαρίεις) hará experiencia de lo bello y encontrará en él goce y satisfacción (12). Nada hay más importante que la sabiduría (σοφία, ξοφρονεῖν), ella es ἀρετή μεγίστη. Heráclito la define como un decir y un actuar conforme a la verdad, con el oído puesto en la naturaleza, en una con-sonancia que permita sentirse parte del todo. Nada hay, por otra parte, más abyecto que la impericia (ἀμαθία) que pone el hombre al margen de su frontera, enajenándolo de lo suyo. Son aborrecibles las creencias sin fundamentos, los pareceres descabellados, las conjeturas hipotéticas, en fin, todo aquello que, en el campo de la cognición, sabe a superficialidad (17, 28, 46, 47). El uso implícito y explícito de expresiones de conveniencia (71; 2, 13, 73, 74; 35, 43, 44; 95, 50, 33), en relación con la oportunidad de familiarizarse con los múltiples aspectos de la verdad como objeto de conocimiento, nos pone sobre aviso. Aprender no es algo optativo, sino necesario: una tarea ineludible. El hombre es, hasta en su estado de inercia e inconsciencia, co-operador del ordenamiento del mundo (75), pero ¡cuánto más tendrá parte en ese ordenamiento, si se sacude de encima la pereza y pone mano resueltamente a la obra!

#### I.4. DIFICULTAD DE ENSEÑAR Y APRENDER

**L**a enseñanza es un arte muy difícil: implica una gran sabiduría y una gran paciencia. Ahora bien, la sabiduría del hombre es limitada. Un solo Ser es verdaderamente sabio (41, y también 50, si aceptamos la *lectio* εἰδέναι), y ese Uno no es el hombre. Éste sólo puede llegar a ser amante de la sabiduría (φιλόσοφος); aunque logre hacerlo, su labor es extremadamente ardua. Debe ser capaz de proclamar la verdad con tanta convicción que consiga hacerla penetrar en oídos distraídos e indiferentes. Sus argumentos deben fundarse en la Verdad absoluta que es de todos (114). Así y todo corre el riesgo de ser malentendido. También la paciencia del hombre es limitada. Desconcierta a Heráclito la necesidad de sus auditores. Éstos quedan, después de haberlo escuchado, tan ignorantes como antes (1); y eso descorazona a cualquiera. De aquí la pregunta tan frecuente y tan amarga: ¿De qué sirve que escuchen, si son sordos, o, no siéndolo, se comportan como tales? Pregunta, como uno ve, muy difícil de contestar.

Hay que admitir, por otro lado, que, si enseñar no es fácil, no lo es tampoco aprender. No basta con hacer experiencia de palabras y hechos.

Hay que tener conciencia de ese decir y de ese hacer. De los hombres no puede decirse que conocen, ni siquiera cuando han aprendido (17). Simplemente, creen conocer, y esa vana creencia les impide seguir buscando. Quizás hasta lleguen a aprender mucho, pero a lo más hacen acopio de erudición, y ¿acaso esto garantiza el conocimiento? Ven contraste donde hay armonía (51), dicotomía donde hay identidad (57, 60, 88); se les escapa hasta lo que se ve, se oye y se toca. Se apartan de todo y excavan un abismo entre ellos y la verdad, cerrando para sí las puertas a toda ulterior posibilidad de comprensión. Cualquier palabra novedosa, cualquier doctrina que se aleje de lo tradicional, los deja boquiabiertos (87). No saben escuchar ni saben hablar (19). ¿Qué παιδεία puede pensarse, si se excluyen esas dos facultades? El aprendizaje más alto, el que concierne al único ser verdaderamente sabio, culmina en la proferición del nombre divino (32). ¿Cómo pueden los hombres llegar a esa proferición, si ni siquiera imaginan quiénes son los dioses y cómo son, y no captan la intrínseca correspondencia entre nombre y ser?

## II. Uno versus muchos

Ἐἷς ἐπὶ πολλοῦς

**P**arafraseando a Heráclito, un epigrama de la *Antología Palatina* dice así: “Uno es para mí treinta mil; los innumerables son nadie”<sup>4</sup>. Vale la pena, a mi juicio, analizar las múltiples oposiciones que ponen frente a frente, en los fragmentos del Efesio, la unidad y la alteridad.

### II.1. EL YO ENTRE LOS MUCHOS Y LO UNO (ἐγὼ παρὰ τοῖς πολλοῖς καὶ τῷ ἑνί)

**E**l ἐγὼ de Heráclito destaca la persona, su propia persona, oponiéndola a otras situadas más arriba o más abajo en la escala que va del hombre a la divinidad<sup>5</sup> (50; 2. 49). Enfatiza su propio hacer, que es aquí siempre racional, consciente y maduro (διηγεῦμαι, προτιμέω. λέγω). La identidad superior que se predica de lo Uno (ἕν - πάντα; 50. 57), hace posible la integración entre el yo y los muchos (ἐγὼ -

<sup>4</sup> *Anth. Pal.* VIII, 128: εἷς, ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνανάριθμοῦσδεῖς. Les Belles Lettres - París, 1960.

<sup>5</sup> Raíz de ἐγὼ: i.e. + *egologo* + nasal

móvil; raíz de πολός: + *pel/ple* de πίμπλημι y *pleo*. La primera enfatiza la primera persona del singular; la segunda indica abundancia, multiplicidad, una cantidad excesiva que, por ser tal, no permite la identificación.

πολλοί), que es la que, a su vez, hace posible la παιδεία. El ἐγώ o el εἷς se juegan enteros para atraer a su espacio propio a los πολλοί, que sólo así, y no sin dificultad y en ínfima proporción, pueden abandonar la ἴδια φρόνησις que, al aislarlos, los degrada, y llegar a ser, ellos también, ἐγώ o εἷς; pueden ascender al nivel del “ser común” que, al otorgarles participación en la verdad, los enaltece.

## II. 2. LOS OTROS (οἱ ἄλλοι)

**D**e una parte el yo o el uno, de la parte contraria los otros (οἱ ἄλλοι), o, en forma genérica, los hombres (οἱ ἄνθρωποι) (1, 39, 121); y ellos vistos como un todo personalizado, hostil y externo, o amigable e interno (ἄμος - ἄτερος)<sup>6</sup>. El modelo de hombre heraclitiano es un ser λογικός, aunque, sobre la base de pistas espurias, suele decirse lo contrario<sup>7</sup>. Su ruta es dialéctica, y tiende a encontrar en el ἐγώ al ἄτερος. Lo que lo distingue y define en sí, es lo que le permite estar acorde con la identidad del otro. En el mito arcaico el ser divino único, una vez desdoblado, se afana buscando reconquistar su primitivo ser uno, y, al reasumir la condición anterior, reafirma categóricamente su prerrogativa prístina de unicidad. Lo uno se reconoce en lo múltiple y éste se reabsorbe en aquél. Los ἄλλοι de Heráclito son el rostro anónimo del ἐγώ o del εἷς, y el devenir ἐγώ o εἷς les confiere identidad. Al contrario de lo que comúnmente se cree. De este modo la oposición yo-otros, en una mirada larga y penetrante que la atraviese hasta llegar a la otra ladera, se resuelve en afinidad nativa, no por cierto en el sentido de una coincidencia formal, sino en el de un despliegue de órbitas elípticas del ser, que se superponen en los vastos περίοδοι del λόγος que lo pregonan. La dinámica espiraloide de la “periodicidad” convierte esas órbitas en estelas magnéticas de estructura musical, y su interna cadencia, articulándose en intervalos con ejemplar congruidad<sup>8</sup>, dibuja sobre invisibles partituras la armonía del uno-todo.

<sup>6</sup> A partir de una raíz común, como en el sánscrito + *ya* y en el latín + *sm*, con los sufijos diferenciadores -*mos* y *tepos*; cf. latín *alter*.

<sup>7</sup> *φρονήσις*, según ciertas fuentes, sólo veía el alma del mundo, no la individual; cf. Apolonio de Tyana. *Ep.* 18: ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν τὸν ἄνθρωπον, y Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VIII, 268: τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον ἔσθ' ὑπάρχειν φρονήσις τὸ περιέχον. Cf. *Eracleito - Testimonianze e Imitazioni* - La Nuova Italia - Firenze 1972, n. 191, p. 158: “questo

non significa un' irrazionalità dell' uomo per sua natura, ma solo l'errato orientamento della sua volontà”.

<sup>8</sup> Cf. C. Disandro, *Vergilii Regeneratio Lyrica*, Ed. Hostería Volante. La Plata, 1987 “Música y signo lingüístico, ritmo y perfil, fluencia melódica y sincronía sintáctica se imbrican con poderosa recurrencia lyrica, que se entraña en sucesivos niveles de significación característica, o que dispone sucesivos campos de cadencia irrecusable”.

II. 3. LOS MÁS (μύριοι, πλείστοι)  
Y LOS MENOS (ὀλίγοι, εὐαριθμοί)

**L**as proporciones son elocuentes: por un lado unos pocos, tan pocos que pueden contarse con los dedos de la mano (69, 104, 29); por el otro miles de miles, la gran mayoría (49, 57); indistintos, amorfos, carentes de connotaciones propias, exceptuando aquéllas que los equiparan a las bestias (97, 13, 37, 9, 11). La pureza de gestos y sentimientos (69), la bondad (104), la excelencia (29), son de los pocos. Es una realidad difícil de aceptar: hoy la llamamos clasista, y quizás tengamos razón, pero no por esto deja de ser verdadera. En justificación de Heráclito hay que decir que no escatima esfuerzos para engrosar las filas de esos pocos, aunque el éxito sea irrelevante. Pertenecer a esa hueste selecta comporta sacrificios que no muchos están dispuestos a aceptar. La pureza a la cual Heráclito se refiere, implica un cuestionamiento de la religiosidad tradicional, lo cual es, a decir lo menos, incómodo. El camino de la gloria al que alude, está sembrado de lápidas y tumbas, y, a no ser un héroe, el hombre no ve con ojos amigables la muerte, si no ha llegado a un nivel de sabiduría que le consienta ver en ella la otra cara de la vida; y aun esto es escaso de encontrar. La παιδεία ensalza a los ἄριστοι y celebra el desprecio de la muerte, mas el hombre se aferra a la vida con todo su ser.

II. 4. EL UNO AISLADO Y UN ALGUIEN  
NO IDENTIFICADO (εἷς καὶ τις)

**E**l uno, solitario y distante, se opone al *alguien* no mayormente identificado. Heráclito no se hace escrúpulos en atribuir al τις, indefinido e indefinible, acciones incongruentes y sin sentido: hablar con las paredes (5), limpiarse con el lodo (5), ocultar su poco edificante conducta a la mirada del que siempre está en vela (16). Cuando le aplica un calificativo, es para desenmascarar su necedad o torpeza (87, 79), irreductibles a toda παιδεία. El uno<sup>9</sup>, separado de los otros y perfectamente perfilado, es, en cambio, colocado sobre un pedestal. Se alaba su comprobada notoriedad (δοκιμώτατος, 28), la utilidad que sus virtudes procuran a la ciudad (ὀνήσιτος, 121), aun cuando precisamente estas virtudes le acarrearán la desconfianza de la muchedumbre; se le atribuye un λόγος superior (πλείων, 39), una diafanidad inigualable (69), y se lo considera merecedor de todos los honores y de una incondicionada obediencia (33). Como el ἐγώ consciente y libre que se

<sup>9</sup> La raíz de εἷς - ἕ μς. es + ἐμὸμ'ám: cfr. ὁμός y ἄμα; tochario B. *seme*. "uno"; latín. *similis, simplex, singulus*.

yergue a dar con decisión su propio juicio (ἔμοί, 49), fortalecido por su hábito de introspección personal (ἑμωυτόν, 101), este εἷς parece no necesitar de nadie que le señale el camino. ¿Hay aquí la exaltación de la αὐτοπαιδεία, o simplemente un aristocrático desprecio del vulgo?

## II. 5. TODOS Y NADIE (πάντες καὶ οὐδεὶς)

**T**ambién tras el pronombre πάντες se oculta un mal disimulado desprecio, cuando es usado en correlación adversativa frente al εἷς, sea éste Pitágoras, Homero o Hermodoro (129, 56, 121). La desestimación desaparece, cuando el término se emplea en sentido absoluto, trocándose en incondicional admiración toda vez que lo que es propio de los πάντες se encarna en abstracción señera y fecunda (τὸ ξυνόν, 114). Y es que entonces lo que es de todos es visto como iluminado por una efulgencia claramente racional, y por ende aprehensible. Esos πάντες forman un todo comunitario y compacto, abierto a la actividad del pensar (113, 116). Otra vez, la identidad ἕν - πάντα permite avistar el rumbo del pensamiento de este visionario para el cual no hay polaridades que se excluyan. Para él los πάντες se oponen tanto al uno cuanto al ninguno. El uno mismo, en efecto, por más que haya sido ensalzado, pierde su posición privilegiada cuando se ve enfrentado al Ser absoluto. Entonces de nada le vale no haber sido equiparado con incontables otros (μύριοι); no le vale tampoco ser “el mejor” (49). Llegado a un cierto nivel de penetración del Logos entendido como Verdad y como Ser, tendrá que emprender la retirada: mirar cara a cara esa Verdad y a ese Ser, no es propio del hombre. Habrá que destacar al εἷς en su no-ser, es decir, como οὐδεὶς. Después de haber aislado a esos contadísimos ejemplares humanos que intuyen la presencia del Ser como Logos y lo proclaman, después de haber reducido a esos pocos a una unidad (εἷς ο ἕγώ), Heráclito niega, también a ese uno, o sea a sí mismo, la posibilidad de reconocer la profundidad sin fondo del misterio, e introduce la negación del uno: ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον (108). “Di quanti ho mai udito i discorsi, nessuno si sprofonda tanto nel vero da intendere che il Sapiientissimo da tutte le creature è separato”, traduce Mazzantini.

El hombre sólo atisba, barrunta, pero queda en el umbral del τέμενος. Sin embargo, ¿acaso en esa negación suprema (οὐδεὶς) no está la afirmación poderosa de un εἷς demiúrgico, cogido en el acto de doblegar el cuerpo sonoro de la palabra, arrojándola a alturas jamás alcanzadas y condensando en los ecos de su vibración musical aquellos *indicibilia e in-audibilia* que voz humana nunca consiguió articular?

### III. Aspectos, contenidos y fines (τρόποι, συνεχόμενα, τέλη)

¿Cuáles son los aspectos, los contenidos y los fines de esta παιδεία que parece a priori destinada al fracaso? Intentaré dar cuenta de todos aquellos que se presenten como tales a los ojos de mi mente.

#### III. 1. ASPECTOS O MODOS (τρόποι)

La operación paidéutica heraclitiana reviste una serie de τρόποι dignos de ser tomados en consideración. Ella se manifiesta como —condena de la sordidez y alabanza de la pulcritud. Las bestias, no los hombres, se regocijan (χαίρειν, ἤδουσθαι), revolcándose en el lodo (13).

—condena de la codicia y alabanza de la sobriedad. El vulgo, no el hombre culto, se atiborra como ganado (κεκορῆσθαι, 29).

Se muestra como

—condena de la arrogancia e invitación a la docilidad.

Ser dócil significa

—saber escuchar (ἀκούειν, 50)

—saber obedecer (πείθεσθαι, 33), pero habiendo escogido cuidadosamente a los maestros, evitando así caer en error (104)

—seguir (ἔπεισθαι, 2) lo que merece ser seguido

—no hacer alarde de ignorancia (ἀμαθίην κρύπτειν, 95)

—no caer en estado de ebriedad y relajamiento (μεθυσθῆναι, σφάλλεσθαι 117).

—hacer todos los esfuerzos posibles para apagar las llamas de la soberbia (ὑβριν σβεννύναι, 42).

Se revela también como:

—condena de la inercia e invitación a la acción, sea ésta conducta ética u operación del intelecto, siempre guiada por la prudencia y el sentido de responsabilidad.

En el ámbito del comportamiento (πράξις) esto significa

—ponerse decididamente en camino (45), sacudiéndose del alma letargo y estériles ensoñamientos (73)

—luchar por el triunfo de la ley (44) y reprimir el borboteo de las pasiones (85)

—tomar sobre sí el peso de las decisiones y no vivir como eternos infantes (74).

En el ámbito de la operación cognitiva<sup>10</sup> (θεωρία) señala como óptimo

<sup>10</sup> Cf. mi artículo: "El acto del entendimiento en Heráclito", en *Limes* 1, 1988, pp. 36-76.

- el aprendizaje abierto a la libre elección (55, 9, 29, 127)
- el sumergirse en la búsqueda, excavando (22) hasta tocar con la mano lo buscado (26)
- el practicar, dentro y fuera de sí, el ejercicio de la indagación (127, 22, 101), haciendo experiencia de las cosas en su totalidad (1) y convirtiéndose en testigos fidedignos (101, 107) de la verdad.

Estos modos, como puede verse, se dividen en dos grupos: uno de acción y otro de introspección. Entre uno y el otro está el λέγειν, siempre latente como natural coronación de toda μάθησις; que pertenece a ambos y participa de las dos condiciones. Estamos ante un modo global y original de enfocar la παιδεία. Frente a frente, el vehemente Heráclito coloca los extremos de una bipolaridad, apuntando, *pollice verso*, al anverso y al reverso de una simbólica medalla, para que de la oposición surja la necesidad de asumir la vida en plenitud, sin dejar cabida a un cómodo vegetar. En efecto, ¿a quién le gustaría verse situado en la lista de los insipientes (87, 19), de los necios (79, 51, 78), de los que siempre se equivocan de camino (56), de los olvidadizos (1), de los que tratan de ocultarse (16), que en nada creen y nada esperan (86, 18), que finalmente, como el avestruz, se fabrican su propia sabiduría de bolsillo (127) para no ver la realidad; cuando en el lado opuesto se le señala como modelo incomparable a aquellos que realizan acciones merecedoras de encomio (113, 80, 41, 28, 1160), cuyo λόγος es πλείων (39), y que han aprendido el arte del ὁμολογεῖν (50)?

### III. 2. CONTENIDOS

(συνεχόμενα)

**H**ay verdades fundamentales que el hombre “debe” conocer. La insistencia con que Heráclito hace uso de los verbos de necesidad (δεῖ, 2, 73; χρή, 35, 114, 80, 43, 44; ἄμεινον (ἐστί), 110, 95; κρέσσον (ἐστί), 95, 109; νόμος (ἐστί), 33; ἄξιον (ἐστί), 121), es iluminadora. Ella señala un espíritu normativo, imperativo, categórico, cuyas directrices son nítidamente perfiladas, y desemboca en proposiciones teóricas y prácticas que definen esas verdades y exigen un consenso sobre lo elemental en el orden físico y metafísico, ético y gnoseológico, antropológico y político, psicológico y teológico. Nada se escapa a la παιδεία heraclitiana; nada se le sustrae, de lo que el hombre necesita saber para vivir de acuerdo a su condición de hombre. Las verdades físicas acerca de la tierra y del agua, del sol y del fuego, del nacimiento y de la muerte, de la naturaleza y del ordenamiento del universo, se combinan con las verdades metafísico-teológicas sobre el Logos, el Dios y el Logos-Dios en sus innumerables manifestaciones. Las sentencias que enfatizan el valor de la valentía, la gloria, la pureza de

espíritu y el decoro, se complementan con aquellas que contienen el reconocimiento de las flaquezas y los arrosos del hombre. Las aserciones sobre la hondura ilimitada del alma se yuxtaponen a aquéllas sobre las facultades cognitivas que es aconsejable no dejar atrofiar. Y todos esos distintos órdenes están en juego simultáneamente y se integran armoniosamente, si se aprende a abarcarlos con una mirada totalizante. A esto apunta la μάθησις. Es inútil coleccionar trozos de sabiduría, amontonándolos de cualquier modo, sin buscar su conexión y articulación congruente (πολυμαθία, 40), pues esto sólo lleva a una indeseable κακοτεχνία (127).

### III.3. FINES (τέλη)

**T**odos esos contenidos, de ser asimilados, proporcionan el acceso al misterio del cual el hombre es partícipe potencialmente desde su nacimiento, pero del cual sin una iniciación paidéutica no descubre la clave. Proposiciones como las que en lo metafísico proclaman al Logos-Dios como *Lo-que-todo-lo-rige* (72), como *El-que-es*, o *El-que-es-siempre* (63, 52), como *Lo-uno-todo*, *Lo-uno-mismo* (50, 88), *Lo-común*, *Lo-separado* (2, 108); o que en lo gnoseológico señalan la permanencia-en-la-movilidad (12), la identidad palabra-ser (32), la convertibilidad-de-lo-discorde-concorde (51), la relación saber-ser (23), y otras del mismo género, hacen patente, en su enigmática concisión, que la finalidad de la παιδεία es la penetración y el desembozo de lo obvio que en su trivial disfraz oculta una extraña mezcla de obscuridad y esplendencia. Los hombres se dejan encandilar por su simpleza, y, si no son guiados de la mano, no ven en él nada más que apariencia (φαινόμενα); pero no para eso les fue dado ser partícipes del Logos: Habrán de abandonar el vestíbulo e introducirse con paso firme en el interior de la morada, dejar lo fútil ilusorio para internarse en los meandros del Ser. Deberán asimilarse a la γνώμη rectora del mundo, encontrar en sí mismos la alterna cadencia de contrarios que se conjugan, medirse con la unidad de medida del Dios, insertar su pequeño κόσμος en la inmensurable resplandecencia del κόσμος común, hasta que todo eso deje de ser para él ajeno (ξένον). Entonces, y sólo entonces, habrán tocado su τέλος.

#### IV. Maestro y método (ὁ διδάσκαλος καὶ ἡ τέχνη τοῦ διδάσκειν)

##### IV. 1. PAIDEIA FALSA Y PAIDEIA VERDADERA (ἡ ψευδὴ καὶ ἀληθὴς παιδεία)

**E**l acopio de falsos saberes y el arte fraudulento son la base de una παιδεία de cuño dudoso y desembocan en una sabiduría aislada y mendaz. Heráclito cuestiona a la vez la docencia y el aprendizaje, y con toda razón. La primera parte del fragmento 40 (πολυμαθίῃ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει) debiera encabezar nuestros planes de estudio y estar esculpida en todas y cada una de nuestras cátedras, aunque creo que estaríamos felices de tener como compañeros de ignorancia a personalidades tan destacadas cuales fueron Homero y Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. Los riesgos de quedarse en el método, en la τέχνη, con todo lo bueno que ella pueda ser, están a la vista en el fragmento 129, si bien, desde luego, Pitágoras no merece estar en la larga fila de ciertos metodólogos que olvidan, luego de acuciosas indagaciones, el fin que las ha inspirado, avanzando fatalmente hacia la tecnologización del espíritu. De él dice el Efesio que “cultivó la investigación (ἱστορίῃ) más que todos los otros hombres, y que, espigando los escritos que fueron objeto de esa búsqueda, creó su propia sabiduría”. De manera que no es suficiente el ἀσκεῖν, ni el ἐκλέξασθαι; y hasta el ποιεῖν puede llevar fuera de ruta, si no está enraizado en la Verdad común.

##### IV.2. QUIÉN ES Y CÓMO ES EL MAESTRO (τίς ἐστι καὶ ὅπως ἔχει ὁ διδάσκαλος)

**S**er maestro no es en absoluto una tarea fácil. ¿Cuántas veces leyendo el fragmento 81 no nos hemos hallado algo incómodos? ¿Cuántas veces en vez de διδάσκαλοι no nos hemos sentido fabricantes de embustes hirientes como cuchillos (κοπίδων ἀρχηγοί, 81), y no hemos temido la sentencia de Δίκη (28b)? Que un testigo de verdad se trueque en constructor (τέκτων) de falsedades, para embaucar ojos inexpertos y mentes sin cultivo, es un crimen que no tiene atenuantes. El verdadero maestro debe educar la razón y los sentidos del discípulo, para que rompan el engañoso cortinaje de la apariencia y se introduzcan en la oquedad de lo obvio; para hacerlo deberá descubrir él mismo la plenitud que se esconde tras su presunto vacío, deberá poder ir más allá de la envoltura de lo real, aun a riesgo de no ser comprendido. Por lo demás, de esto no lo salva su adherencia a la verdad, ni su fidelidad al νόος (114, 2) al cual esa verdad se revela. Ni es lo que más cuenta. Lo ingrato de la tarea parece aflorar en el μοχθεῖν del fragmento 84b, que

da cuenta de un afanarse desatendido y menospreciado<sup>11</sup>. Contra viento y marea, el filósofo reitera una y otra vez su veredicto contra lo que es para unos de un modo y para otros de otro. Con ello se retrocede del espacio ordenado del κόσμος a aquel otro, abigarrado y cambiante del χάος en que los seres vivos languidecen en un estado de torpeza al que los ata su propia ceguera. El maestro recorre el camino hacia abajo y el camino hacia arriba como un solo itinerario, porque inhabita el ser de lo uno (10), y no pierde la dirección porque tiene bajo su mira a la vez el comienzo y el término de todo. Es por excelencia amante de la sabiduría (φιλόσοφος) y ella le retribuye esa φιλία colmándolo con sus dones. Esta condición tan privilegiada no deja de tener inconvenientes. El más común, y Heráclito tuvo que enfrentarse con él y no se liberó nunca de la amargura que le causó, es el de caer en la tentación de avanzar solo por la senda derecha, dando las espaldas a los otros, distanciándose de todos, sólo ufano de sí. Aunque cada uno tiene que emprender la construcción de su ἦθος individual, y esa construcción es de su exclusiva responsabilidad, si el que ama la sabiduría no siente la necesidad de esparcir la simiente, de hacer germinar la palabra, de asentar los cimientos de la verdad allí donde parece extenderse el χάος insubstancial, reniega esa φιλία que está instalada en su ser. Ella lo obliga a acordarse también de aquellos que olvidan dónde conduce el camino (71).

#### IV.3. MODELOS Y SIGNOS (παραδείγματα καὶ σήματα)

Cabe especular acerca del maestro ideal y de su método: pocos ejemplos serán suficientes: el de la Sibila (92), el de Apolo (93), el del Dios sin apelativos<sup>12</sup>, y, no último en importancia, el de Heráclito mismo (1, 101). En rigor, maestro es el solo Ser sabio (32); tras sus huellas lo es también aquel que sabe (δαίμων - δαίμων)<sup>13</sup>. Éste, debido a su δαῖνα, posee una extraordinaria habilidad en intuir la Verdad, y está dotado de una suerte de imán. Sus palabras son descarnadas y esenciales: la verdad no necesita adornos, es bella tal como es;

<sup>11</sup> κάματος ἔστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι. "es cansador afanarse por los mismos (τοῖς νοητοῖς, según Plotino) y ser mandados por ellos".

<sup>12</sup> Frag. 102: τῶν μὲν θεῶν κατὰ πάντα καὶ δίκαια... donde la mirada del dios es omnicompreensiva y no discriminatoria. Significativa la triada DIOS-ALETHEIA-PSYCHE de las inscripciones de Olbia, anteriores a la obra heraclítica en unos diez años, publicadas en Rusia en 1978, a las cuales hace alusión L. Rossetti en la introducción al volumen: *Eracli-*

*to. Bibliografía*. Ed. Scientifiche Italiane 1986 p. 10 y n. 2. Ella permite "alinearse" al Dios y con el alma del hombre, teniendo como punto de referencia común la verdad. Cf. Kirk-Raven-Schofield, *Los filósofos presocráticos*. B.H.F.63, Gredos, 1983, p. 56 y p. 306 n. 1, donde también se mencionan las tablillas orfícas de Olbia.

<sup>13</sup> + *dns* de δῆνεα; scr. *dámsas*; i.e. *dansos/densos/denos* = poder milagroso. δαίμων significa "capaz", "experimentado".

tan bella que fue colocada en la boca de Apolo, el cual se limita a señalarla (93). Abre, de este modo, el dios de Delfos, en la voz de Heráclito, el vasto mundo de la semántica (σημαίνει), que no se agota en la palabra como *flatus vocis*, mas comprende como un todo lo ἐνδιάθετον y lo προφορικόν<sup>14</sup>, o sea, lo interior y lo proferido; resume ese todo en un signo (σῆμα) que suscita la realidad viviente de la cosa, y de paso señala la ruta de la verdadera παιδεία y de todo παιδευτής. Por intervención de la Verdad, que es divina, la palabra conserva su adhesión a la cosa; lo proferido por la voz del maestro se toma denso de significado y se carga de una extraordinaria potencia expresiva; como el mensaje de la Sibila (92), el del maestro cabalga sobre el lomo de los siglos sin opacarse ni extinguirse, y llega a cada hombre en cada una de las etapas de la historia. La δύναμις μαντική le será conferida, no ya por Apolo, numen inspirador de la Sibila, ni por la Musa, como en toda la tradición épico-lírica, sino por la vitalidad germinante, y por ende sacra, que es contenida en todo ente en cuanto testigo del Ser. Más sabio que sus coterráneos, Heráclito va en búsqueda de esos testimonios que conservan la resonancia de la verdad: describe las cosas como son, analiza los elementos que las componen, destaca sus contornos e indica la 'patencia' de su ser-vivas (1). Sin embargo, los hombres no entienden ese lenguaje, que es duro para los oídos, y corren a escuchar a la muchedumbre (ὄμιλος) de los cantahistorias populares, vendedores de ilusiones (104).

#### IV.4. DESLINDES CORREDIZOS (ὄροι μεταβαλόντες)

**S**in discípulos, no hay maestros: la παιδεία supone a un yo hablante y a un tú aprehendiente. El maestro habla, el discípulo escucha: el ejercicio de la expresión oral, propio del primero, exige como contrapunto el análogo ejercicio de la audición, propio del segundo. Conlleva además una develación que reclama la admiración. Cuando la palabra está preñada de verdad, se torna sagrada, y el yo que la profiere se confunde, por un lado, con la palabra misma que está siendo proferida y que, al estar siéndolo, adquiere realidad propia; por el otro, con el Dios que, al ser, él mismo, Palabra verdadera y viviente, es amo y señor de todas las palabras. Así en el siglo sexto antes de Cristo, el Logos de Heráclito se encarna para ser escuchado por los oídos humanos tardos en comprender, y parece permanecer vibrando en ondas sonoras hasta el fin de los tiempos, en espera que el eco le

<sup>14</sup> C. Disandro en *El reino de la palabra*, inédito, (cap. II, p. 32 del texto mecanografía-

do) cita y vuelve a dar brillo a los dos términos del antiguo léxico estoico.

devuelva su propio mensaje con un sello que diga: —se acusa recibo—. Ese sello es el ὁμολογεῖν del fragmento 50: en la aspiración del demiurgo del Logos, como en la de todó maestro, la realidad como un ὅλον encuentra un consenso, y puede ser repetida al unísono por las voces concordes de los hombres que dentro de ese ὅλον atisban, no ya fragmentada y precaria, sino entera y perenne, su propia verdad.

## V. Aproximación a una respuesta

**V**olviendo atrás, a la formulación de la pregunta inicial, habrá que admitir que ella está aún sin contestar. La del ὁμολογεῖν no pasa de ser una utopía, y nos encontramos en un callejón sin salida, al menos en apariencia. Allí están los que saben, haciendo esfuerzos estériles para enseñar, y en el lado opuesto están los que no saben, haciendo esfuerzos igualmente estériles para aprender. No llegan a encontrarse. El destino trágico del filósofo de Efeso parece condenarlo a recorrer una ruta sin esperanza y sin sentido. Debe haber, empero, al menos una rendija, una estrecha hendidura por la cual se vislumbre esa verdad que perseguimos.

### V. I. LA PAIDEIA DEL QUE SIEMPRE ES

**D**e repente, un fragmento iluminador, el 52:

αἰῶν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων · παιδὸς ἡ βασιλείη

“El Eterno es un niño jugando, lanzando los dados; del niño es el reino”.

Hay una dimensión lúdica de la que participan el παῖς y el αἰῶν, y que los acerca hasta casi a identificarlos, pudiendo predicarse del segundo aquello que es prerrogativa peculiar del primero, *id est*, la posesión del reino (βασιλείη). ¿Es acaso la aliteración παῖς-παίζων-παιδὸς una pista viable para nuestra búsqueda? y ¿son, los dos participios ubicados en el medio del fragmento, una metáfora que al mismo tiempo oculta y revela el sentido heraclitiano de la παιδεία? Si es así, παιδεία es aquí la condición natural del niño que jugando llega a la cumbre del ser, se adueña de la belleza y de la verdad, y conquista el reino. Y el reino es su propia vida; la vida entendida como plenitud. La palabra παῖς descubre la puridad del brotar en el instante mágico en que lo que aún no es, ya aflora en su aprontarse para ser, y lo que es ya, aún no se consume en su aprontarse para no ser más; en que lo que es, lo que fue y lo que va a ser, son uno y lo mismo. Ella devela la maravilla del crecer, capturado en un punto inextenso en que de-venir y ad-venir se

superponen y se produce la irrupción del ser total; abre ante nuestra inteligencia y nuestro sentir el misterio del niño en cuanto tal, y su sacralidad. En la medida en que es *παῖς*, el niño puede jugar el juego, y está en camino para adueñarse del reino. Su realeza es la coronación de lo pequeño<sup>15</sup> cogido en la tensión que lo hace salir de su caparazón, estirarse, acaparar para sí, en cada instante, algo más de espacio y de tiempo; que lo hace ensanchar sus fronteras y regocijarse en la exaltación del ser. El júbilo no excede la justa medida: el juego del niño exime de toda medida, de toda imposición; él mismo inventa, dentro del juego, su regla, y la cambia cuando es preciso, si el juego así se lo impone. Este juego-del-ser se confunde a ratos con el juego-del-Dios, *El siempre siente*, en el cual el ser es coronación perenne, ya que su germinación invade todos los espacios y todos los tiempos; ya que su resplandor titila en todas las formas y su voz resuena en todos los cantos. El niño y el Dios ejercen en plena libertad su imperio en el lapso de su reinado, breve en el ahora, imperecedero en el siempre, actualizando su ser-más en el tiempo sin tiempo del juego. El *παίζειν* del niño es el primer eslabón de un *παιδεύειν* cuyo modelo es el Dios. Es tal el asombro que la gravedad y concentración mezclada a la ligereza y despreocupación del niño absorto en su juego despiertan en el filósofo, que él encuentra en la figura del niño una *ὑποτύπωση* del Dios. El niño despliega en el juego los infinitos recursos de su ser cambiante y lozano, siendo en cada instante igual a sí y distinto de sí. Eternamente niño, el Dios renueva para el hombre sus innúmeras epifanías, sin dejar de ser el que es, y cobijándose en formas que no son sino otros tantos aspectos de una sola, la que por excelencia le pertenece: la forma del siempre de la que ha hecho partícipe a la criatura del ahora.

## V. 2. EL NIÑO

### ENTRE EL HOMBRE Y EL DIOS

**E**l fragmento 79<sup>16</sup> arroja mayor luz sobre esta interpretación. Hay allí una doble interpelación: el Dios llama al hombre *νήπιος*, y el hombre llama al niño con el mismo epíteto. La voz que interpela puede indicar reprobación o ternura, o quizás las dos cosas. El ser *νήπιος* del niño con respecto al hombre y de éste con respecto al Dios dan cuenta de un estado natural. El infante no sabe hablar aún; el adulto, aunque sepa, pronuncia a menudo palabras incoherentes, su *νόος* no tiene *γνώμας*, mal podría entonces acuñar términos que las definan. Pero los dos están en camino, y ese camino los conduce, a lo largo del tiempo que les es

<sup>15</sup> *παῖς*: + *παι/πα* /πα-ι-δ; cfr. *παῖς* y *παῖρος*, "pequeño", y en latín, *paucus* y *parvus*.

<sup>16</sup> *ἄνθρωπος νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὁκώσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.*

concedido, a participar del λόγος en una proporción progresiva. La vida convierte al niño en hombre, y acerca al hombre a la muerte que derribará las barreras que lo separan del Dios. La voz que interpela es aquí una concreción de la παιδεία, encargada de borrar el matiz peyorativo del ser νήπιος, insuflando en la condición del νήπιος los rasgos positivos del παῖς, su capacidad inagotable de acrecentamiento y floración.

Si interpretamos así el fragmento 79, también los παίδων ἀθύρματα y los ἀνθρώπινα δοξάσματα del 70<sup>17</sup> pierden su connotación negativa, pasando a encarnar el aspecto concreto de los dos modos de ser, el del niño que se deleita en el juego y el del hombre que se entretiene emitiendo opiniones sobre lo que lo rodea. Por cierto, juegos y creencias han de ponerse, por un lado, en relación con el ser-niño del uno y el ser-hombre del otro, y por el otro, con el ser del Dios que tiene en sus manos las riendas de todo juego y de toda creencia. Ambas cosas configuran al niño y al hombre y modelan su ἦθος que, por así decir, los pone en línea con el dios. Los ἀθύρματα y los δοξάσματα participan a la vez de lo que es ἐνδοθεν y de lo que es ἔξωθεν: son expresiones externas, pero llevan la huella de lo que se asienta en el interior de su ser y que es conforme a la apelación divina.

Un enfoque más claramente paidéutico presentan los fragmentos 117 y 121, donde el término ἀνηβος, yuxtapuesto a παῖς o usado en lugar suyo, subraya la especialísima condición del niño. El παῖς ἀνηβος deviene lazarillo del hombre, cuando éste, habiéndose abandonado a los excesos, no tiene ya control sobre sí mismo<sup>18</sup>, y aventaja a los adultos en el manejo de las cosas relativas a la ciudad, cuando ellos demuestran no ser idóneos para esta tarea<sup>19</sup>. Si los hombres son νήπιου, la línea a la cual aludíamos, que enlazaba el niño al Dios, pasando por el hombre, se interrumpe, saltándose un eslabón generacional. Ese ser νήπιος parece deberse al fracaso de la παιδεία que, en lugar de seguir cultivando en el hombre la facultad germinativa propia del niño, la arranca impidiéndole continuar creciendo. Debido a la amarga experiencia que Heráclito ha hecho de los hombres, su παιδεία no apunta a convertir al niño en hombre, sino más bien a mantener en el hombre los rasgos esenciales del niño, pues son éstos que pueden acercarlo más y más al modo de ser de la deidad. El niño es *naturaliter* sabio y se enfrenta a la vida con audacia y sin titubeos. En él conviven sin esfuerzo el διδάσκαλος y el μαθητής. Su parábola de crecimiento es ascendente y lleva derecho al fin.

<sup>17</sup> παίδων ἀθύρματα... (ἀνθρώπινα δοξάσματα). El fragmento es considerado por Marcovich una reminiscencia del 79 y una resonancia homérica.

<sup>18</sup> ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῆι. ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου.

<sup>19</sup> ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν.

### V. 3. ENTRE LO ALLENDE Y LO AQUENDE

Ocupa por ende el niño en la cosmovisión heraclitiana, un lugar intermedio entre lo allende y lo aquende. Heráclito lo hace sabio sin quitarle la condición de niño. En cuanto *παῖς*, acrecienta continuamente su *λόγος*; en cuanto *σοφός*, derrama a manos llenas lo desmesurado y excesivo que ese crecer perenne le comunica. La entrega es el medio perfecto para no caer en la *ὑβρις* del *ξοφρονεῖν*. Esta idea no es solamente heraclítica. En el mismo lapso o poco antes, Teognis llamaba al sabio *θεράπων* y *ἄγγελος* de la Musa, y lo invitaba a indagar apasionadamente (*μῶσθαι*), a revelar (*δεικνύειν*) a otros ese tanto de sabiduría que desbordaba sus límites (*τι περισσὸν σοφίης*), y finalmente a crear (*ποιεῖν*)<sup>20</sup>. Era todo un programa de vida que el Efesio ejecutó en los más mínimos detalles. La pregunta del poeta: “Si lo guardase todo para sí, ¿de qué le serviría?”<sup>21</sup>, encuentra honda resonancia en el filósofo, sacerdote y apóstol de la Verdad viviente. La Musa, el Logos, el Dios, en la misma medida en que exhortan al sabio a encontrar en sí mismo el hontanar del ser, también le mandan salir de sí y mostrar a los demás al menos un poco de ese océano de resplandor que cobija. Y previendo la indiferencia u obtusidad de esos “demás”, le encomiendan ser hacedor (*ποιητής*) de esa verdad que le ha sido develada. Porque la mostración reclama una re-creación que haga brotar, en una epifanía perennemente renovada, el asombro de los humanos miopes y soñolientos. Ahora bien, si el sabio deviene creador en virtud de su sabiduría, el niño, como el Dios, lo es “naturalmente”. Por eso Heráclito, hombre maduro, se coloca del lado de los niños en el momento en que la desesperanza invade su espíritu. Es tremendamente difícil encontrar a un hombre sabio, mientras siempre hay un niño al alcance de las manos. Aficionado a los juegos de palabras que le permiten traer a presencia la verdad, después de haber gastado la vida tratando de educar a los adultos. Heráclito decide resueltamente tomar como modelo a los pequeños y pregona con ahinco *la paideia de la no-paideia*.

<sup>20</sup> Teognis - *Elegías*, vv. 769-772.  
 χρῆ Μουσῶν θεράποντα καὶ ἄγγελον. εἴ τι  
 περισσὸν/εἰδείη σοφίης. μὴ φθονερόν  
 τελέθειν. / ἀλλὰ τὰ μὲν μῶσθαι, τὰ δὲ

δεικνύειν, ἄλλα δὲ ποιεῖν.

<sup>21</sup> Teognis, op. cit. v. 773 τί σφιν χρήσθηται  
 μῦθος ἐπιστάμενος;