

EL PROBLEMA DEL ΛΟΓΟΣ EN HERÁCLITO

MARIA GUADALUPE RINALDI

Universidad Nacional de Salta

(Argentina)

Resumen

Investigamos problemas de interpretación concernientes al **λόγος** heraclíteo desde una situación histórica aporética ante la cual nos llegan sólo “citas” del oscuro. Consideramos que, ante la multiplicidad de traducciones e interpretaciones, no puede darse una última respuesta mediante las nuevas propuestas de reconstrucción del *περὶ φύσεως*. Planteamos como alternativa una lectura pluralista para la interpretación de Heráclito. E insistimos: el griego antiguo de los filósofos presocráticos “no es conceptual”. Intentamos fusionar dos herramientas para aproximarnos a las citas: la noción de “*parataxis*” trabajada desde la Hermenéutica contemporánea junto a la de “*cadena significante*” proveniente de Lacan en torno a su lectura de los presocráticos. El resultado de esta aplicación será: la destitución de conceptos medievales y modernos aplicados a las sentencias heraclíteas y la relevancia de su carácter acústico, así podrán rescatarse multiplicidad de acepciones mediante una mirada desde *la diferencia* apartándonos del molde de una lógica identitaria.

Aporética

El lenguaje posee una fuerza protectora y ocultadora, de forma que lo acontecido en él queda sustraído a la reflexión y permanece en cierto modo resguardado en el inconsciente. Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios. (Gadamer H. G, 1994. Verdad y Método II, Salamanca. Ed. Sígueme pp. 194)

Resulta un ejercicio inevitable intentar comprender un mundo de pensamiento muy distinto al nuestro. Habiendo proliferado distintas interpretaciones y traducciones problemáticas a través del tiempo se han suscitado innumerables inquietudes en torno al

“oscuro”. Nosotros nos proponemos aportar un acceso para la interpretación y traducción intentando conservar ese grado de complejidad propio del efesio.

Entre tantos acercamientos hacia Heráclito, los pasos de Meabe J. (2014) en sus Seminarios “*Acercas de lo que no tiene ocaso*”, adentrado en un océano de apreciaciones, pregunta: *¿Cuál es Heráclito?* Allí despliega una apertura de horizontes aparentemente infinitos en apropiaciones, si se quiere desde Platón hasta Hegel (lo que el autor considera la prehistoria del camino investigativo en heraclitología).

Así llegamos hasta el mundo contemporáneo con las novedosas propuestas en Hülz Piccone y Álvarez Salas en la edición en prosa de la *Refectio* de Serge Mouraviev (2012) evidenciando profundas inquietudes que reflejan ese carácter etéreo, lo insostenible del conocimiento, esa especie de atopia al intentar retener, ordenar, conceptualizar y comprender a Heráclito.

Las condiciones iniciales de investigación que detentan una diversidad de criterios se abren como un gran abanico de posibilidades para la profundización en los estudios en heraclitología. Múltiples tradiciones-traducciones, apropiaciones y ordenaciones proliferan ante la imposibilidad de dar una respuesta clausurada a tales inquietudes. Ante la situación nosotros caracterizamos como “*aporética*” la investigación del *lógos* heraclíteo planteando las siguientes hipótesis:

1. Carecemos de bases sólidas para la reconstrucción del Περί φύσεως puesto que nos atenemos a la ausencia del texto crítico. Solo contamos con múltiples citas, que, si bien han sido ordenadas por Diels Kranz, suscitan problemas no sólo referentes al orden del texto, sino también a interpretaciones de contenido, ya que en muchos casos estas se mezclan con inquietudes y asuntos propios del transmisor.
2. Consideramos que en Heráclito no hay lenguaje conceptual, de allí sostenemos la importancia de plantear alternativas a la interpretación y traducción de *lógos* teniendo en cuenta lo inapropiado que resulta la sustitución de una palabra en griego por un concepto nuestro que no pertenece a ese “*mundo*” de la lengua, riquísima en multiplicidad de acepciones.
3. El intento en desentrañar las dos aporías mencionadas requiere la puesta a prueba de nuestra interpretación a partir de la investigación de un tópico extra conceptual para despojarnos de la pesada herencia moderna que interpretó *lógos* como lenguaje (conceptual) vinculado a la noción de ratio latina.

Interpretación de las citas de Heráclito según el método Hermenéutico contemporáneo.

“Dicen que Eurípides habiendo dado (a Sócrates) la obra de Heráclito le preguntó: ¿qué te parece? Y él le contestó: “lo que he comprendido es excelente; y creo que también lo que no he comprendido. Sin embargo, se necesita un buzo de Delos.”¹

En la Antigüedad ya resultaba incomprensible e incierto el sentido de las palabras de Heráclito, ello se debía al carácter oracular y sentencioso de su propio modo de articulación de la lengua, donde estaba muy presente la ironía y el sarcasmo como estilo propio.

Para toda tradición posterior, incluso hasta nuestros días, los textos al ser citas se hallan más o menos impregnados por el pensamiento y dirección de los transmisores. Las investigaciones al respecto han considerado cuidadosamente el contexto de extracción de las citas y a la vez se han suscitado múltiples acontecimientos en torno a interpretaciones encontradas, desde la disputa en torno a la temática predominante del Περί φύσεως (si acaso es predominantemente cosmológica, ético política, etc. (en Horst Matthai Quelle se halla muy presente la discrepancia entre investigadores de la talla de Zeller, Capelle, Burnet, Gomperz, Heidegger, Fink, etc.) hasta el brote de las múltiples traducciones y la γιγαντομαχία en torno al nuevo orden de los “*fragmentos*” pretendiendo un nuevo tipo de unidad.

Continuarán proliferando múltiples interpretaciones y apropiaciones en tanto no poseemos recursos para “demostrar” si acaso el Περί φύσεως estaba configurado como prosa o como una serie de aforismos; tampoco podremos dar cuenta del *orden estricto* según el cual se articularían todas las citas o algunas de ellas según núcleos temáticos. El trabajo que nos queda por hacer según nuestro marcado problema de distancia temporal no es demostrativo, puesto que carecemos de las condiciones iniciales para ello. Nos centramos en la valoración de una riquísima gama de interpretaciones y estudios reflexivos intentando aportar claridad ante problemas estructurales:

“Llevamos dentro una acuñación previa tan profundamente insertada que nos obstaculiza la comprensión de otras culturas y mundos históricos. Para llegar a

¹ Diógenes Laercio II. 22 en Mondolfo, R. (2004, p. 11).

una comprensión mejor, hay que intentar hacerse consciente de la propia acuñación previa.”²

El carácter aporético de la exégesis frente a la multiplicidad de citas en distintos filósofos y doxógrafos repercute en el interés que se ha desplegado históricamente para apropiarse del planteo heraclíteo y ello nos lleva por diversos caminos que exceden la tarea de traducción.

Una gran dificultad para abordar a Heráclito se presenta al no tener a disposición el texto crítico como soporte ya que el mismo comporta un fundamento insoslayable a la hora de inclinarse por interpretaciones y traducciones que no necesariamente se construyen en base a supuestos de asimilación en torno a las intencionalidades del autor, sino que el escrito mismo cobra independencia en la medida en que comporta una verdad; un relato que se sostiene independientemente de las condiciones en las cuales el autor lo elabora.

Ya en el mundo contemporáneo, habiéndose desplegado desde la Hermenéutica el concepto de *problemática de distancia temporal* se asume la responsabilidad de enfrentarse a lo enigmático del estilo heraclíteo y fundamentalmente al problema del recubrimiento de las capas pertenecientes a otras tradiciones.

No debemos olvidar que “el sentido” en diversas ocasiones se extravía en un despliegue de interpretaciones que llegan a producir profundas distorsiones respecto al contenido de las sentencias, ello es evidente porque se filtran conceptos que no eran posibles de ser pensados en el mundo de Heráclito. Ocurre más bien con la tradición exegética concerniente a los primeros cristianos. En tal caso para ilustrar el problema debemos hacer referencia a los estudios de Gadamer (1999), quien en *Inicios de la Sabiduría* logra rescatar un fragmento heraclíteo considerado por Diels como apócrifo. Su trabajo logra atestiguar el enorme problema al que nos enfrentamos, pero también muestra que con cierto tacto pueden llegar a hacerse descubrimientos valiosos.

Gadamer ilumina algún aspecto del *lógos* griego al realizar una reinterpretación de la cita que presenta la génesis del padre según el hijo y no a la inversa. Hipólito en el libro IX le adjudica el sentido de la unidad de padre e hijo como precedente del dogma de la encarnación, teniendo en cuenta que γένεσιν se interpreta a través del platonismo cristiano (desde una concepción muy distante al planteo heraclíteo) y es

² Gadamer, H.G. (1999, p. 61).

inadmisible traducir ὑπομειναι como “rebajar” tal como aparece en la interpretación cristiana.

“Ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένετο ὁ πατήρ δικαίως πατήρ προσηγόρευτο ὅτε δὲ ἠυδοκησεν γένεσιν ὑπομειναι γεννεθεις ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ οὐχ ἑτέρου.”³

Mediante una traducción que intenta recobrar algún sentido del modo griego de pensar e instalarse en el mundo, Gadamer (1999) intenta captar la resistencia al modo lineal de interpretar el contenido; ya que es el hijo quien engendra la situación del padre como tal según el par de contrarios. Lo interpreta como “el padre solo se hace padre cuando se hace padre de su hijo, o sea gracias al gestarse del hijo, quien genera la situación de padre en el progenitor, esta relación de pares que da lugar a la “*unidad del acontecer*”.

En este caso, gracias a una nueva lectura del fragmento en su lengua originaria, se hace cristalino el juego del lenguaje que se asienta en la ironía, en el orden alternativo según el cual lo engendrado “lleva a ser generado” al progenitor.

Los sentidos que impregnan la lectura de Heráclito a través del transmisor se hallan envueltos según una *apropiación* no explicitada, que viene a distorsionar la dirección específica y el modo de leer la cita. La nueva interpretación de γένεσιν muestra una estructura distinta, según la cual el término en posición nucleica como alternativa al significado (en su variable compositiva saussureana), deja fluir hacia la dupla padre e hijo *el brotar, el hacerse o llegar a ser simplemente* uno a partir de otro. Teniendo en cuenta la postura según la cual el filósofo contemporáneo aborda el problema acerca de lo textual consideramos que los fragmentos transmitidos de Heráclito podrían ser clasificados como “*antitextos*”. Tal formulación consiste en: “*formas de hablar que se resisten a la textualización*”.⁴

En tales antitextos hay un predominio de la ironía, que no resiste al diálogo, puesto que necesariamente subsiste a partir de una situación dialogal de “contexto”. Según Gadamer la ironía tiene su lugar en el lenguaje y adquiere efectividad a través del consenso, el cual tiende a una ruptura si el juego de palabras no es comprendido en su articulación de sentidos alternativos a lo dicho “al pie de la letra”.

³ Hipólito L. IX. Recuperación de *fragmentos apócrifos* desde fuentes en Gadamer, H.G. (1999, p. 21).

⁴ Gadamer, H.G. (1999, p. 334). Cap.” Texto e interpretación”.

Al retornar hacia el pensamiento heraclíteo se intenta despejarlo de una tradición escolar y moderna que se apropia del mismo hasta hacerlo desaparecer en sus rasgos esenciales. Ante tal problema, el de las sucesivas capas que van ocultando el sentido arcaico debemos evitar fundamentalmente la interpretación relacionada al *lógos* bíblico que enunciada en los evangelios de San Juan refieren a “*la palabra de Dios hecha carne*”, que se interpreta más tarde en relación al fuego eterno (πῦρ αἰῶνον) como conflagración universal relacionada al juicio final. Se intentará entonces un acercamiento al modo más genuino del pensar griego y como propone Gadamer: “¿No debería ser posible quitar la capa de sedimentos cristianos y determinar la sentencia de Heráclito?”⁵

Realiza necesariamente un trabajo muy minucioso al respecto y muestra rigurosidad en la búsqueda de lo propiamente heraclíteo:

“(…) donde Heráclito habla de un modo <plano y comprensible> (...) apenas se estará expresando lo más propio de él (...) es metodológicamente lícito leer las citas de Heráclito en contra del sentido que le otorga el autor que lo cita y reducirlas buscando una tensión de la forma que elimine la redacción del autor que lo cita.”⁶

Romper con una lectura unilateral que nos lleva más bien a dar con el pensamiento de distintos transmisores en vez de acercarnos a Heráclito (podrá notarse aquí la doble dificultad: la oscuridad estilística propia de Heráclito, más el oscurecimiento forjado por una “tradición endurecida”, según Heidegger en 1986); implica un tanteo de rasgos históricos que son el fundamento para llegar a dar muestra de los diversos modos en los que se discuten las interpretaciones de este pensador. De todas maneras, nos encontramos con una serie de problemas fundamentales que solo pueden echar luz en torno al misterioso modo de expresión de Heráclito cuando se plantea una crisis en relación a la asimilación tradicional y cuestionable de dichas sentencias.

La ontología griega y su historia, que impera aún hoy en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el “ser –ahí” se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el mundo y de que la ontología así nacida cae en una

⁵ Gadamer, H.G. (1999, p. 22).

⁶ Gadamer, H.G. (1999, p. 20).

tradición. Esta ontología griega arrancada de sus raíces se convierte durante la edad Media en una doctrina fija.⁷

La salida metodológica desde la hermenéutica consiste en una “*destrucción positiva*”, la cual intentará quitar las capas de una tradición metafísica escolástica superpuesta al pensamiento griego. Se trata de una destrucción de carácter positivo ya que “*la destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada*”, según Heidegger. Por el hecho de no haber tenido contacto con un pensamiento de bases judeocristianas, Heráclito no pudo haber tematizado acerca del *juicio final* o de un *fuego purificador*, puesto que la idea del pecado en el alma no tiene lugar en los griegos paganos de aquella época.

Lo que resulta propiamente heraclíteo, más allá de ser típicamente crítico marca un estilo y se comprende según el conjunto de los fragmentos. En general el contexto en el que se halla inserta cada sentencia nos resulta fructífero para detectar distintos rasgos epocales y sirve para eliminar aquello que no puede tener conexión más que por el paso del tiempo en cuanto a la recepción de este pensamiento.

La estructura de la lengua griega antigua según parataxis como alternativa al lenguaje conceptual.

La interpretación del pensamiento griego dirigida a partir del moderno pensar conceptual no solamente resulta inadecuada a aquel, sino que además impide el que seamos tocados por lo problemático del pensamiento griego y con esto mantenidos en una siempre creciente exigencia del preguntar.⁸

Interpretar el pensamiento griego según el pensar conceptual moderno resulta estéril.

Teniendo en cuenta que la forma de articulación de la lengua griega *declina*: la ἐνκλίσις implica un modo de inclinación, un correrse, un cambiar constante. Si a ello le agregamos la propia comprensión de los griegos antiguos sobre la existencia se trata de apartarse constantemente de una situación de “estancia”: ἐξίστασθαι, proviene de ἐξίημι que implica un enviar fuera, lanzar, soltar desplegar, salirse del lugar. La lengua no comporta datos fijos conceptuales ni rigidez en su articulación, al contrario, muestra inestabilidad y ello no tolera más que un reforzamiento de caracteres diferenciales que

⁷ Heidegger, M. (2000, p. 33).

⁸ Heidegger (1969, p. 205).

se pierden con el concepto. Conceptualizar implica una tarea vinculada a la limitación sino a la desaparición de la multiplicidad, comporta una comprensibilidad desde la “planicie” donde se pierde el relieve del discurso heraclíteo.

Parataxis como orden alternativo al conceptual se impone como una disposición distinta según la modalidad de la lengua griega. Se acerca más bien a una especie de disposición que se pueda comprender desde una estructura (para establecer de algún modo una analogía) similar a la que se mienta como “*cadena significativa*” en el sentido lacaniano del concepto. Ello daría lugar a la co-implicancia y resonancia de un significante en relación a otro en una articulación alternativa al sentido restringido y unidireccional del significado.

Forjamos esta interpretación que puede sonar extraña y aún extra filosófica teniendo en cuenta el peligro y los límites a los que nos enfrentamos ante la lectura de Heráclito: nuestro modo de leer las citas se viene desarrollando según esta analogía estructural porque nos permite tener en cuenta que cada vez que un griego *escuchaba* o expresaba una palabra, ésta remitía a un orden enlazado de significantes proliferantes según la multiplicidad de acepciones de cada palabra, más la insistencia en torno a una especie de significante primordial que “reúne” (reunión: acepción muy relevante para comprender el *λόγος* específicamente en Heráclito).

Tal dimensión implica un sentido de “atestación” compacto en el orden de articulación, en el movimiento de tal estructura cabría la posibilidad de que hubiera desplazamientos casi centrípetos hacia el núcleo del significante: primero como lo que se oculta y aparece resonando en cada parte de la sentencia. Si hacemos referencia a la cita 69. (*Jambl. De mister. V, 15*): “*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*”, el verbo *φύω* parece ser un término tácito envolvente para dar cuenta de un brotar que se halla oculto.

Esta disposición nucleica se aparta de un orden limitado en la lectura caracterizada por la interpretación lógico- conceptual, aquí se produce una ruptura con la modalidad de traducción según la cual se trata de una simple sustitución de un término por otro perteneciente a la lengua del traductor.

En el *lógos* estructural heraclíteo signado como orden paratáctico (*παρὰ τάσσος*) hay un orden específico, según este orden el *lógos* aparece como condición de posibilidad de reunión organizada.

Néstor Cordero (2018) al tener en cuenta uno de los posibles sentidos del *lógos* en tanto *ley* da un paso muy acertado para alejarnos del sentido ya mencionado que

recubre al término mediante el concepto de *ratio* latina, pues la ratio implica separación y el *λόγος* reunión.

Se trata de una ley que comporta un contenido, que concuerda con la *physis*, ley que no es determinada por el hombre sabio siquiera: algo se expresa en Heráclito y no es él mismo. Ello recae en varias citas estructuralmente fortaleciendo la noción de “sentido común”. La expresión de una ley en la vida humana no tiene sentido más fundamental que el de *sensus communis* para su aplicabilidad.

En el caso de la sentencia 50. (*De Hippol. Refut.IX, 9.*) *λόγος - ὁμολογεῖν* implica una negación del sentido individual. El camino hacia lo sabio refuerza el sentido de “reunión” que es desplegado acústicamente según esta disposición paratáctica. Localizamos allí lo propiamente heraclíteo, en la medida en que la función del *lógos* responde a esa resonancia expansiva de modo tal que la articulación significativa cobra una unidad distinta de la comúnmente hallada en la proposición, en una disposición meramente lógica no podría reconocerse tal atestación significativa.

Lógos llega a ser entonces condición previa de unidad estructural que contiene lo diferido. En sus orígenes, antes de ser empañado, indica una modalidad de reunión que recae en el todo múltiple de la φύσις. La naturaleza posee en su brotar y hacer surgir vida, la posibilidad de que lo que surge sea algo identificable a la luz del rayo. Heráclito piensa en las condiciones más profundas de los diversos modos de ser de la vida, siempre dentro de una visión en torno a un orden cósmico.

Heráclito en Lacan:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθύν λόγον ἔχει. Cita 45. (*De Diogen.Laert. IX, 7*).

No descubrirás los límites del alma, ni siquiera recorriendo todo el camino, tan profunda capacidad de reunir tiene.

El problema en torno al *λόγος* heraclíteo nos ha llevado a investigar la posición desde el psicoanálisis de Lacan en torno a sus traducciones e interpretaciones particulares respecto a Heráclito, consideramos como aportes fundamentales sus investigaciones teniendo en cuenta que pueden reforzar la propuesta que sostenemos desde la estructura paratáctica.

En el seminario VIII sobre “la transferencia”, Lacan se centra más bien, en el análisis del *Banquete* de Platón. Encuentra allí cierta similitud en la posición del saber socrático ante su auditorio, con la actitud de Freud en torno a la transferencia.

Para nuestro trabajo no es de importancia específica la estructura de este análisis del *Banquete*, pero sí ciertos modos de lectura e interpretación, que nos permitirán rescatar desde el lenguaje lacaniano una alternativa diferencial a la lógica binaria y a la competencia del lenguaje conceptual como modelo operante en la cuestión identitaria. Desde la noción de parataxis y la estructura de cadena significativa planteamos un modelo alternativo que rescate la “diferencia”, signada por la multiplicidad acústica como modelo disruptivo ante el significado.

En las clases 5 y 6 en dicho seminario, Lacan se aproxima a Heráclito al analizar en *El Banquete* el discurso de Erixímaco que refiere “a lo semejante y desemejante, el orden y lo conflictual”⁹, en donde Erixímaco plantea que para Heráclito en la armonía “del arco y la lira”, el sonido grave y el agudo se hacen acordes gracias al arte musical. Esta idea de armonía en Heráclito hace referencia a los opuestos como principios contrarios de toda unidad. Ello se manifiesta de un modo muy distinto en Platón; puesto que aparece sostenido por el principio de no-contradicción en la cual “estaría del carácter forzosamente conjunto del acuerdo con el acuerdo, de la armonía con la armonía”¹⁰. En los filósofos presocráticos “*el universo aparece como universo discursivo*” según Lacan, los elementos que los naturalistas definen como primeros principios del universo “tienen algo que lleva el postulado de que el universo debe librarse al orden significativo”.¹¹

El modo de expresión de los griegos en este momento se envuelve en abstracciones; toman cierta postura ante la φύσις para interrogarla; es por ello que Lacan va a decir que “el primer paso de la ciencia es la sabiduría.”¹² Pero los griegos presocráticos aun no sostienen la inquietud por formar un sistema, ni aun por tamizar la diferencia o multiplicidad mediante los universales.

Esta inclinación hacia la aprehensión de lo real (en los primeros filósofos) no es más que la interrogación por la cosa, “un asunto, la realidad última de la cual depende el

⁹ Lacan, J. (1960-1961, p. 88).

¹⁰ Lacan, J. (1960-1961, p. 89).

¹¹ Lacan, J. (1960-1961, p. 33)

¹² Lacan, J. (1960-1961, p. 96).

pensamiento mismo que la enfrenta y discute y que no es más que una de las formas de practicarla”.¹³

Por otra parte Lacan también aborda el termino *θεορία* de los griegos y sostiene que no solo remite a la contemplación sino también a la *πράξις* esencial. En los griegos de esa época había una identidad entre ambas: Cuando Lacan dice “el universo aparece como universo del discurso”¹⁴, refiere a la apertura que se instala en occidente respecto a la configuración de un mundo. El asombro, las preguntas de sabios y filósofos, los primeros pasos del conocimiento. Luego a este movimiento se fueron adhiriendo nuevas y más abstractas nociones como la de “*verdad*”, que cobra gran relevancia con Sócrates “*quien remite al dominio del puro discurso*”¹⁵ y desde esa posición Lacan caracteriza a este pensador como “*supersofista*”. Ello tiene que ver con una propuesta discursiva muy distinta que ejerce un corte al modo espontaneo de plantear problemas y preguntas en los presocráticos.

Desde Sócrates las definiciones comportan unidad en el núcleo conceptual del universal y aparece el intento forzoso de llegar a una verdad pre-trazada por las nuevas condiciones discursivas (entre ellas la polarización respecto al *ψεῦδος*). Ante las nuevas condiciones discursivas la multiplicidad se asimila como un gran problema del que puede deshacernos el orden de carácter abstracto universal evitando la proliferación de la diferencia.

En cuanto a los presocráticos, tenemos que rescatar la propuesta de la sabiduría como primer paso en la historia de la ciencia. Ya que lo discursivo es planteado como el estigma del conocimiento, el valor del *λόγος* cobra una importancia fundamental. Al respecto. Lacan propone:

No se trata de encontrar en el universo elementos del discurso, sino dispuestos a la manera del discurso. Todos los pasos que se articulan en esa época entre los sustentadores e inventores de este vasto movimiento interrogativo muestran que sobre algunos de esos universos que se forman, no se puede discurrir de manera coherente con las leyes del discurso.¹⁶

Que los elementos del universo estén dispuestos a la manera del discurso, indica que la inteligibilidad, la relación de los hombres en el mundo, está fundada a partir de

¹³ Lacan, J. (1960-1961, p. 96).

¹⁴ Lacan, J. (1960-1961, p. 96).

¹⁵ Lacan, J. (1960-1961, p. 97).

¹⁶ Lacan, J. (1960-1961, p. 96).

la importancia estructural del λόγος, determinante para una perspectiva de la realidad, dependiente ésta del mismo. Se trata de un “movimiento interrogativo”, que no llega a ser explicativo ya que aún no comporta sistematicidad.

Λόγος como *posición que reúne* (acepción que valoramos por encima de las traducciones que remiten a *discurso* o *razón*) es una instancia determinante para la construcción o el diseño del universo; esta unión se manifiesta a partir del postulado de algún elemento primordial que “reúna”. En el caso particular de Heráclito: πῦρ manifiesta el carácter móvil de la diversidad.

Desde una perspectiva interpretamos el juego de los opuestos en Heráclito prescindiendo de una forzada dialéctica, la ironía puede ser señalada a través del uso de palabras claves en el griego. En la cita 15 Lacan, en Seminario VIII (1960) muestra el juego de palabras entre ἀειδός ἀναιδῆς, Αἰδῆς y dice que el término “canto” no está ausente.

Si atendemos a la sentencia 54 (*De Hippol. Refut.IX. 9,5*): “ἄρμονίη ἀφανῆς φανερός κρείττων.” Es evidente que el *lógos* heraclíteo produce y mantiene tensión sin el rasgo conceptual de la exclusión lógica: lo que se oculta y manifiesta a la vez constituyen el darse de la naturaleza, el movimiento que la atraviesa posibilita esa convivencia y esa oscuridad y ocultamiento “cobijan” el núcleo de *lo que es siendo*.

Para Lacan el nivel discursivo de los presocráticos difiere del platónico en tanto “Sócrates descubre que el discurso engendra la dimensión de verdad”.¹⁷ Esto nos lleva a interpretar que se produce una fractura entre el λόγος de Heráclito respecto al de Sócrates y Platón; en Heráclito principalmente se trata de una recolección en relación a los opuestos que no eliminan (en esa tensión) la multiplicidad; en cambio en Platón, aun desde Sócrates, se abre el camino a una especie de unilateralidad en cuanto “a la armonía de lo semejante con lo semejante”, regida por la no contradicción.

93. (*Plut. De Pyth. Orac.21, 404 D.*) Ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖον ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνειν.

Heráclito, el príncipe, a quien pertenece el juego de la adivinación, aquel que está en Delfos, no dice, no oculta, hace significante.¹⁸

¹⁷ Lacan, J. (1960-1961, p. 146).

¹⁸ Lacan, J. (1960-1961, p. 147).

El príncipe, que pronuncia oráculos en Delfos, no dice ni oculta, pero “*revela*” (proporciona presagios).

Σημαίνειν no es interpretado como “*significado*”, sino como “*significante*”, porque la resonancia de unas palabras en otras, según su contenido acústico y acepciones pauta la expresión metonímica.

En la cita 101 (Plutarco adv. Colot. 20. 118 c.): “ἔδιζήσαμεν ἑμεωυτόν” la reunión de significantes en cadena articulan múltiples sentidos: sin la exclusión desde una lógica identitaria, sin un lenguaje conceptual dispositivo para la eliminación de la diferencia expresable de manera orgánica: la tensión entre perderse y encontrarse a sí mismo, se mantiene.

Consideramos una vía para el reconocimiento del antiguo Heráclito y es la calidad significativa y el orden paratáctico de sus palabras, vinculadas aún, a través de diferentes sentencias. “*Heráclito el príncipe*” en su lugar pone al propio discurso.

Acontece algo similar en el fragmento núm. 50 (*Hippol. Refut, IX, 9*):

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λογοῦ ἀκουσάντες ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

Habiendo escuchado al sentido pleno (el Otro) y no a mí, es sabio decir en el mismo sentido envolvente (del Otro) todo es uno.

Esta posición es tan fundamental en el discurso que cierta autopercepción de la que nos resulta imposible extraernos conceptualmente aquí no existe, el ego queda descentrado. Heráclito σημαίνειν en tanto pone delante de sí a “Otro” como **λόγος**.

Lo discursivo en el estilo heraclíteo se revela como un “canto” que no se equipara con la conciencia (a la inversa del *cógito* cartesiano, donde este se identifica plena y absolutamente con ella), sino que la esfera discursiva remite a una estructura inconsciente.

En la riqueza metonímica del σημαίνειν no hay significación unilateral, sino relaciones de sentidos articuladas en cadena significativa.

El significativo (articulado en cadena) es capital por su primacía ante la teoría del signo saussuriano en la cual habría reciprocidad entre significado y significativo. Ante la ruptura del signo el significativo cobra, como estructura, la propiedad de reducirse a elementos diferenciales últimos. Ello implica una articulación en cadena que implica constantes sustituciones y composiciones alternativas acústicas.

Lacan (1960) interpreta en Heráclito una inclinación hacia el discurso del Otro porque como vimos en las sentencias heraclíteas no hay un “sujeto” posicionado, que remita a una “*parole vide*”¹⁹ (palabra vacía), del orden de lo imaginario. Su discurso remite directamente a un tipo de articulación metonímica, característica de lo simbólico; por ello al discurso heraclíteo, lo caracterizamos como “*parole pleine*” (palabra plena), a causa de su abundancia significativa y de su capacidad de cobijar la diferencia sin eliminarla.

La palabra vacía sólo posee “significación”, ello comporta una cercanía con la propuesta de Heidegger en cuanto a la diferencia entre *Rede* y *Gerede*.

En Heráclito hay muchos juegos de palabras y ninguna de ellas hace resonancia en otra por puro azar; allí *λόγος* no es un discurso filosófico impregnado de valores de verdad o falsedad. Consideramos que cuando un hombre antiguo “escuchaba”, en su pensamiento resonaban y proliferaban todas las acepciones haciendo música en su cabeza y llevando a pensar de una manera casi rizomática.

Esperamos que estas meditaciones hayan contribuido al estudio del *lógos* heraclíteo. Desde nuestro punto de vista no intentamos dar una respuesta determinada acerca de su posible traducción e interpretación, sino que más bien decidimos orientar el asunto mediante un planteo aporético para reconsiderar la enorme tarea filosófico-filológica que sigue desplegándose para posteriores diálogos entre nosotros y los que continuarán abriendo puertas para aproximarse al misterioso y desafiante mundo de los antiguos griegos.

Bibliografía

Álvarez Salas y Hülz Piccone (2015). *El libro de Heráclito 2500 años después*.

México: Instituto de Investigaciones filológicas. UNAM.

Cordero, N. (2005). *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.

Cordero, N. (2014) *Cuando la realidad palpaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires: Biblos.

Cordero, N. (2018) *Heráclito. Uno es todo y todo es uno*. Buenos Aires: Colihue.

Dylans, E. (1996) *Diccionario de Introducción al Psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁹ Dylans, E. (1996, p. 146).

- Ferraris, M. (2000). *Historia de la Hermenéutica*. España: Akal S.A.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y Método Vol. I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G (1994). *Verdad y Método Vol. II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Paidós.
- Gadamer, H.G (1999). *El inicio de la sabiduría*. Barcelona, Buenos Aires: Paidós.
- Heidegger, M. (1960) *Was ist denken? ¿Qué significa pensar?* Extraído de Conferencias y Artículos. (1994) Trad. Barjau. E. Barcelona: Cerbal.
- Heidegger, M (1953) *Einführung in die Metaphisik*. Introducción a la Metafísica. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger M. y E. Fink: (1986). *Heráclito*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger M. y E. Fink: (2000). *Sein und Zeit*. El Ser y el Tiempo. México: Fondo de Cultura Económico.
- Horst Matthai Quelle (1995) *Pensar y ser II. La escuela de Mileto*. México: Texto editado por la Universidad Autónoma de baja California.
- Horst Matthai Quelle. (1997) *Pensar y ser III. Heráclito el obscuro*. México: Texto editado por la Universidad Autónoma de baja California.
- Kirk, Raven y Schofield. (1983). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión esp. Fernández. G.E. Buenos Aires: Gredos.
- Lacan, J. (1960) *Seminarios. Vol. VIII. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964- 1965) *Vol. XII Problemas cruciales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Meabe, J. (2016). *Seminario sobre Heráclito. La senda de Heráclito*. Río Cuarto: Historia y geografía filosófica. www.academia.edu.
- Mondolfo, R. (1971). *Heráclito*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Mondolfo, R. (2004) *Heráclito. Testimonios biográficos y doxográficos*. Buenos Aires Ed. Siglo XXI.
- Mouraviev, S. (2011). *Héraclitea. Vol. IV. Refectio: liber ut a nobis restitutus*. Bonn. Sankt Agustin: Academia.