

# TESIS DOCTORAL

AÑO 2020/2021

TÍTULO DE LA TESIS:

**“LOS LUGARES POEMÁTICOS DEL POEMA DE  
PARMÉNIDES DE ELEA EN LA ONTOLOGÍA  
HERMENÉUTICA DE MARTIN HEIDEGGER”**

**AUTOR: JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**UNIVERSIDADES EN COTUTELA DOCTORAL: UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA / UNIVERSITÀ DEGLI  
STUDI DI TORINO**

**DIRECTORA: TERESA OÑATE**

**COTUTOR: GAETANO CHIURAZZI**



## ÍNDICE SINÓPTICO

### INTRODUCCIÓN (SENDAS DEL INICIO)

Palabras iniciales, justificación y metodología

### APARTADO PRIMERO

Los lugares de la noción de *Zwiefalt* (pliegue) en Martin Heidegger

Palabras iniciales p. 81

CAPÍTULO 1. p. 99

*Zwiefalt*. Pensar el carácter participial de los participios en griego

CAPÍTULO 2. p. 117

Plegamientos a través de la problemática henológico-modal en la interpretación heideggeriana del (no-)problema de la “participación-separación”

*BLOQUE A:*

*Contextos de las interpretaciones de la noción de “participación” en el Curso Platon: Sophistes*

*BLOQUE B:*

*Interlocuciones hermenéuticas en torno a Platon: Sophistes*

*BLOQUE C:*

*El carácter dialógico del diálogo El Sofista. Cuestión de híbridos relacionales*

*BLOQUE D:*

*Lugares, Faltung y unidad indivisible*

*BLOQUE E:*

*Parricidio a Parménides y “los amigos de las formas”*

**BLOQUE F:**

*Repliegues: λόγος en el decir del diálogo e intervalo von etwas an etwas en el problema de la “participación”*

**BLOQUE G:**

*Despejamientos del alcance de la problemática henológico-modal de la “participación” en Platon: Sophistes a través de la interpretación heideggeriana del Libro Theta de la Metafísica de Aristóteles*

**CAPÍTULO 3.**

p. 277

*Las componentes de Zwiefalt en la meditación de la historia del ser*

**BLOQUE A:**

*A propósito del problema de la “superación” de la metafísica*

**BLOQUE B:**

*Übergang y Vollendung: Nietzsche en la meditación de la historia del ser*

**BLOQUE C:**

*Nietzsche hacia un otro λόγος: Untergang, Abschied e Übergang en el prólogo de Also Sprache Zarathustra*

**BLOQUE D:**

*El pliegue desplegado y Nietzsche lector de los griegos*

**BLOQUE E:**

*Comprensión poemática del pliegue (Zwiefalt): Hölderlin y Trakl*

**BLOQUE F:**

*Lo ínfimo, el gran comienzo, la boda y el cortejo*

**BLOQUE G:**

*Topología del ser y Zwiefalt*

**BLOQUE H:**

*Vuelta a las componentes del pliegue: el pliegue griego y el Poema de Parménides*

## APARTADO SEGUNDO

Los lugares del Poema de Parménides de Elea en Martin Heidegger

Palabras iniciales (Parménides de Elea en la esfera de *Sein und Zeit*) p. 413

CAPÍTULO 1. p. 495

El camino y los caminos: articulación topológica de los caminos desde el Proemio del Poema

*BLOQUE A:*

*Los pensadores del inicio ante la puerta del Poema de ἀλήθεια (la revolución ontológico-hermenéutica de un paso hacia atrás)*

*BLOQUE B:*

*El Poema de la verdad y la diosa-ἀλήθεια*

*BLOQUE C:*

*El viaje del pensador inicial Parménides: εἰδότα φῶτα y los caminos del pensar. El ser del hombre sabio en el camino de la diosa en el Proemio del Poema didaskálico de Parménides*

*BLOQUE D:*

*La(s) puerta(s) del camino del día y de la noche (I)*

*BLOQUE E :*

*La(s) puerta(s) del camino del día y de la noche (II): el camino del fr. VIII y la guardiana de las llaves (δίκη, Verfügung, Fug/Unfug)*

CAPÍTULO 2. p. 591

La localidad del decir del Poema y la diosa ἀλήθεια

*BLOQUE A*

*Los caminos dichos por la diosa*

*BLOQUE B :*

*Tὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (I)*

*BLOQUE C:*

*El decir de la diosa del Poema y el exhorto a pensar y decir ἐὸν ἔμμεναι*

*BLOQUE D:*

*Señales en torno a μὴ ἔόντα y μὴ εἶναι (reserva del pliegue y no-ser)/ ἔόν, ἔόντα y δοκοῦντα*

*BLOQUE E:*

*Topología territorial del Poema en Hölderlin. Parménides, mortal y viajero, ¿un viaje de regreso en el Poema de Parménides?*

CAPÍTULO 3.

p. 657

Por donde se dice pensar y ser

*BLOQUE A:*

*Αλήθεια y los lugares de la sustracción del des-ocultamiento. Una topología del Curso Parménides (semestre de invierno de 1942-43)*

*BLOQUE B:*

*Moirai*

*BLOQUE C:*

*Lo mismo es pensar y ser (II)*

*BLOQUE D:*

*Lo mismo es pensar y ser (III): Ereignis y destinación del ser en Zeit und Sein. ¿Pensar el ser sin Seiendes en el Poema de Parménides o escuchar a la diosa del Poema?*

## CONCLUSIONES Y APERTURAS

ANEXO I: Traducciones de Heidegger sobre el Poema de Parménides

ANEXO II: Otros textos griegos traducidos por Heidegger

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Documentación cotutela doctoral

## SISTEMA DE CITACIÓN

En la citación de los interpretandos textuales de este escrito de tesis hemos contemplado los siguientes criterios. En primer lugar, hemos optado por verter los pasajes citados en el cuerpo del texto al español haciendo referencia a sus idiomas originales cuando la exégesis del término o la frase resulta especialmente conflictiva. Esta decisión se debe, por un lado, a que los textos originales de Heidegger —la *Gesamtausgabe*— suelen ser por lo general de fácil acceso; y, por otro lado, a que el presente trabajo está orientado a un lector hispanohablante en principio formado en “filosofía” e interesado en Martin Heidegger y Parménides de Elea. Hemos optado por diferenciar este nivel “secundario” del discurso a través de comillas. Por otro lado, hemos optado por presentar siempre en los idiomas originales, habitualmente griego y alemán, algunas palabras o secuencias de ellas que resultan esenciales en el estudio que pretendemos. Esta presentación de palabras (o secuencias de ellas) en griego y alemán en el cuerpo del texto solamente va marcada mediante cursiva, pues no responde propiamente al uso de una cita que se trajera como material sobre el que y para interpretar. Ellas no configuran un discurso “secundario” a nuestras interpretaciones, sino que hemos pretendido su inmersión en el discurso. Hemos decidido que la dificultad que por de pronto pudiera implicar al lector que no conozca lo suficiente el griego y el alemán el seguimiento de aquellas secciones del escrito, se resuelva en el mismo seguimiento de la interpretación sin excesivas explicaciones ajenas —lo cual no quiere decir que no las haya— a la propia marcha del discurso. Si todo sale bien, la marcha de las dinámicas en la interpretación darán cumplido sentido a la inmersión de aquellos términos en el texto, lo cual repercutirá en la comprensión de la tesis.

Para facilitar la consulta tanto de las fuentes originales como de sus traducciones al castellano, anotaremos, cuando ello sea posible, la referencia bibliográfica en nota a pie de página a los textos de Heidegger en el original de las *Gesamtausgabe* así como en su traducción al castellano. Respecto a la citas textuales, en los casos en que no disfrutamos de ediciones castellanas, se ha ofrecido traducción nuestra del texto en cuestión, quedando así indicado en nota a pie de página. Nuestro estudio parte, en todo caso, de una consideración de los textos de Heidegger en su lengua original. Nos regiremos en general por el sistema de referenciación *Chicago* en su declinación “humanística”. Por último, en la reproducción de términos griegos hemos optado por utilizar el alfabeto griego.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

GA Gesamtausgabe

NOTA: El presente escrito de tesis se ha llevado a cabo gracias a la ayuda FPI HERCRITIA-UNED-SANTANDER que el doctorando disfruta, adscrita al Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la UNED.





## **Introducción (Comentarios iniciales)**

### Palabras iniciales, justificación y metodología

El escrito de “tesis” al que aquí empezamos a dar letra pretende presentar los desarrollos y conclusiones (abiertas) de una investigación delimitada, en primer lugar, mediante el título “Los lugares Poemáticos del Poema de Parménides de Elea en la Ontología Hermenéutica de Martin Heidegger” y, en segundo lugar, por la propia marcha y apertura de una investigación (la nuestra) según la cual ni ella misma se ha agotado en la tarea escritural ejercitada en estas páginas, ni, solidariamente, podrían reducirse sus sendas y vías al campo de lo posible figurado por el título, especialmente si él de una manera precisa quisiera enunciar exactamente contenidos dados tales como “Martin Heidegger”, “Parménides de Elea” o “lugares poemáticos” tomados así como hitos aislados y abstraídos (lo complejamente que la voluntad del lector dictase) en orden a ser relacionados desde la perspectiva de una investigación científica.

Aquellos tres hitos que no obstante mantienen la tarea que aquí inscribimos, recogidos por el título de esta tesis, están ya relacionados por aquello que se deja sin decir, ausencia muy manifestable que podría tomarse como el *hilo* (no temático, *in-aparente*) de nuestra investigación. Abiertamente *ontología hermenéutica* es aquello que pretendemos poner en juego a cada paso de esta tesis, es decir, interpretación hermenéutica de textos —marcadamente de Parménides de Elea y Martin Heidegger y sus cruces que nos han de llevar a Nietzsche, Aristóteles y Platón, Hölderlin, Trakl o Heráclito de Éfeso, Anaximandro de Mileto o Píndaro (sin hablar de los contemporáneos)— con orientación y capacidad de pensar las propias condiciones (de posibilidad) de su propia tarea en la marcha de la misma, cuando ésta se arriesga a pensar la diferencia-de-ser, *Seyn*<sup>1</sup>, con carácter *crítico* (de re-flexión crítica) hacia esa misma tarea y su posible *aplicabilidad* (en sentido amplio).

Hemos leído con Heidegger que comprender e interpretar van de la mano sólo si la hermenéutica, siendo ontológica, piensa e interpreta en el campo de la sedimentación estratificada de la tradición (*Überlieferung* y no *Tradition*) en la que el ser se da y envía como *destino*... lingüísticamente,

---

<sup>1</sup> Como se sabe *Seyn*, palabra del alemán antiguo, es el modo en que Heidegger, a partir de los años cuarenta, intenta nombrar al ser sin el pensamiento de la representación de lo ente. Al respecto Heidegger opta también por la grafía *Sein* tachada con una “cruz de san Juan”, sin dejar de nombrar al “ser” como *Sein*. Por otro lado, “diferencia de ser” es la expresión artificiosa en castellano que Alberto Ciria adopta para traducir “*Seyn*” en los *Cuadernos Negros* por ejemplo ya en los pertenecientes a 1934: Heidegger, Martin, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA, Band 94, editado por Peter Trawny, 2014, p. 231. Indicamos aquí *Seyn* para señalar que los caminos (plurales e irreductibles) de Heidegger no dejan de lado, en la problemática de los límites del decir-pensar (del ser), precisamente aquello radicalmente otro a las cosas y al mundo, por así decir, diverso a lo ente y más digno por lo que cuestionarnos, que nombramos como “ser”.

documentalmente, textualmente, en definitiva, interpretativamente para la historicidad que da lugar a una época histórica irreductible a otras. Pero entonces la hermenéutica es *ontológica* porque *se cuestiona por el ser*, porque el ser es en todo caso pregunta<sup>2</sup>, suponiendo ello el talante de una crítica a la llana explicación “realista” y “referencialista” de una *ontología* que prescindiendo de todo cuestionamiento por la “verdad ontológica” sin complejos se adecuara a la cosa y a la imagen representada en la conciencia del vidente de turno (¿pero dónde?!). Preguntarnos por el ser nos lleva a no admitirlo como algo dado, mera cosa identificable a cualquier otra, sino a asumir que en la *Presencia de lo presente* tiene un lugar esencial lo enigmático de la sustracción/donación del ser<sup>3</sup>.

Sin “giro hermenéutico-ontológico” el “giro lingüístico” yace tranquilo entre paréntesis relativamente substantivos y substantivos relativamente. El decir-pensar que cuestiona radicalmente por la pluralidad originaria de estatutos ontológicos entre el haber de lo que hay, el ser de lo que es, tiene lugar si el pensar en cuestión se atiene a la tarea que el ser mismo da (retirándose a favor de esa tarea), es decir, precisamente, en cuanto la tarea, que es fruto ya maduro del ser mismo, consiste en la reflexión del pensar del ser sobre sus mismas condiciones de posibilidad<sup>4</sup>. Ahora bien, la reflexión está aberrada, los ámbitos en juego no suponen planos o medios refractivos de índice de refracción constante, del todo transparentes. Más bien, decíamos ya, el estatuto ontológico del *pensar del ser* y del *ser mismo* son entre sí irreductiblemente soberanos: por sí, cada uno, autónomo, y, a la vez, diversos, diferentes, polos divergentes de una a-simetría que habremos de estudiar con cuidado, siendo pues la corona de esta ramificación-enraizamiento del cuestionamiento del *pensar del ser* la pregunta por el carácter unitario de tal *pluralidad originaria* de estatutos ontológicos completamente inmanentes.

El asunto se nos muestra como hartamente complejo en la medida en que Heidegger insiste en la esfera de *Sein und Zeit* en la peculiar *transcendencia* del *Dasein* que vehicula la pregunta por el ser. Nunca inmanente. Si bien nuestra investigación afirma el carácter estriado, discontinuo, discreto, del

<sup>2</sup> Nos referimos con ello no solamente a la formulación de la *Seinsfrage* que Heidegger lleva a cabo en los años veinte y treinta del siglo pasado, sino al sentido cuestionante que manifiesta siempre el pensar de Heidegger si bien en diversas declinaciones que habitualmente los estudios heideggerianos recogen en algo así como tres fases: a) pregunta por el sentido del ser; b) pregunta por la verdad del ser; c) pregunta por el lugar del ser. Vease, por ejemplo, Escudero Adrián, “Heidegger y la pregunta por el sentido del ser”, *Endoxa* 26 (2010), pp. 187-221. Nosotros complejizaremos estas particiones aclarando que el intervalo mismo de pregunta/respuesta del cuestionamiento, esto es, del pensar, varía modulándose con aquello por lo que en cada caso-fase se pregunta. Lo notaremos en estos mismos *Comentarios iniciales*.

<sup>3</sup> Dicho de otro modo: Heidegger afirma el cuestionamiento —y ello puede documentarse ya desde los entornos de *Sein und Zeit*— por (o de) lo que hay, por (o de) lo que es así como por el (o del) ser en la co-pertenencia de cosas y mundo. No dudamos de su crítica temprana a ontologías substantivas que partieran “lo real” en esferas confrontadas, categorialmente ubicadas una-con-la-otra, una-contra-la-otra o una-frente-la-otra. Tampoco dudamos de la certeza del diagnóstico heideggeriano de que tales “esferas” —por ejemplo, esfera de lo “mental” contrapuesta a la de lo “físico”, etc— resulten el subproducto caduco de una comprensión científicista “moderna” que únicamente ha podido hurtarse como obvia absolutamente en nuestros días banalizando la propia filosofía “moderna” de su contexto histórico.

<sup>4</sup> En una perspectiva que apunta directamente a la *meditación histórica del ser* en su declinación problemática de *Filosofía de la historia del ser*.

pensar de Heidegger a través de un *paso atrás* que discurre del fin al inicio de su obra publicada en una inversión a favor del por-venir del *futuro anterior*<sup>5</sup>. Visto en orden sucesivo, ascendente, notaremos —siguiendo la imagen del manar de la fuente romana que muestra *El Origen de la obra de arte*— cómo los niveles previos rebosan por estar abiertos a la fuente que sólo arriba por la llegada de lo otro del siguiente nivel. Visto del final al inicio, las sendas se muestran múltiples, los caminos-tarea del pensar de Heidegger son plurales.

La pluralidad emerge de la pluralidad, de ella sólo podríamos saber en cuanto la investigación ontológica de Heidegger manifiesta una sobreabundancia crítica a su propia forma de exposición en la investigación ontológica de *Sein und Zeit*. Ahí hay un salto que dice límite<sup>6</sup>. De tal modo el pensar del ser se ve atravesado, en la sutil y silente inclinación de la pluralidad irreductible de su obra hacia una mismidad únicamente articulable de forma cabal desde el final de la misma, por el cuestionamiento por los lugares del pensar que son los lenguajes del ser y el ser de los lenguajes. Lugares de intersección de lados plurales, espaciaciones habitables que, dimensionando, despliegan y pliegan la co-pertenencia mutua de pensar y ser que Heidegger atiende eminentemente en el cruce de nuestro complejo horizonte de interpretación, respecto al griego, marcado en la memoria de la verdad de Occidente por *la palabra enigma τὸ αὐτὸ*, lo mismo, en el Poema de Parménides de Elea, que co-suena también a través de otros términos esenciales de la antigüedad griega a los que escuchar con atención y cuidado, ya del Poema de Parménides (*ἀλήθεια, ἔόν, λόγος, μῦθος, ἐόντα, ἔν, εἶναι, ἔμμεναι, πέλειν, νοεῖν, δοκοῦντα, δόξα...*) ya de los otros “pensadores del inicio”, ya, al cabo, de Platón y Aristóteles.

Llamar a las cosas por sus palabras para que mantengan los lugares nuevos que ya tenían. Acaso, ¿no estaríamos hablando del carácter esencial-esenciante y proveniente de los intersticios silentes y despejantes entre palabras, ni arriba ni abajo, ni dentro ni fuera de ellas... de la *Lichtung* (extraña a la lingüística categorial) que alberga y cobija precisamente a todo “es”, a lo desoculto en el desocultamiento del acontecer de la verdad del ser como *ἀλήθεια* porque ya *ἀ-λήθεια* esencia?

Vayamos despacio y con cautela porque nuestra investigación desea apuntar lejos.

\*

\*

\*

---

<sup>5</sup> Citando una de la magistrales expresiones de nuestra maestra, Teresa Oñate.

<sup>6</sup> El salto de-genera, da lugar a una pluralidad disimétrica de sendas que no colman la obra de Heidegger. Hay cosas que no cuadran, que no se casan para toda la vida. Incluso vías muertas muy productivas que habremos de caminar. Por otro lado la co-sonancia poemática es topológica y no geométrica ni generatriz. Piensa y escucha en griego, si lo mismo es el fin-acabamiento que el inicio, pero diverso lo que viniendo al final ad-viene constituyendo que aquello que estando ya a la espera constitución tiene. Por ejemplo, ὄνομα y ῥῆμα. Por ejemplo, volver a pensar interpretativamente Grecia meditando en torno a los genitivos como vías de hibridación de lo irreductiblemente plural.

Se escapa al compromiso del presente escrito ofrecer una “tesis” *positiva* del estado de cosas o la situación doxográfica de las relaciones entre Heidegger y Parménides de Elea. Hemos de indicar sin embargo dos asuntos introductorios y aclaratorios en torno a la gravedad de las interpretaciones de Heidegger en torno al Poema de Parménides que sí resultan relevantes en nuestra investigación.

Las interpretaciones de Heidegger en torno al Poema de Parménides de Elea —en el arco productivo que se inicia en el Curso del Semestre de verano de 1932 dedicado conjuntamente a Anaximandro de Mileto y Parménides (*Gesamtausgabe*, Band 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*)<sup>7</sup>—han servido de impulso a un buen número de estudios para ahondar en lo que llamaremos la vía de los “pensadores del inicio”. Mediante la práctica interpretativa que da un *paso atrás* respecto a la conformación de la “filosofía” con Platón y Aristóteles habrían practicado —con mayor o menor fortuna en el intento— el *retroceso* que permite atender a un horizonte interpretativo “previo” a Sócrates. Ello permite ya de entrada pensar las nociones y *campos problemáticos* propios de Anaximandro de Mileto, Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso como diversos a aquellos del horizonte platónico de cuestionamiento y, con variaciones y modulaciones entre los estudios, en cuanto Anaximandro, Parménides y Heráclito dicen *lo mismo* entre sí, *palabra enigma* extremadamente especializada —por tanto, a cuidar en la interpretación— que nunca podremos confundir con lo igual, lo idéntico, lo semejante o lo parecido. Autores en principio de muy diversas tradiciones filosóficas como Eugene Fink, Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker o, más recientemente J. Wiesner, Vigdis Sorge-Müller o Hans-Christian Günther en Alemania, Jean Beufret y Marlene Zalander en Francia, Panagoitis Thanassas en Grecia, o Felipe Martínez Marzoa y Teresa Oñate en España, caminan esta senda que pretendiendo pensar todavía filosóficamente la Grecia “previa” a Platón, ni “filosofía” ni “poesía”, interpreta hermenéuticamente los estratos plurales del mundo histórico-comprensivo griego sin desdeñar los recursos de la filología en torno a la lengua griega.

Recogemos a continuación en siete indicaciones las sendas de las interpretaciones de Parménides desde Heidegger hacia nosotros. A través de ellas se despliega el camino de los “pensadores del inicio” en los autores que de modo más o menos explícito se ven afectados en sus estudios sobre Grecia (en general), o el Poema de Parménides por la labor interpretativa de Heidegger (arriba citados, con matices).

1) La comprensión del  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$  como ninguna suerte de identidad (“lógica” pero tampoco metafísica-y-lógica en sentido hegeliano) ni correlación o *transitividad inmediata* entre  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  y  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ .

---

<sup>7</sup> Allí Grecia y el Poema de Parménides de Elea se tornan ya en uno de los núcleos esenciales de la tarea del pensar. El arco que traza ese Curso alcanzaría a “Moira”, en el bloque Conferencias y Artículos, así como contendría a *Tiempo y ser* (en las obras completas: *Zeit und Sein* [Heidegger M., *Zur Sache des Denkes*, GA, Band 14, editado por Von Hermann, 2007]), los Seminarios en torno a Heráclito de 1967 y el Curso *¿Qué significa pensar?* (en las obras completas: *Was heisst Denken?* [Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, GA, Band 8, editado por Paola-Ludovica Coriando, 2002].

- 2) La propia comprensión del pensar que dice *νοεῖν* como una “aprehensión-percepción simple” cuya intelección rebasa las categorizaciones — eminentemente “modernas” — de conocimiento/sensibilidad como ámbitos contrapuestos.
- 3) El carácter del *origen* como *Anfang* que supone Parménides —y los “pensadores del inicio”— para la historia de la filosofía occidental.
- 4) En conexión con lo anterior, el lugar diferencial del Poema de Parménides en cuanto Poema así como de los “pensadores del inicio” al margen de su imagen en el diálogo de Platón.
- 5) La atención a *ἀλήθεια* como des-ocultamiento en el intento de pensar una *Presencia* que viene al decir manifestándose la ausencia de la presencia en cuanto ausencia.
- 6) La atención al campo problemático de *Moirai* como destinación-destinante (*Schickung*), Destino (*Geschick*) y asignación (*Zuteilung*) del lote diferencial que reciben mortales e inmortales y ata al *έόν*, al *pliegue de la presencia de lo presente*.
- 7) El cuestionamiento por el carácter de lo divino, lo sagrado y los dioses en Grecia.

Ningún pensador piensa solo. Heidegger atiende al plexo interpretativo que supone Parménides, no dado desde sus primeros pasos en Friburgo y Marburgo, sino logrado en un devenir que marca algunos de los caminos de su pensar, en interlocución con las interpretaciones de otros autores. Pensamos en Karl Reinhardt, Wolfgang Schadenwaldt, Kurt Riezler, W. F. Otto o Hermann Fränkel entre sus más estrictos contemporáneos<sup>8</sup>. De ellos Reinhardt es ampliamente citado por Heidegger como aquel que encontró la solución al problema de las dos “partes” del Poema<sup>9</sup>, a saber, que la “parte” de la *δόξα* (desde el fr. IX hasta el fr. XVI) pertenece a la “parte” de la verdad (desde el fr. I al fr. VIII), de donde Heidegger reinterpretará el modo de atender al “y” de los caminos de *δόξα* y *ἀλήθεια*. Riezler, íntimo conocido de Reinhardt, sigue ya explícitamente a Heidegger<sup>10</sup> y continúa la solución de Reinhardt al problema de las “partes” practicando una peculiar salida que tiene que ver con su propia consideración henológico-modal del *έόν*, *ἀλήθεια* y el sentido del uno en los *σήματα* del ser del fr. VIII. Podríamos considerar que ellos, junto a Schadenwalt y Hölscher siguen a su vez la estela señalada, lejanamente

<sup>8</sup> Gadamer asume que Karl Reinhardt, Kurt Riezler, Uvo Hölscher y el propio Heidegger beben de los efectos que la lectura “vitalista” de Nietzsche en el siglo XX manifiesta. De ellos Heidegger sería aquel que, por elaborar la cuestión del ser en el horizonte del *Tiempo*, permitiría precisamente una suerte de depuración del filologismo de Nietzsche a favor de la recepción de “su” Grecia. Gadamer, H.-G., “Parmenide, ovvero l’aldiquà dell’essere”, *Scritti su Parmenide*, Instituto italiano per gli studi filosofici, Filema, 2002, p. 55.

<sup>9</sup> Desde las lecciones del semestre de verano de 1922 en Friburgo (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA, Band 62, editado por Günther, Neumann, 2005), hasta *Sein und Zeit* (GA, Band 2, editado por Von Hermann, 1977) y el mismo Curso del Semestre de verano de 1932, (GA, Band 35, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, editado por Peter Trawny, 2012), o *Introducción a la metafísica* (*Einführung in der Metaphysik*, GA, Band 40, editado por Petra Jaeger, 1983).

<sup>10</sup> La primera interpretación publicada de Riezler *Parmenides* es publicada en 1933 y ya plantea el cuestionamiento desde la pregunta por el *Dasein* histórico griego que abren las interpretaciones de Heidegger.

prefigurada, por Nietzsche sobre los “pre-platónicos” —denominación nunca aceptada por Heidegger— como una estrella fugaz cuyo brillo, intenso en la noche, dura un parpadeo y exige el contraste de aquella noche estrellada con el día. Caminemos el mapa de las conexiones (convergencias-divergencias) entre estos autores en el contexto de las interpretaciones heideggerianas de Parménides.

En la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche —que siempre habría gustado de ser tenido por un *heraclíteo*— apuesta vivamente por una comprensión trágica, dionisiaca, de Grecia “previa”, por un lado, a Sócrates y, por el otro lado, siendo no especialmente bien diferenciados por Nietzsche una y otra vertiente de su propio discurso, al horizonte ya marcadamente no-griego de algo así como una “racionalidad” meramente apolínea<sup>11</sup>. Puesta en crítica la separación “moderna” entre un plano “teórico” y un plano “práctico”, se abre el espacio a un horizonte soberano y autónomo de los pensadores “previos” a Platón. Los textos que más

---

<sup>11</sup> Nietzsche apunta a una Grecia “previa” a Sócrates-Platón cuando Sócrates-Platón significan una “racionalidad” ya-no-griega y que no obstante pertenece todavía a Grecia. No se presta especial atención y cuidado a la diferencia de lados que acabamos de mentar más arriba, si bien ésta diferencia pende de otra que sí mantendremos es esencial en el texto de Nietzsche: la separación entre Apolo / Dionisios que, en nuestra interpretación de *El nacimiento de la tragedia*, no pueden concebirse abstractamente separados uno del otro. No hay Apolo sin Dionisios mas ellos desde luego no son iguales, rige una diferencia que les marca como polos no casables. Dionisios sería aquel que caracteriza a la Grecia trágica en cuya constelación Nietzsche reconoce el carácter de hombres “hechos de una pieza” en los que la vida es lo mismo que el pensar. Nietzsche, Friedrich, *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003, p. 18. Asumimos que Nietzsche duda al pensar los cruces entre ellos, sus relaciones, lo apolíneo de Dionisios y lo dionisiaco de Apolo, siendo no obstante el Dionisios más “cómic” —por ejemplo el Dionisios de *Las Bacantes* de Eurípides (para Nietzsche ya en efecto casi un “cómic”)— el que presenta más problemas de interpretación para él. En cualquier caso de presentarse algo así como únicamente uno de ellos, ese sería Apolo y precisamente en el escenario de la deriva de la Grecia “trágica” que tendría como correlato solidario la sobredeterminación de lo apolíneo, lo ordenado, lo pulcro, lo abstracto, aquello, en definitiva, espiritual o intelectual ya entendido como enfrentado (“cristianamente”) a lo corporal o sensible que al ser condenado como “ilusorio” sería, con enorme indignación para Nietzsche, apartado de aquello que la vida-pensamiento habría de abrazar (sobre la consideración de Nietzsche sobre Sócrates y la comedia habría muchos que decir). Si el Platón que interpreta Nietzsche (pasado por el “cliché” del cristianismo y judaísmo) incurre en una división de “mundos” dicotómica que adolece de la complejidad de las interpretaciones sobre Platón que lleva a cabo el (neo-)“platonismo”, la *racionalidad* apolínea a la que nos referimos arriba añade elementos “científicos” varios que desde luego nada pueden tener que ver con Grecia. Como afirma Giorgio Colli: “Apolo no es el dios de la medida, de la armonía, sino de la exaltación, de la locura. Nietzsche considera que la locura corresponde exclusivamente a Dionisios, y además la limita como embriaguez”. Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977, p. 17. Por otro lado no estamos de acuerdo con las interpretaciones de Colli en *El nacimiento de la filosofía* sobre la supuesta separación de lo apolíneo y lo dionisiaco en Nietzsche, si bien —contra su propia interpretación de Nietzsche— resulta esencial su profundización en lo dionisiaco que es ya Apolo a través de los mitos cretenses del laberinto y el Minotauro, así como la relación de Ariadna-Dionisios. A favor siempre de su unidad, Colli apunta a dos declinaciones de una raíz de Apolo-Dionisios en torno a los cultos órficos. Al respecto, Oñate, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia: Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004. Por otro lado, en el posterior texto *Después de Nietzsche*, Colli matiza esta supuesta crítica a Nietzsche y su lectura de Apolo. Se subraya la unidad de la esfera mística-mántica (dionisiaca-apolínea) previa a época “clásica”, y el carácter de lugar-del-problema del “enigma” en el surgimiento de lo dialéctico. Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978, pp. 27-34, 76-77, 87.

específicamente tratan de los filósofos griegos confirman este punto<sup>12</sup>. Tales, Anaximandro, Parménides, Heráclito, Sócrates o los atomistas están “tallados de una sola piedra”, ellos manifiestan “un estrecho vínculo entre su pensamiento y su carácter”, mientras Platón es “el primer carácter mixto” que amalgama rasgos filosóficos de los pre-platónicos<sup>13</sup>; lo cual implica, y este es el segundo punto que querríamos indicar, que el diverso pensamiento de Heráclito y Parménides ya no es tomado como antagónico sino que ellos pertenecen —decimos nosotros con Heidegger— a un horizonte de

<sup>12</sup> Ello a pesar de sus especialmente desacertadas interpretaciones del Poema de Parménides. Heidegger no se detiene en ellas pero sí considera, a propósito de la traducción de Nietzsche de la Sentencia de Anaximandro, que Nietzsche incurre en una mera lectura filológica cuya comprensión histórica se encuentra en el mismo horizonte del “idealismo”. Hay que señalar no obstante que hay diferencias entre La filosofía en la época trágica de los griegos (texto escrito en principio en 1973 y preparado para ser leído en pequeños círculos “familiares”) y Los filósofos preplatónicos (lecciones ofrecidas por el Nietzsche catedrático de filología en la Universidad de Basilea entre 1972-1976, en principio no preparadas para ser publicadas). En las lecciones Nietzsche todavía proyecta el “cliché Platón” (su lectura judeo-cristiano-platónica del “platonismo”) de los dos mundos separados sobre los caminos de ἀλήθεια y δόξα del Poema al modo de La Filosofía en la época trágica de los griegos si bien, muy en la línea de la “asunción del nihilismo” en la que abunda en su obra madura, se pregunta radicalmente qué entidad podría tener esa separación una vez que consistentemente se afirmara (y llevara a sus últimas implicaciones) lo “ilusorio” del mundo de las apariencias. Dice Nietzsche en torno a la supuesta multiplicidad (parmenídeo-platónica) de los sentidos: “Si él mismo es una ilusión, ¿cómo puede ser la causa de una segunda ilusión? Los sentidos engañan, ¡pero ahora los sentidos no existen! ¿Cómo pueden engañar?”. Y así termina su ocupación con Parménides pasando a Zenón. De entrada más bien se toma a Parménides en un doble período: primero influenciado por Anaximandro, Jenófanes y el pitagórico Aminias —a través de informaciones de Diógenes Laercio sobre la βίος Παρμενίδεος— y un segundo período en el que se daría lugar propiamente a su “doctrina del ser”. Los períodos tienden a ajustarse a lo que conocemos desde la edición *Parmenides Lehrgedicht* de Diels (Berlín, 1897) como las dos “partes” del Poema. Con Nietzsche: desde el primer período —que vendría a equivaler a la “parte” de δόξα— el devenir no se niega, ya que “Parménides cree, igual que Anaximandro, que todo lo que surge, perece” y se aceptaría la eternidad de los elementos que en el cambio tienden entre sí uno al otro (caliente/frío, ligero/pesado, macho/hembra, día/noche, etc); el cambio no es eterno, aquello eterno son los elementos (cualidades opuestas) en su tender uno al otro; así llamaría Parménides a esta atracción-repulsión o impulso como divinidad, ἔρως (con el fr. XII, XIII), que diría lo mismo que el πόλεμος heraclíteo con la diferencia de que en Heráclito lo eterno sí es la transformación que dice el Fuego, como Ley-Uno, mientras que “Parménides percibe por todos sitios las transformaciones de dos elementos contrapuestos” (con el fr. IX, XVII, XVIII). Estudiaremos en el Primer apartado cómo la eternidad del Fuego como devenir nos obliga, de vuelta a Heidegger, a pensar un devenir-ser topológico según la ley del Λόγος (con mayúscula) como Uno. En definitiva, de nuevo con Nietzsche, la multiplicidad en este primer período no sería mera ilusión, algo “irreal”. Aquello introducido en el segundo período —algo así como la primera “parte” del Poema— serían “los conceptos de ser y no-ser”, es decir, sólo el ser es, el no-ser no es, siendo “un gran absurdo hablar de un ser del no-ser”. Es de notar cómo Nietzsche considera que este segundo período deja atrás lo afirmado en el primero (aceptándose entonces una oposición con el “sistema de Heráclito”). Nietzsche piensa el ser con las categorías kantianas de “espacio”, “tiempo”, “substancia” necesarias para la representación del mundo: a) la verdad (con el fr. VIII) supone un presente eterno con el que “el concepto de tiempo no tiene nada que ver”; Nietzsche piensa en el tiempo ordinario o durativo que asimila al no-ser: lo que fue o será no es, se niega el devenir mientras que al ser nada le falta, es indivisible, entendido ello explícitamente en términos “espaciales” ya que “todo el espacio está llenado por él”; b) este ser-espacio —Nietzsche no dice que el ser sea espacio (Raum, espacio de la “física”), sino que “todo el espacio está llenado por él” y que el ser es “indivisible” e “inmóvil” precisamente por llenar todo el espacio: el ajuste de uno y otro es completo si bien el espacio prevalece al ser, el ser llena el espacio que da la impresión ya estaría ahí, pero como no-ser—, indivisible e inmóvil se declara a la vez que no puede ser infinito sino “limitado” como una esfera “eternamente inmutable y acabada” y, en este sentido, divino como el dios de Jenófanes si “todo él ve, todo él piensa, todo él oye” (ésta afirma Nietzsche es la única conexión entre Parménides y Jenófanes); c) el espacio vacío tendría que ver, más bien, con el no-ser que “por la manera como estamos estructurados” los hombres si quiera podemos pensar; el ser del espacio (lo que hemos llamado ser-espacio) sería el mundo entero, uno, indivisible, imperecedero; d) finalmente pues considerar que el devenir “es” sería una ilusión que no “puede pertenecer ni al mundo del ser, ni al mundo del no-ser, ya que éste no existe” (“la ilusión fundamental, no obstante, es que el no-ser es”). Ahora bien, siendo cierto que Nietzsche afirma que en este segundo período Parménides defendería la barbaridad de que “el devenir no se puede pensar” —suponemos que Nietzsche asume que nuestro Proemio pertenece al primer período— como (en términos cognoscitivos) “mera fantasmagoría “de los sentidos” por la que al Nietzsche heraclíteo le parece que “la doctrina nueva de Parménides es la más vacía de contenidos (...) porque no explica nada en absoluto”, ofrecemos dos detalles que el mismo texto da y que complejizan la supuesta superación entre períodos casonando a su vez con la solución de Reinhardt al problema de las dos “partes” del Poema. En primer lugar, respecto a los dos períodos se dice que Parménides “se las compuso para decir: si me traslado al otro camino, entonces mi consideración anterior es la única justificada”, lo cual solamente tendría sentido si el segundo período fuese anterior al primero, “si el primero fue un redactado posterior” de tal manera que se afirmaran entonces en todo caso los dos períodos sin exclusión siendo la cuestión —profundamente cuestionada por Heidegger— su nexa. Si así fuera, y con ello ya entramos en el segundo punto a subrayar, ello tendría que ver con que Heráclito y Parménides hablarían de “una sola cosa” pero en sentidos diversos que Nietzsche marca (podríamos decir, estructuralmente) como dos lados con diverso régimen de infinito, de velocidad infinita de tal modo que un régimen de velocidad infinita en un lado afectaría (relativísticamente) a la percepción del otro lado. El palimpsesto del pliegue-barroco de Gilles Deleuze así como de la velocidad infinita con la que el pensamiento atraviesa el plano de immanencia donde tiene lugar y emerge el mismo pensamiento nos resulta de interés sin bien este no es el lugar para desplegar las cuestiones (retomaremos el Heráclito de Nietzsche en el Primer apartado). Véase Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 87-90, 99-108.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, pp. 18-20. La cuestión del carácter (pendiente de la peculiar “psicología” nietzscheana) remite tanto a sus “filosofemas”, lo que dicen y piensan, como a la conjunción de “necesidad y talento”.



cuestionamiento e interpretación que responde al mismo asunto, al ser, recogido por Nietzsche en su consideración de que uno y otro son *monistas*, piensan el Uno, la Ley, declinándose o interpretándose ello como pregunta (y consecuente respuesta) de diversos modos en ellos. El peculiar carácter de estos filósofos “preplatónicos” exige a Nietzsche pensar qué es la “filosofía” —que no tendría nada que ver con la muy posterior consideración (de tintes kantianos) de ella como “el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global”<sup>14</sup>— en el orden del σοφός, del sabio cuya sabiduría, plural y soberana<sup>15</sup>, exige problematizar el paso del *mito* al *logos* determinado por la presencia de los dioses (es decir, diría Heidegger, por la copertenencia de inmortales y mortales) en la labor de los “filósofos”<sup>16</sup>. Especialmente Riezler y Heidegger seguirán esta vía de problematización al asumir que Homero tiene mucho que decir en la pregunta por el *Dasein histórico griego* a cuya problematicidad apunta ya Reinhardt, por de pronto, haciendo pender el paso del *mito* al *logos* del problema de la “expresión” del Poema de Parménides —quien dice en el Poema (con excepción del Proemio), aún en la “parte” de δόξα, es la diosa— en un esfuerzo por asumir su decir al margen de las diferenciaciones de géneros literios (“prosa”, “poesía”, etc)<sup>17</sup>.

En la celebrada obra *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1915), Reinhardt mantiene una comprensión de la *historia de la filosofía* como *historia de los problemas filosóficos*<sup>18</sup>. El papel del historiador (de la filosofía) habría de ser el de un *inquiridor*, no alguien que proyecta sus problemas en los textos, sino que atiende al carácter problemático de aquello que han vertido las tradiciones. Ello tiene por de pronto el correlato de permitir discriminar cualitativamente entre problemas-problemáticas, así como deja pensar cada hito de la cadena de interpretaciones que da lugar

<sup>14</sup> Definición perteneciente a “épocas muy tardías” que como etiqueta no estaba en la época de Ibíd., Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, pp. 23-24.

<sup>15</sup> Pues si Heráclito y Parménides son monistas, Platón, como los atomistas, es pluralista, mientras Anaximandro tiene un cierto lugar intermedio, suponiendo cada uno un filósofo-tipo diverso. Ibíd. Nietzsche, F., *Los Filósofos prelatónicos*, p. 108.

<sup>16</sup> Al respecto considera que para los griegos “especialmente difícil fue poner en relación el primitivo orden de los titanes con los dioses olímpicos”. Si bien entre los cuatro “grados previos a la filosofía” Hesíodo es considerado “torpe” en cuanto “carece de cualquier noción de originalidad”, mientras lo más propio de Homero tiene que ver con la escenificación de la virtud en su palabra donde “el pensamiento ético” está “enormemente desarrollado”. Ibíd., Nietzsche, F., *Los filósofos prelatónicos*, pp. 24-37.

<sup>17</sup> Véase en Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, pp. 67-69. A propósito de las diferencias “poéticas” entre Jenófanes y Parménides, invita a mantener el carácter enigmático (*Rätselhaft*) de la “forma poética” como algo bien diverso a una mera vestimenta (*Einkleidung*) que arrojara a los contenidos que Parménides quería expresar. Más bien se relaciona el asunto especialmente con el Proemio y la introducción del mortal y la diosa en el Poema. Ibíd., Reinhardt, Karl, *Parmenides*, pp. 153-154.

<sup>18</sup> Ibíd., Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 220.

a la tradición heredada, con la que entramos en contacto, como hitos-problema<sup>19</sup>. Parménides y Heráclito se reconocen así en un mismo *horizonte* —Reinhardt dice suelo o fundamento, *Grund*<sup>20</sup>, que nosotros interpretamos, resignificando a Gadamer, como un mismo horizonte donde se dan diversos intervalos de pregunta / respuesta— que no permite asumir la cuestión del devenir como distinta a la del ser matizando ello, por ejemplo, que la designación de “bicéfalos” a los mortales del fr. VI del Poema de Parménides no puede referir a Heráclito, como Nietzsche sí recogía acriticamente (y contra su propio sentido) en *Los filósofos preplatónicos*. En aquel horizonte de Parménides y Heráclito, diría Reinhardt, lo propio del mundo (no el ser “verdadero” o “falso” del mundo, sino el mundo a secas, *κόσμος*) se manifestaría en el *carácter oposicional* (*Gegensätze*) esencial a las cosas (Reinhardt 208); ahora bien, si todo en el mundo tiene *carácter oposicional*, si el mundo mismo se constituye así, ello no dice que el mundo sea todo lo que Heráclito y Parmenides de modo diferencial ofrezcan a pensar. La hendidura (*Kluft*) vendría entre ellos y los milesios, pero Heráclito y Parménides, cada uno a su modo, ofrecerían un cuestionamiento (y respuesta) diversos ante este marco de partida (el mundo): Heráclito asume tal registro oposicional remontando, en el cuestionamiento, a cómo puede darse la oposición, mientras que en Parménides el problema sería más bien cómo puede llegar a ser “algo” que no sea un *οὔλον μουνογενές* (fr. VIII, v. 4)<sup>21</sup>, diremos nosotros con Heidegger, un continuo in-divisible que no responda a generación ni corrupción.

En parte en el despliegue de este cuestionamiento cruzado, por el lado de Parménides, Reinhardt ofrece su “revolucionaria” solución al problema de las dos “partes” del Poema<sup>22</sup>. Entre ellas no hay ninguna separación, sino un re-envío que hace remitir la segunda “parte” a la “primera”: la segunda “parte” despliega aquello indicado ya en el Poema (en su primera “parte”) sobre la vía de *δόξα*, la tercera del Poema, despliegue introducido por la voz de la diosa en el avance del fr. VIII. Además aquello que muestra la “parte” dedicada a *ἀλήθεια*, sería la estrecha relación mutua de *ἀλήθεια* y *δόξα*, aquello —su relación, y no únicamente la verdad— a lo que el Poema regresa<sup>23</sup>. Cuando Heidegger, en el Curso del Semestre de verano de 1932, lleve a cabo la exégesis de los *σήματα* del fr. VIII, mostrará en la práctica hermenéutica del texto, a un nivel *micro* y con carácter exegetico, esta estructura remisional de “vuelta” entre los diversos fragmentos de la “parte” de *ἀλήθεια*.

<sup>19</sup> Esta comprensión de la *historia de la filosofía* apuntada por Reinhardt es puesta en juego ampliamente por Heidegger, específicamente en el mundo griego (en *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*), y reivindicada como el modo, tal vez más nuestro todavía en el gozne del límite de la “modernidad”, de hacer *historia de la filosofía* por autores como Félix Duque, Gilles Deleuze o Felipe Martínez Marzoa.

<sup>20</sup> Ibid., Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 202.

<sup>21</sup> Ibid., Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, pp. 208-209.

<sup>22</sup> “Revolucionaria”, en palabras de Gadamer en “Parmenides nell’interpretazione di Kurt Riezler”, *Scritti su Parmenide*, Filema, Instituto italiano per gli studi filosofici, 2002, p. 3. En el Apartado segundo estudiaremos la interlocución que en esa misma línea Heidegger tiene con Reinhardt.

<sup>23</sup> Ibid., Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 69.

Por otro lado, tras el Curso del semestre de verano de 1932, Heidegger abandona el *tratamiento central* —deja de ser ella misma un lugar de atención temático en sus textos— de la supuesta “parte” segunda del Poema, en cuanto, interpretamos, se asume la solución de Reinhardt declinada simplemente en torno al cuestionamiento por el “y” o nexo de *ἀλήθεια* y *δόξα*: una vez se ha asumido que el horizonte de cuestionamiento de Parménides (y Heráclito) es el mismo y diverso al de Platón, que, así, la *δόξα* del Poema no puede ser concebida como “apariencia (u opinión) verdadera”, sino como un *modo de presencia*, la atención y cuidado del pensar (que no obstante, como *νοεῖν*, denomina Heidegger *in-der-Acht-nehmen*<sup>24</sup>) ha de recaer en los límites del decir-pensar la diferencia entre *ἀλήθεια* y *δόξα* que, ahora sí, solamente se dicen, en principio, en la “parte” de *ἀλήθεια*.

El *Parmenides* (1934) de Kurt Riezler asume la solución al problema de las dos “partes” del Poema de Reinhardt y practica, interpretamos, un singular despliegue de aquella solución en el que el re-envío de la “parte” de *δόξα* a aquello ya dicho de *δόξα* en la “parte” de *ἀλήθεια* opera asumiendo, por un lado, que lo más digno por lo que preguntar es el “y” de uno y otro camino, nexos que, tentativamente en el breve texto, se resuelve profundizando en la estrecha imbricación de *corte henológico* en el que tienden a hibridarse las sendas. Riezler, a su vez, reconoce explícitamente la influencia de la *Seinsfrage* heideggeriana como horizonte de cuestionamiento por el Poema de Parménides<sup>25</sup>. Se pretende alejar (otro asunto es que se consiga) de las interpretaciones que, de Parménides, Platón ofrecería, en busca del *sentido original* del Poema, correlato de lo cual, sus interpretaciones se nutren en un suelo escéptico por el que la continuidad de los “contenidos” del Poema a través de la *escuela eleata* difícilmente podría arraigar. El devenir de la escuela eleata (a partir de Parménides) narraría la historia de una decadencia<sup>26</sup>.

Riezler piensa este *sentido original* del Poema en coordenadas eminentemente *henológicas*, decíamos, además en términos de una cierta “dialéctica” elemental (de reminiscencias platónicas) entre lo uno y

<sup>24</sup> Véase: Heidegger, “Moira”, en *Conferencias y Artículos* (en las obras completas: *Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, editado por Von Hermann, 2000) así como el curso *¿Qué significa pensar?* (en las obras completas: *Was heisst Denken?*, GA, Band 8, editado por Paola-Ludovika Coriando, 2002).

<sup>25</sup> Dice Riezler en la introducción a su *Parmenides* que: “”. Se reconoce del mismo modo la comprensión de la gravedad de la “α-” de “ἀλήθεια” en la verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*). Riezler, Kurt, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017, pp. 44.

<sup>26</sup> H.-G., Gadamer, “Parmenide nell’interpretazione di Kurt Riezler”, *Scritti su Parmenides*, Instituto italiano per gli studi filosofici, Filema, pp. . A pesar de que Riezler sea cuidadoso en no confundir las problemáticas y cuestionamientos de Platón con las del Poema de Parménides, esa decadencia llegaría hasta Platón que, a su modo, supondría un nuevo impulso original en la investigación por el *Dasein griego*. Es de subrayar cómo Riezler no obstante “salva” a Platón hasta el punto de incurrir en una paradójica platonización del sabio eleata. En este sentido se expresa Gadamer: Ibíd., Gadamer, H.-G., “Parmenide nell’interpretazione di Kurt Riezler”, *Scritti su Parmenides*, pp. 16-17. Nosotros estamos interpretando que el corte marcadamente henológico del Parménides de Riezler resulta una crítica radical a toda suerte de Uno-TODO-universal que englobara todas las cosas, pero a su vez, por ello, de cualquier (imposible, impensable) dicotomía “platónica”. La complejización de lo uno/múltiple lo sitúa, interpretamos, en un horizonte postmoderno en la línea de Gilles Deleuze.

la alteridad (“uno” y “otro”)<sup>27</sup>. Ahora bien, la cuestión principal en Parménides —y allí radicaría la distancia entre Parménides y Platón— sería el ser, dicho como *έόν*, y no el *Uno* (*έν*); ahí también radicaría la estrecha vinculación que Riezler marca entre Parménides y Heráclito: la noción de Uno —“Einheit im Unterschiede” o “Einheit des Unterschieds”— es la misma en uno y otro pero aquello por lo que se cuestiona Heráclito sí es el *έν* (identificado por él especialmente como *fuego*, la eternidad viviente de *φύσις* y el dios que “quiere y no quiere ser nombrado como Zeus”), mientras en Parménides es el *έόν*. Pero si, como Riezler incide, el *έόν* es un participio que muestra, al menos, un cierto carácter doble (*διχῶς*, con Platón) o simplemente plural (*πολλαχῶς*, con Aristóteles<sup>28</sup>), el cuestionamiento ha de abrirse a una pluralidad de preguntas<sup>29</sup> que atañen a la problematización de las relaciones de *ser y devenir* (*sein und werden*), así como de *άλήθεια* y *δόξα*.

Por un lado, el ser, al decirse como *έν* —solamente uno de los modos que nombra el ser en el Poema—, reúne en sí las cualidades (*Mächte* o *Daseinmächte*, potencias, poderes), luz y oscuridad, día y noche, como cualidades del umbral desde donde toma voz la diosa (y que ella retomará en la “parte” de *δόξα*). Estas cualidades no suponen una *multiplicidad de objetos* (*Gegenstände, Dinge*, en un espacio-tiempo “físico”, por lo cual no resultaría obvio a Riezler su carácter numeral, cuantitativo-cualitativo), sino que son plurales sin resultar divisibles. Para intentar mostrar la posibilidad de esta arriesgada conjetura en torno al nexo de *άλήθεια* y *δόξα*, Riezler incurre en lo que *Gadamer* denomina una sobredeterminación de la “potencia”, de nuevo, de tintes platónicos que pretendería afirmar que el mundo de *άλήθεια* y *δόξα* no son mundos separados, sino modos diversos de experimentar (es decir, contemplar, percibir) la Presencia<sup>30</sup>.

Al respecto, volveremos algo después a ello, habría que subrayar que Riezler separa nítidamente en el Poema la “verdad” de la “opinión”<sup>31</sup>, si bien asume que aquello que entiende el *νοεῖν* (con el fr. IV), es

<sup>27</sup> Riezler asume que “(...) diese beiden sind hier, ein jedes als das Eine seines Anderen, ineinandergespannt. Hier sprengt die innere Bewegung der Frage das Wort, in der die Antwort die fesseln will” en: *Parmenides*, “Zur eine Geschichteseinsfrage”, p. 74; *Bewegung* del cuestionar que se admite como “dialéctico”, *Ibid.*, p. 76. Gadamer explica así esta tendencia “platonizante” de Riezler: el ser es “precisamente esta relación del ser-no-el-uno-sin-el-otro, en cuanto ser solamente el-uno-en-el-otro y el-uno-a-través-del-otro” en: *Ibid.*, Gadamer, H.-G., “Ancora sull’interpretazione di Riezler”, p. 48. Gadamer cita aquí a Riezler en *Ibid.*, Riezler, Kurt, *Parmenides*, pp. 58-71.

<sup>28</sup> Riezler, Karl, *Parmenides* (Klostermann, 2017), pp. 74-76. Riezler, pretendiendo remitir al *έόν* del Poema, habla en todo momento del *όν* aristotélico en *Metafísica*: Theta, 1051b, como *pollakhos legetai*, exactamente el modo en que Heidegger abre el Curso de 1931-32 sobre el Libro Theta de *Metafísica* sobre *δύναμις* y *ένέργεια*. También remite a El *Sofista* de Platón.

<sup>29</sup> El planteamiento de Riezler tiende a su vez a ofrecer a pensar la imbricación de las dos preguntas, de las que se afirma, tendrían la misma respuesta.

<sup>30</sup> Gadamer, H.-G., “Parmenide nell’interpretazione di Kurt Riezler”, *Scritti su Parmenide* (Filema, 2002), pp. 7-13. Así como Riezler, Karl, *Parmenides* (Klostermann, 2017), p. 76.

<sup>31</sup> Se admite que el *pathos* del Poema (*Pathos* sienes *Kündens*) se orienta contra la división-separación (*Trennen*) que se expone allí como *Ursprung des Irrtums*, origen del error asociado a la vía de *δόξα*. La verdad sin embargo responde a la unidad del ser, que se dice como indivisible a través de la extrema simplicidad (*Einfachheit*, nada que ver con algo “primitivo”) de la respuesta de Parménides. Riezler, K., “Zur Geschichte der Seinsfrage”, *Parmenides*, pp. 73-74.

que a la Presencia pertenece la Ausencia, que la Ausencia comparece y se hace presente al *voeĩv*. Instado el mortal a esta experiencia de reconocimiento de los caminos, Riezler contempla cómo la “opinión” acontece hacia la “verdad” y cómo la “verdad” acontece hacia la “opinión” a lo largo del Poema; ello es posible pues la verdad, por así decir, ya es híbrida, lo uno no se contrapone dicotómicamente (es decir, “lógicamente”) a lo múltiple, del mismo modo que en la “ontología antigua” —el término es de Heidegger en *Sein und Zeit*— *ser* y *devenir* no se contraponen dicotómicamente, sino que hay que pensar su unidad<sup>32</sup>. Ésta en el Poema viene dicha en torno al ser, el camino de *ἀλήθεια*, que Riezler problematiza junto a la presencia de *δόξα*. Antes de demorarnos en cómo Riezler hibrida ser y devenir, *ἀλήθεια* y *δόξα*, sin pretender perder sus diferencias, mostremos algunas implicaciones que por de pronto se pretenderían poner en movimiento en sus planteamientos<sup>33</sup>.

Se afirma y defiende que el ser (del ente) dicho como *ἕόν* en el Poema (especialmente en los abundantes usos del fr. VIII) no supone un rígido Uno contrapuesto a la fluidez caduca de lo múltiple. Riezler ya hace gala del *dichtum henológico* que conduce las exégesis de Heidegger marcadamente en los seminarios sobre el *Parménides* de Platón<sup>34</sup>: en Grecia lo Uno es ya múltiple pues la multiplicidad es unitaria. Abriéndose más a los “presocráticos”, en los Milesios, Parménides y Heráclito, encontraríamos la misma intuición fundamental de una *unidad de la diferencia*<sup>35</sup> por la que el Uno se dice, al menos, como *uno, simplicidad y singularidad-unicidad* (*Eines, Einfaches, Einziges*)<sup>36</sup>, mientras que lo plural de ningún modo representa las “partes” múltiples de un TODO. El ser, en la medida en que “es”, es *ser de los entes* pero la correlación no es *ἕν-ὄν* y *πολλά-ὄντα* pues lo singular

<sup>32</sup> Al respecto *Introducción a la Metafísica*, Buenos aires, 1972, pp. 133-153. Traducción de Emilio Estiú.

<sup>33</sup> Utilizamos el término “hibridación” (y palabras afines) para mentar la inclinación de Riezler a platonizar, tal vez muy a pesar suyo, el Poema de Parménides, tal y como muestra su singular orientación henológica. En este sentido, hibridando lo uno/múltiple, caería en una cierta desmesura (ὄβρις). Pero buscamos también con estos términos lejanas resonancias a la vida política de Riezler, activa y militante, que desemboca en su vocación filosófica y su rechazo a las políticas nacionalsocialistas que imponían la exclusión (con base biológica-racial). Gadamer nos informa del camino de Riezler hacia su publicación de Parmenides: Riezler dedica sus años juveniles a la política, y termina optando por un puesto administrativo, de donde .....

<sup>34</sup> Nos referimos a los seminarios sobre el Parmenides de Platón llevado a cabo en Friburgo en 1932 y recogido en el tomo 83 de las obras completas (GA, Band 83, editado por Mark Michalski). Como estudiaremos, Heidegger ya mantiene esta comprensión henológica de Grecia en general en el Curso sobre *El Sofista* (1924), si bien ella se resignificará profundamente a través del cuestionamiento por el carácter poemático de *ἀλήθεια* así como los diversos modos en que se dice el decir (*λόγος*). Riezler se cuestiona por lo unitario de lo plural y lo plural de lo unitario en los “presocráticos” retrotrayéndose (en la Introducción a su *Parmenides*) a la verdad en Homero como *Gefüge* de la pluralidad, noción con la que Heidegger piensa el *vómoς* (*Satzung*) de la *πόλις*. *Ibid.*, Riezler, Kurt, *Parmenides*, p. 14; así como especialmente Heidegger, Martin, *Einführung in der Metaphysik*, GA, Band 40, pp. 139-140 (en castellano recomendamos traducción de Emilio Estiú en ed. Nova, Buenos Aires, 1972, pp. 168-169).

<sup>35</sup> Así afirma Gadamer en uno de sus estudios sobre Riezler. *Ibid.*, Gadamer, H.-G., “Parmenides nell’interpretazione di Kurt Riezler”, *Scritti su Parmenide*, pp. 9-10.

<sup>36</sup> *Ibid.*, Riezler, Kurt, *Parmenides*, p. 11. Solamente algunos de los seis sentidos en que Heidegger asume el Uno con el Poema de Parménides en el Curso del semestre de verano de 1932.

no se opone a lo plural. Si la cuestión por la que preguntarse es el ser *del* ente, el ser no es un “universal” que englobara a la multiplicidad de los entes<sup>37</sup>.

Este corte marcadamente henológico de la lectura de Parménides surge sin embargo de una suerte de *fenomenología* de la *φύσις* que se encuentra en el trazado de una *Geschichte der Seinsfrage*, perspectiva con la que aquella intuición de lo uno y lo múltiple (*unidad de la diferencia*) de los filósofos “presocráticos” no permite, como ya se dijo, una lectura vehiculada por contenidos de escuela<sup>38</sup>.

Aquello que, de algún modo podría atravesar a Tales, Anaximandro, Parménides, Heráclito... y llegar hasta Aristóteles (y Platón), es la *unidad de la diferencia* que ya cabe rastrear en la *φύσις* de los “fisiólogos”<sup>39</sup>. Los *ἀρχαί* de “los fisiólogos” muestran *cualidades*, no elementos, atributos o cualidades de una cosa, sino *Erscheinungen* o *Wesenheiten* irreductibles (ontológicamente, a las cosas<sup>40</sup>). Por ejemplo, en Tales, el agua muestra la unidad de lo singular, individuado y único (*Eines al Einziges*), diremos con Heidegger, la unidad de lo mejor, de lo completamente acabado y pleno, sin carencia<sup>41</sup>, su ser, si bien este *carácter unitario* del agua dice precisamente que el Uno se declina de otro modo en Anaximandro —el *ἄπειρον* es más bien uno como — o Parménides, así como que, por otro lado, todavía en Tales, la unidad implicaría el problema hermenéutico del *reconocimiento* (*erkennen*) de la diferencia de lo múltiple de lo uno como aparece el agua —pues el agua se muestra como atmósfera-circundante, nube-distante, líquido que hiende la tierra y agua que es vida— respecto a la unidad, problema serio que atañe a la imposibilidad de tomar lo uno/múltiple como una dicotomía que correspondiera a que lo múltiple fuera (mera) apariencia o manifestación —de nuevo, multiplicidad “objetual”, diría Riezler— de lo uno.

<sup>37</sup> Riezler, *Parmenides*, pp. 12-13.

<sup>38</sup> Considera Riezler que Zenón afronta sus paradojas partiendo de Parménides, pero ya en términos (espacial-temporalmente) “objetuales”. Heidegger nunca estaría de acuerdo con ello (nos referimos puntualmente al Curso de 1926, Conceptos fundamentales de la filosofía antigua), sino que asumirá que Zenón, bajo una suerte de “reducción al absurdo” —cuestionamiento “erístico”, dice Riezler— de algunos asuntos del Poema, especialmente la cuestión del ser como “continuo” indivisible (con el fr. VIII), puede dar un “paso más allá” y llegar —situación nunca de partida— a mostrar la imposibilidad de que un “continuo” i-limitado por división sea in-divisible. Riezler lo podría aceptar pero insistiría en que el punto de partida de Zenón es la respuesta de Parménides y ello le situaría ya en otra pregunta, en otra problemática, que ya sería completamente irreconocible en Meliso de Samos. Riezler, K., “Zur Geschichte der Seinsfrage”, *Parmenides* (Vittorio Klostermann, 2017), pp. 80-82.

<sup>39</sup> Riezler, muy en la línea de Heidegger en la esfera de Sein und Zeit, asume la interpretación aristotélica de los “fisiólogos” en el libro Alfa de la Metafísica. Ellos se incardiarían en la investigación en torno al *ἀρχή* perteneciente a la *φύσις*, pensado como “poder” o “fuerza imperante”, es decir, *Bewegung* —no movimiento sino actividad— en el sentido del pasaje desde *δύναμις* hacia *ἐνέργεια*. (ibíd, pp. 8-9).

<sup>40</sup> Las cualidades o potencias (*Mächte*) son potencias de las cosas, pero no se confunden con ellas, por así decir, manifiestan un estatuto ontológico no de cosa sino de ser, de ser de la cosa. Esta distinción de su carácter, pensada en el Poema, mostraría la tendencia “platonizante” de la lectura de Riezler, en Gadamer, H.-G., “Ancora sull’interpretazione di Riezler”, *Scritti su Parmenides*, (Filema, 2002), pp. 44-46.

<sup>41</sup> Dimensión ya no únicamente “henológica” sino “modal” que Riezler solapa con la divisibilidad/in-divisibilidad del uno.

El modo en que Riezler intenta reconocer la *unidad de la diferencia* propia del Poema de Parménides pasa por mostrar cómo allí donde se dice solamente *ἀλήθεια*, es decir, el ser, ello no aísla por otra parte a *δόξα* —no se trata de mundo separados—, sino que implica que *δόξα* llegue a ser o devenga “verdad”, el ser<sup>42</sup>. Lo Uno, como ser, en estos sentidos, supone un *plegamiento*, *Faltung*, donde emerge el *llegar a ser*<sup>43</sup> en el doble sentido de, a) que en el devenir-lectura del Poema, *ἀλήθεια* conduzca a *δόξα*, y, b) en el que el ser como unidad sea *unidad de una ensambladura* de aquellas cualidades (*Einheit eines Gefüges von Mächten*)<sup>44</sup>. Esta *Gefüge* nombra pues a lo indivisible de la unidad de lo plural de las cualidades, como “entre” del manifestarse la ausencia como ausencia en la presencia, “entre” el día y la noche”, luz y oscuridad<sup>45</sup>, así como el *Übergang*, puente o pasaje, entre ser-uno-verdad y opinión-pluralidad.

Vamos a estudiar con Heidegger en el *Apartado primero* la cuestión de los sentidos de la cópula —y en general de los verbos del ser en el Poema de Parménides— cuando el ser se dice como un *pliegue*, *ἔόν* (participio de *ἔμμεναι*, infinitivo arcaico del mismo verbo ser cuyo infinitivo clásico es *εἶναι*, cuyo participio presente es *ὄν*), cuya *ambigüedad esencial* atraviesa el Poema y a su modo concierne al plural (*ἔόντα*) también<sup>46</sup>, ambigüedad(es) no de carácter semántico, sino que exigen ser leídas desde *una amplitud de mirada* (no excluyente) entre un singular y un plural nunca meramente numerales<sup>47</sup>. Para Riezler *mirar* (*erschauen*; percibir, *vernehmen*, dice Heidegger<sup>48</sup>) es la acción principal del *voεῖν* que entiende un *intervalo* de ausencia-presencia (con el fr. IV) unitario, donde la presencia y la ausencia son uno y lo mismo, presencia-ausencia, pero en cuanto precisamente, decimos nosotros con Heidegger, la presencia-ausencia se dice de lo plural (del *ἔόντα* y no del *ἔόν*). Riezler en efecto piensa el intervalo indivisible de presencia-ausencia que entiende el *voεῖν* como un *plegamiento*, *Faltung*, que implícitamente afirma la *plenitud del ser de cada cosa* (que tautológicamente “es”) atendiendo a que resulta una *Gefüge* aquello a donde se ensamblan la multiplicidad de cosas sin tornarse en “partes” (es decir, sin perder la declinación de su no-divisibilidad: cada cosa es irreductible). Ahora bien, si el plegamiento del ser —asumido como el mismo que el plegamiento del uno y aquel del *λόγος*

<sup>42</sup> Notamos pues cómo en la hibridación, la “apariencia” llega a ser “verdad” pues la “verdad” ya es, ante todo, asumida como una “verdad” para nada rígida, totalizante o una numeralmente.

<sup>43</sup> Riezler, *Parmenides.*, pp. 78-79.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>45</sup> No sería pues indivisible el día, la noche, algo así como abstraídos el uno del otro, sino el “entre” uno y otro.

<sup>46</sup> Riezler la nombra como *Zweideutigkeit*, en principio propias e independientes del singular y el plural.

<sup>47</sup> *Ibid.*, Riezler, Kurt, *Parmenides*, pp. 45-46.

<sup>48</sup> Si bien como iremos notando el Heidegger de “Moirá” y el Curso *Was heisst Denken?* (el artículo del mismo nombre también), es decir, allí donde se piensa la necesidad de decir-pensar, *voεῖν-λέγειν* que (con el fr. VI) *ἔόν ἔμμεναι*, se decantará por nombrar el pensar como *in-der-Acht-nehmen*.

mismo<sup>49</sup>— ha de ser in-divisible, no puede pensarse, al modo de Riezler<sup>50</sup>, como un *Miteinandersein* de unidad y alteridad. Este *Faltung*, al que Gilles Deleuze hace mención en su texto en torno a *Leibniz y el barroco*<sup>51</sup>, dice el plegamiento de una multiplicidad irreductible de cosas (en cuanto cada cosa “es”) y el ser como unidad de una *Gefüge* de fuerzas o poderes, *Mächten* (recordemos la cuestión de la *φύσις*); si bien el *plegamiento* como “y” de un lado y otro ha de plegarse *por sí* como modo de afectar a los plegamientos respectivos<sup>52</sup>. A propósito de la diferencia-topológica de la “aritmética” y la “geometría” en las *matemáticas antiguas* (con *Física* de Aristóteles) Heidegger pensará también la *Faltung* de dos registros diversos de indivisibilidad y habremos de dejar abierta la cuestión de qué tiene que ver este *Faltung* con el pliegue, *Zwiefalt*, que Heidegger piensa más tarde en el Poema.

De regreso a Riezler, Gadamer subraya que la comprensión de la cualidad-potencia (*Mächte*) propia de Riezler pertenece al mundo de la *apariencia* y no a la vía de *ἀλήθεια*, ni al ser como *έόν*<sup>53</sup>. Todavía más, el planteamiento supondría no comprender la mismidad de *νοεῖν* y *εἶναι*; tampoco los propios *σήματα* del ser, en cuanto se dicen en la vía de la verdad (incluso allí donde “ya solo un camino queda”), pues, tal vez, ante todo, afirmaríase en este sentido Heidegger, Riezler admite y no admite la irreductibilidad (respecto al camino de la verdad y al camino de la apariencia) del no-camino del no-ser, que no es<sup>54</sup>. Lo cual supone violar el mandato de la diosa a asumir que el no-camino del no-ser *necesariamente no es*. Si al respecto los v. 12-14 del fr. VIII, allí donde solamente un camino queda, serían suficientes para marcar tajantemente cómo el surgir y el declinar no tienen nada que hacer con el ser, Riezler, al modo de Nietzsche, admite que —en un planteamiento afín a los desarrollos de *El Sofista* y *Parménides* de Platón<sup>55</sup>— “el surgir (o llegar a ser, *γίγνεσθαι*: v. 13) no surge (o llega a ser)” ni el “declinar (o morir, *ὀλλυσθαι*: v. 14) declina (o muere)”, sino que uno y otro muestran el mismo carácter, así, del ser. Por otro lado, el llegar a ser o devenir que Riezler pretende cruzar con el ser, tiene como telón de fondo el surgir, brotar o salir a la luz de *φύσις*, un modo de decir ser-presencia en Grecia que justificaría el esfuerzo de *contra-efectuación exegetica* de Riezler. Asumimos, pues, que la crítica de Gadamer a la lectura “modernizante” —en el sentido de “platónica” sin Platón, al modo de

<sup>49</sup> *Ibid.*, Riezler, Kurt, *Parmenides*, p. 78.

<sup>50</sup> Por ejemplo en Riezler, Kurt, *Parmenides*, pp. 75-76.

<sup>51</sup> Deleuze, G., *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós, Barcelona, 1989, p. 45. Asume Deleuze con André Scala que no la *Faltung* de Riezler, sino el *Zwiefalt* de Heidegger, es el pliegue propiamente griego. Al respecto, Scala, André, “Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger” en Friedman&Seppi (eds.). *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, Turia, Berlín, 2017.

<sup>52</sup> Riezler, *Parmenides.*, p. 81.

<sup>53</sup> Gadamer, *Scritti su Parmenides*, p. 13 y ss.

<sup>54</sup> No puede no admitirse que el no-ser no es y, a la vez, se afirma de él que es el *ἐναντίον* (opuesto, contrario) del ser, razón por la cual precisamente el ser, por tener como contrario al no-ser, no tendría contrario alguno. Riezler, K., “Interpretation”, p. 58.

<sup>55</sup> *Ibid.*, Gadamer, H.-G., “Ancora sull’interpretazione di Riezler”, *Scritti su Parmenides*, p. 48. Gadamer remite a Riezler, K., pp. 58-71. En el Apartado primero, a propósito del Curso *Platon: Sophistes* de Heidegger, estudiaremos este planteamiento de los “géneros mayores”.



Nietzsche— del Poema entiende bien la operación hermenéutica de Riezler, aquella contraefectuación a una dicotomía de mundos no-griega para llegar a la hibridación de la sí separación de los dos mundos (pretendidamente griega), si bien, interpretamos, más que una lectura “moderna” se trataría de una lectura aberradamente “postmoderna”, como todavía más anticipadamente sería la del Nietzsche heraclíteo<sup>56</sup>, cuya heredad el filósofo francés Gilles Deleuze virtualizaría, en el caso de Riezler, sutilmente en su obra en torno al pliegue<sup>57</sup>. Y no obstante la palabra que marca lo que venimos nombrando como la hibridación de *verdad y apariencia* que Riezler pretende operar, es *Zusammengehörigkeit*<sup>58</sup>, término de abundantes sentidos que Heidegger presenta como el nexo-disyunción de pensar y ser, *τὸ αὐτὸ*, una *palabra enigma*. Aquello que en general *Riezler* denota aquí con la perífrasis “gehören zusammen”, es asumido por Heidegger en “Moira” como *reserva del pliegue*.

Por ello, tal vez, Riezler incurre en algunos olvidos para nada arbitrarios. Sorprende que Riezler, que retrotrae el cuestionamiento por el *Dasein* griego a Homero, que reconoce la sencilla multiplicidad de cosas que pone en juego el *epos*, lo irreductible de cada cosa-individuación-singularidad (*einziges*) en el *κόσμος* homérico de hombres y dioses, no deje relucir la simplicidad del carácter divino y sagrado de cada cosa. Los dioses homéricos, a su vez, suponen en Riezler una *cualidad* del *Menschendasein*, cuyas *Möchte* se ordenaban en la *Gefüge*<sup>59</sup>. El *Menschendasein* atraviesa la *φύσις*, y marca a su vez la unidad-alteridad de dioses y hombres. El ser-dios del dios, su diferencial estatuto ontológico respecto al ser-hombre del hombre —de nuevo Heráclito—, se solapa a aquello que el dios “es” (en cuanto pertenece al *Dasein* homérico) a diferencia de aquello que el mortal “es” (en cuanto a su modo pertenece al *Dasein* también). Esta simplicidad de la *Gefüge*, lejos de ser una reducción respecto, por ejemplo, a Heráclito, supondría la estricta distinción de aquel *sentido originario de la filosofía más*

<sup>56</sup> En este sentido Riezler seguiría la orientación nietzscheana de afirmar el devenir, el llegar a ser de las “apariencias” como “algo” consistente, con entidad y ser, y no mera fantasmagoría, mera ficción o ilusión. Así interpretamos a Gadamer en el epílogo al Parménides de Riezler. Gadamer, H.-G. “Nachwort” en Riezler, K., *Parmenides*, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017), pp. 98-99.

<sup>57</sup> A Nietzsche Deleuze sí dedica varias obras entre las que destaca *Nietzsche y la filosofía* en editorial Anagrama. En torno a los límites, alcance y posibilidad de la filosofía “postmoderna” como interprete de Nietzsche y los “presocráticos” son especialmente útiles los trabajos de Oñate, Teresa: “Las fuentes (ocultas) del deseo en Gilles Deleuze. Ventajas de los márgenes”. *Estética y nihilismo (Hermenéuticas contra la violencia II)*. Dykinson. Madrid. 2018, p. 189-212; así como Ibíd., Oñate, Teresa, “Misterio sagrado: la medida (metron) y el límite (peras). Apuntes hermenéuticos a partir del efecto Heidegger”, *Estética y nihilismo (Hermenéuticas contra la violencia II)*, pp. 325-352; y Oñate, Teresa, “Cuerpo-Mente-Mente-Cuerpo en la Filosofía de Gilles Deleuze”, *Materiales de ontología estética y hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*. Dykinson. Madrid. 2009, pp. 373-402. Específicamente en torno al lugar de Deleuze en la filosofía “postmoderna” también el trabajo de Nuñez, Amanda, Deleuze, *Una estética del espacio para una ontología menor*, Arena libros, Madrid, 2019.

<sup>58</sup> Exactamente al inicio de la Interpretation de su propia traducción del Poema dice Riezler que: “Die Göttin der Wahrheit zeigt, wie aus der Wahrheit das Scheinende geltend werden und alles und jedes durchdringen mutet (I 32); sie lehrt den Schein als Schein aufzulösen und in seiner Mitte selbst die Wahrheit zu schauen, die da alles lenket (XII 3). Wahrheit und Schein gehören zusammen.” Nótese además que la diosa del Poema para Riezler, al contrario de Heidegger, sí es diosa “de” la verdad y no diosa-verdad. Riezler, K., “Interpretation”, *Parmenides* (Vittorio Klostermann, 2017), p. 40

<sup>59</sup> Riezler, *Parmenides*, pp. 14-19.

*antigua* —por el que se preguntaba en el Poema— y el *epos homérico*. Uno y otro, podría decir Heidegger, pertenecen a la misma problemática del estatuto ontológico y alteridad de mortales e inmortales. Parménides —así como Heráclito— surgirían en el nexos o “entre” de *mito* y *logos*; Homero pertenecería a un sentido del *mito* que pendería del cuestionamiento por el *Dasein* griego (ya griego).

Por otro lado, el Poema dice —como Heidegger insiste en “Moira”— que todavía “por encima” de mortales e inmortales (o simplemente de todo aquello que “es”) cabe el *pliegue de la presencia de lo presente*, *Moira* ata al *ἔόν* (con el fr. VIII). Este matiz distancia la *Zusammengehörigkeit* —palabra henológico-modal en la que profundiza Heidegger— de mortales e inmortales despejando su estatuto ontológico, no confundiendo en ningún caso el ser-mortal del mortal y el ser-hombre del hombre (aunque, con Heráclito, sean lo mismo). Tampoco en sus traducciones del Poema Riezler puede detenerse en la instancia problemática que supone la *Moira*, tomada en general como una divinidad arcaica entre otras<sup>60</sup>.

El mismo camino de Heidegger fue lento en la profundización de la comprensión clásica-arcaica del Poema que pone en juego (con variaciones) los lenguajes del *epos* en el *Poema*. En este sentido hemos de subrayar la interlocución de Heidegger con Wolfgang Schadenwalt. De él cuenta Gadamer la estrecha relación que tuvo con Heidegger en los entornos del *período del Rectorado*<sup>61</sup>. Él nos muestra la “alta filología” con la que Heidegger puede llegar a tener comunicación<sup>62</sup>. Muy provocativamente, en el sentido en que Heidegger afirma en “¿qué significa pensar?” que la *ciencia no piensa*, los resultados de esa “alta filología” sí son reapropiables por el pensar, pues su orientación no toma meramente desde el cálculo técnico el horizonte histórico-comprensivo griego. Por ello su tratamiento

<sup>60</sup> Y no obstante es evidente que tras el estudio de Parménides Riezler profundiza en el *epos* homérico. Su siguiente trabajo publicado es *Traktat vom Schönen. Zur Ontologie der Kunst* (1935) donde problematiza los límites de la “verdad” y la “belleza” en Homero. Publica a continuación en torno al “símil” en Homero “Das homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie”, *Antike*, 1, 1936.

<sup>61</sup> La relación de Heidegger y Schadenwaldt toca lo “político” que, como tal, es asunto que se escapa a nuestra investigación. Como cualquiera mínimamente enterado en esos asuntos sabe, Schadenwaldt es el Decano de la Universidad de Friburgo en el periodo en el que Heidegger acepta ser Rector de la Universidad. Gadamer nos dice que traban una estrecha amistad. Gadamer, XXX. Schadenwalt abandona su cargo casi a la vez que Heidegger el suyo como Rector. Podría inferirse que Schadenwaldt y Heidegger compartían el mismo proyecto de “universidad” que supone la participación de Heidegger en el Rectorado. De cuál sea este proyecto no podemos ocuparnos aquí. Es relevante únicamente a esta investigación la interlocución de Heidegger con los trabajos de Schadenwaldt en torno a Grecia.

<sup>62</sup> En esta línea estaría Hermann Fränkel, citado por Heidegger a propósito de su estudio en torno al verbo “*οἶδα*” en Jenófanes. A propósito de la aclaración del sentido del saber (un saber por haber visto) del “*εἰδῶτα φῶτα*” del Proemio del Poema de Parménides como un “*Bescheidwissen*” (un saber que da noticia, en el contexto del camino del Proemio, de la llegada y el destino supuestos como perfectamente dados mas solamente estando el sabio en el presente de cada cosa del camino), Heidegger cita en el Curso *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* el artículo de Fränkel: *Xenophanesstudien*. *Hermes. Zeitschrift für classische Philologie*. Band 60, 1925. En Heidegger, GA, Band 35, p. 108. Nos resulta de mayor interés el trabajo posterior (1951) de Fränkel: *Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums*. (C H Beck, Munich, 1962).

tampoco desemboca en una suerte de “literatura”<sup>63</sup>, cuestión que Heidegger subraya explícitamente de Walter F. Otto y su texto *Die Götter Griechenlands*<sup>64</sup>. En el Curso del semestre de invierno de 1934-35 dedicado a los poemas “Germanien” y “Der Rhein” de Hölderlin, Heidegger, a propósito de la indicación a Dionisos en los versos 43-55 de “Wien wenn am Feiertag...”, se detiene en su carácter de semidiós (Hijo de una mortal, Semele, y de Zeus). Allí se menta el texto de Otto, *Dionisos*<sup>65</sup>. Heidegger considera que la *máscara*, símbolo de Dionisos estudiado ampliamente por Otto, señala al peculiar entrelazamiento que en el semidiós llamado “κισσοφόρος” (“portador de la hiedra”) por Píndaro (Olímpica II) tiene lugar entre el “Sí de la más agreste e inagotable vida” y el “No de la más temida muerte, aniquilación”<sup>66</sup>. Con el lugar de Dionisos que canta Hölderlin, Heidegger intenta pensar la labor del poeta hölderliniano entre Grecia y la “modernidad”. En la palabra de Hölderlin (“Pan y vino”, v. 139-148) Dionisos reúne “al día con la noche”, y “trae la huella de los dioses huidos a los sin dioses”. Tal es su carácter de semi-dios, entre mortales e inmortales. Si en Grecia ser significa *Anwesenheit*<sup>67</sup>, Presencialidad, este semidiós ausente, despliega presencia. En este sentido el símbolo de su *ausencia presenciante*<sup>68</sup> es la máscara. Otto subraya que la máscara es la perfecta indicación del

<sup>63</sup> La correspondencia entre Schadewaldt y Heidegger se encuentra organizada en el volumen BA II.3 de las *Martin Heidegger Briefausgabe (BA)*, según la ordenación de los editores Alfred Denker y Holger Zaborowski. Hasta donde sabemos Heidegger no ordenó ni preparó esta correspondencia para ser publicada. No hemos podido acceder a BA II.3 pues el volumen está en preparación, todavía no publicado. En aquel volumen se encuentra igualmente la correspondencia de Heidegger con G. W. Otto. Por otro lado, deseamos destacar entre la obra de Schadewaldt, además de sus traducciones de Homero y Sófocles, dos hitos: *Die griechische Tragödie*. Tübinger Vorlesung, Band 4, (Suhrkamp) y *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Tübinger Vorlesung, Band 1, (Suhrkamp). En especial estas últimas lecciones, de lleno en la problematización de la separación de *Dichtung y Philosophie* en Grecia, muestran la interlocución con Heidegger en torno al significado de ἀλήθεια como “Unverborgenheit” (pp. 195 y ss.) y de φύσις, si κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123), que ama esconderse (con “verstecken” y no “verbergen”).

<sup>64</sup> Tenemos traducción al castellano en Siruela: Otto, W. F., *Los dioses griegos*, (Siruela, Madrid, 2003). Dice Heidegger de Otro en el Curso *Parménides*, en torno al cuestionamiento por la esencia de los dioses griegos, que “El camino a esos dioses, a pesar de su lejanía, conduce ciertamente a través de la palabra. Pero esta palabra no puede ser “literatura”. (Los especialistas saben, por supuesto, que el bello libro de W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, no pertenece a esta literatura; pero también aquí falta aún el paso al dominio de la ἀλήθεια). Heidegger, Martin, *Parménides*, (Akal, Madrid, 2005) p. 158; así como Heidegger, Martin, GA, Band 54, p. 181.

<sup>65</sup> El texto está publicado como: *Dionysos. Mythos und Kultus*. (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1960). Tenemos traducción al castellano: *Dioniso. Mito y culto*. (Siruela, Madrid, 2006). Del texto de Otto dice Heidegger: “El mito y el culto de Dionisos han sido expuestos por Walter F. Otto, en su bello y valioso libro *Dionisos*, 1933. Otto también ha recogido en su libro (pp. 55 y ss.) —si bien sin rozar el contexto decisivamente metafísico— la exégesis del ser-máscara de Dionisos que yo le escuchara, con ocasión de su conferencia sobre Dionisos, hace algunos años.”, Heidegger, Martin. *Los himnos “Germania” y el “Rin”*, (Biblos, Buenos Aires, 2010) p. 172. Traducción de Ana Carolina Merino Riofrío del texto de GA, Band 39, editado por Susanne Ziegler, 1980, p. 190 (se cita tercera edición).

<sup>66</sup> *Ibíd.*, Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y el “Rin”*, p. 170-171.

<sup>67</sup> Terminación en “-heit” que significa una substantivación más dura a la que dice la Presencia de *Anwesen* con la que el Heidegger posterior intenta pensar el ser en Grecia.

<sup>68</sup> En el sentido de *presencia ausente* también. Dice Heidegger: “Anwesend west dieser Halbgott ab, und abwesend west er an. Das Sinnbild des anwesenden Abwesenden und des abwesenden Anwesenden ist die Maske.”, *Ibíd.*, Heidegger, GA, Band 39, pp. 189-190.

“complejo enigma de su ambigüedad” constitutiva, inherente a Dionisos. La máscara ni puede explicarse mediante una *causalidad mágica*—recurso habitual en las explicaciones “modernas”— ni representa el ocultamiento de alguien tras ella. Manifiesta la violencia de su aparición, a él como “el que llega, el dios de la epifanía”, mucho más “subyugadora que todo otro dios”, así como lo “inopinado de su desaparición”<sup>69</sup>.

\* \* \* \*

En la investigación que pretende recoger este escrito hemos mantenido un *faktum* cuya posición afecta, por un lado, a la pretensión de presentar una “tesis”, esto es, aportar nuestro (mayor o menor) granito de arena a la estructura del conocimiento que ampara la situación hermenéutica de un intervalo marcado por dos interpretandos, Heidegger/Parménides, di-simétricos, tanto entre sí como cada uno en sus articulaciones con otros, desde el punto de vista de las interpretaciones que vehiculan nuestra investigación. En pertinente consecuencia, por el otro lado, la posición del *faktum* nos afecta a nosotros, al nosotros que habla, dice, piensa y escribe en la inmanencia de un aquí y ahora para nada planos pues el *faktum* mismo, por fin, manifiesta simplemente: cuestionar, cuestionamiento, cuestión, es decir, pensar. El cuestionamiento en que consiste el *faktum* otorga una consistencia peculiar a su posición misma. Habremos pues de cuestionarnos ya por *el cuestionamiento de los lugares* (del ser) y *los lugares del cuestionamiento*. Además aquí y no en otro lugar de la tesis. Pero todavía algo más, pues la afectación de la posición del *faktum* de nuestra investigación en el nosotros que aquí dice, exigiría la pregunta por el nosotros, por lo más esencial, grave e infraleve de lo nuestro, por nuestros lugares o por el lugar de nuestra ubicación... ¿actual?

Heidegger no rehúsa hablar de *épocas del ser*. Del mismo modo que yendo hacia las cosas mismas, la *ἐποχή* fenomenológica asume o reconoce la irreductibilidad, es decir, la diferencia y pluralidad de los ámbitos retenidos en suspensión; las épocas históricas en que históricamente el ser se da no pueden unas a otras reducirse pues el ser no se da o dona, constituyendo, haciendo o creando el mundo o la época. Lejos de un UNO, por tanto, TODO, englobador de los entes, el darse epocal del ser es la donación lingüístico-hermenéutica de su propio sentido y comprensión otorgada como saber (*Wissen*) diferencial de la época caracterizada en su posibilidad y necesidad por el modo de cuestionar, vale

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, Otto, *Dionisos*, pp. 63-70. Es el propio Dionisos el que se aparece en la máscara, no tras ella, ni como imitación u ocultación de una imagen originaria. Otto reconoce la dificultad del hombre “moderno” para comprender este punto, considera, debido a que Dionisos pertenece a un “mundo encantado”, asunto de resonancia pseudo-románticas que Heidegger no compartiría.

decir, pensar filosóficamente<sup>70</sup>. Tal es la tarea de la filosofía, siempre in-actual<sup>71</sup> y profundamente inmanente.

Pues si la profunda asunción heideggeriana del loco-extemporáneo que grita a sus contemporáneos la muerte del Dios judeo-platónico, nos invita a pensar en una retorsión topológica el lugar que ocupaba el dios cristiano en el escenario de una época “moderna” para la que, al decir de Hölderlin, los dioses han huido y todavía no han venido; el pensar del ser que pretende (extraordinariamente, en el límite de su propia tarea) pensar el ser mismo ya no puede pensar los dioses en términos de “transcendencia”<sup>72</sup>, esto es, como “formas” o meras “figuras” de los dioses de presencia en un “más allá” irresoluble en términos de límite-ser-pensar, pero tampoco entonces en términos de una “inmanencia” contrapuesta a aquella ya declarada imposible “transcendencia”. La extraña inmanencia que no obstante reclamamos al pensar clama por un por-venir propio de aquello que estrictamente tiene el carácter ontológico de una *venida* (de por-venir), muy diverso al posicionamiento del entendimiento con lo concreto/abstracto de lo presente<sup>73</sup> inteligido, porque aquello que nosotros deseamos pensar tiene que ver con el juego de una de-cisión (*Ent-scheidung*) por pensar en la escucha (en el saber-escuchar) a aquello que acontece —diría Heidegger, el ser mismo— y se da en la interpretación. Pensar y co-responder al ser dice pertenencia (*Zugehörigkeit*) nuestra, de aquellos que cuestionan pensando. ¿Pertenencia a “algo”? Por ser a muchas cosas, pertenencia no al ser mismo en la medida en que no mantenemos con ello relación alguna de indentidad, analogía, semejanza... sino de *mismidad*, palabra enigma cuyo misterio desde el punto de vista del acontecer de sus interpretaciones en el devenir de occidente prevalece inagotable<sup>74</sup>; más bien pertenencia a la apertura (*das Offene*) de la verdad del ser<sup>75</sup>. Pertenencia a la distancia del ser —ni “lejos” ni “cerca”, ni “dentro” ni “fuera”, ni “más allá” ni “más acá”— que Heidegger nombra como lo libre (*das Freie*) también. Se pertenece a lo libre, se co-responde al ser. El

<sup>70</sup> Heidegger, Martin, *Einführung in der Metaphysik*. pp. 11-12. Al que apunta el *Da-sein* histórico de la época: el lugar de la pregunta por el sentido del ser histórico para tal o cual mundo histórico-comprensivo, lugar de indicación de nuestro cuestionamiento diferencial en torno a la época, para nuestra investigación especialmente en torno a cómo se manifiesta en los lenguajes poemáticos del Poema de Parménides de Elea los indicadores entitativos que solemos conocer como “cópula” de acuerdo al sistema verbal del horizonte histórico-comprensivo griego así como a través de sus estratos hermenéuticos transmitidos hacia nuestro pensar, si se piensan, las categorías modales (necesidad, contingencia, accidente).

<sup>71</sup> Idídem.

<sup>72</sup> Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie*, GA, Band 65, editado por Von Hermann, 1989, pp. 23-25.

<sup>73</sup> En los términos de *Sein und Zeit* nos referimos ahora a la presencia *Vorhandenheit*, a la de entrada presencia mostrenca de lo que ya está ahí dado. Con “venida” nos referimos más bien al peculiar estatuto ontológico de aquello que llega o viene, así, otro a lo presente, pero que presentándose se mantiene como ausente, no porque no termine de llegar o no concluya su llegada, posibilidad que lo convertiría en i-limitado, de nuevo, *Vorhandenheit*, sino porque se piensa como otro a lo presente, irreductible presencia-ausencia en cuyo acontecer no se pierde la ausencia. En este sentido la Presencia *Zuhandenheit* delimita eso otro de lo presente.

<sup>74</sup> Heidegger, Martin, “Moira”, *Conferencias y Artículos*, (Del Serbal, Barcelona, 2001), p. 189.

<sup>75</sup> En relación al Poema de Parménides: Heidegger, Martin, *Parménides*, (Akal, Madrid, 2005), pp. 191-210; en las obras completas: GA, Band 54, editado por Manfred S. Frings, 1982, pp. 220-244. Lo desplegaremos en el *apartado segundo*.

silencio nos liga<sup>76</sup>, por eso somos libres. Una decisión a favor del *despejamiento* (*Lichtung*) de la verdad del ser que nos alberga. El “algo”, aquello que tal vez no obstante *hay*, es el cuestionamiento radical por su *haber*; un “algo” tachado, *Ereignis*<sup>77</sup>, el cruce de pensar y ser que interpela al pensar a pensar “un nuevo concepto de finitud”, como Ángel Gabilondo subraya con el “Protocolo de un seminario sobre la conferencia *Tiempo y Ser*”<sup>78</sup>.

Pues de haber algo así como un asunto o hilo que incardinase los *lugares poemáticos del Poema de Parménides en Martin Heidegger* ello sería lo mismo (*τὸ αὐτὸ, dasselbe*) de pensar y ser. Su modo de guiar, cosa extraña, es ser *palabra enigma*, singular palabra a escuchar cuidadosamente por cuanto el único modo de pertenencia al pensar que en ella corresponde al ser es seguir los diversos hilos que los “y” de *lo mismo* es pensar y ser recogen. La *palabra enigma* nos orienta en una *genealogía*<sup>79</sup> que desde la *meditación histórica del ser* podemos seguir mediante los palimpsestos que Heidegger nos ofrece en “Moirá”<sup>80</sup>. La *palabra enigma* indica a aquello más urgente por-pensar (la copertenencia de pensar y ser) y precisamente, por ello, que más atención y cuidado, nos exige. Ello no nos dice que Heidegger no intente de muy diversos modos atender a ella. Todo al contrario. Afirma más bien que lo más distintivo de aquello que podemos llamar pensar, se juega en esa pequeña sentencia que, diciéndolo con la apertura de “Moirá”, es la “invulnerable piedra de toque desde la que se puede ver en qué medida y de qué modo” se alcanza la capacidad (con *Vermögen*) de permanecer en la cercanía a lo que hay que pensar, a aquello que “exhorta al hombre histórico”<sup>81</sup>.

Ningún “más allá” posible al problematizar la extraña inmanencia que exige pensar *el ser* y el *pensar del ser* y sin embargo, a la vez, las épocas del ser son irreductibles. Afirmamos la intraducibilidad de algunos términos, nexos y relaciones esenciales entre épocas. A su vez ello dice que el ser se da históricamente, que las épocas del ser son históricas pues él mismo acontecer del darse de la donación del ser es histórico. La misma superficie de inscripción de los fenómenos entre épocas varía, es histórica e irreductible y, a la vez, encontramos una *proveniencia esenciante* entre épocas, que siendo

<sup>76</sup> Silencio, otro nombre para remitir a la donación epocal del ser como das Ereignis. Por ejemplo en *Die Frage nach der Ding*. Aquello que ata al εὖν en el Poema de Parménides (fr. VIII, v. 40-41) es Moira, Destino, que se sustrae a la misma Presencia del pliegue.

<sup>77</sup> Duque, Félix. “El cofre de la nada”. *Deriva del nihilismo en la modernidad* (Abada, Madrid, 2006), p. 92.

<sup>78</sup> Gabilondo, Ángel. *La vuelta del otro. Diferencia. Identidad. Alteridad* (Trotta, Madrid, 2001), p. 129.

<sup>79</sup> En el sentido en que Foucault interpreta la genealogía en Nietzsche en “Nietzsche, historia, genealogía”.

<sup>80</sup> En Heidegger, Martin, “Moirá”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, 2001, pp. 172-176.

<sup>81</sup> Eustaquio Barjau traduce la sección completa como “La relación entre ser y pensar mueve toda la meditación occidental. Es la invulnerable piedra de toque desde la que se puede ver en qué medida y de qué modo están otorgadas la gracia y la capacidad de llegar a la cercanía de aquello que, como lo que hay que pensar, exhorta al hombre histórico”, del texto alemán “Das Verhältnis von Denken und Sein bewegt alle abendländische Besinnung. Es bleibt der unversehrliche Prüfstein, an dem ersehen werden kann, inwieweit und auf welche Art die Gunst und das Vermögen gewährt sind, in die Nähe zu dem zu gelangen, was sich dem geschichtlichen Menschen als das zu-Denkende zu-spricht. ”. Heidegger, Martin, “Moirá”, *Conferencias y Artículos*, (Del serbal, Segunda edición, Barcelona, 2001), p. 171; *Vorträge und Ausfälle*, GA, Band 7, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000) p. 237.

nada común, afirma su irreductibilidad. El ser mismo se retrae. Él, jamás elemento consumible para el hombre, se sustrae y del ser nada queda a disposición. ¿Cómo? La sustracción del ser mismo congrega una ausencia común entre épocas irreductibles del ser. Máximo ejercicio activo de la retracción a favor de la pluralidad originaria de estatutos ontológicos; la sustracción (del ser) se sustrae a favor de la diferencia entre épocas. *Das Ereignis* y *Ent-eignis*: acontecer a-propiador-des-a-propiador de sí mismo, del ser mismo que se retrae y a-propiador de su donación epocal. *Epifanía del misterio* que no reduce la ausencia del ser en cuanto ausencia sino que muestra el misterio como misterio, el manifestarse del enigma de la inagotabilidad del acontecer del ser<sup>82</sup>. Una ausencia común entre épocas a favor del por-venir, de la apertura a la posibilidad de pensar el ser sin el ente, para pensar hermenéuticamente, ontológicamente entre épocas del ser... condición de posibilidad de la ontología hermenéutica y de cuestionarnos, también, dónde estamos.

Pensando trans-históricamente, por fin pasando de lado ante la perspectiva histórico-historiográfica (*Historie* y no *Geschichte*) que había tomado como fin de todo recorrido histórico la “transcendencia” del Dios cristiano “secularizado”<sup>83</sup>, y cuyo esquema onto-teo-lógico en la vertiente de la vehiculación (espacio-temporal de los fenómenos históricos) había calcado la secularización “moderna” a través de una “Humanidad” sumamente abstracta —que se dejaba abrazar por los ropajes andrajosos de una “libertad” maltratada únicamente por su dueño y señor, el hombre— donde se encarnaría la pseudo-espiritualidad de los “valores” (es decir, valores culturales) únicamente compartibles por lo “universal”<sup>84</sup>, irrestrictamente para todos; podemos respondernos radicalmente ¿cuál es nuestra ubicación histórica?

Sígase la inversión que supone aquí la re-flexión del pensar del ser sobre sus mismas condiciones. El nosotros que cuestiona sólo puede preguntarse por su ubicación histórica si ya está abierto a una alteridad epocal a aquella de la que se parte pero a la que ya no se pertenece pues simplemente en el campo de lo posible de partida la pertenencia y vinculación son nulas. En la perspectiva de la *meditación de la historia del ser*, ya no nos puede pertenecer, ya no podemos estar vinculados a la época que alza la máxima desvinculación por bandera, la época que exige la representación de una bandera caracterizada como la de la máxima ausencia de cuestionamiento, la época del allanamiento del sentido, las trayectorias y direcciones cualitativamente diversas entre el haber de lo que hay, el ser de lo que es, donde ya no encuentra lugares el pensar y el pensar no tiene lugar de mismidad respecto al ser, pues, simplemente, ya no escuchamos sus palabras. Aún todavía al alcance de las andanadas de

<sup>82</sup> Epifanía del misterio es expresión afortunada de la profesora Teresa Oñate véase, por ejemplo, en el texto “Heidegger Hó Skoteinós (el obscuro) (la ontología estética del espacio-tiempo tras la khere del segundo Heidegger)”, *Estética ecológica y filosofía de la historia* (hermenéutica contra la violencia III). (Dykinson, Madrid, 2019), 125-222.

<sup>83</sup> Cifra Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, GA, Band 65, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989) pp. 24-25. Volumen editado por Von Hermann.

<sup>84</sup> Para la cuestión de la conexión del esquema onto-teológico de la secularización de la “modernidad” y el “humanismo” véase Félix Duque en: *Contra el Humanismo, El Cofre de la nada, Habitar la tierra y Residuos de lo sagrado*, todas en Abada editores.

su voz, nuestro olfato auditivo capta ya algo diverso. Una extraña peste a lugar clausurado, a ventanas tamizadas por un interior sin afuera. Mejor el silencio activo. Ya no estamos capacitados para escuchar algo que sólo se nos muestra y manifiesta como problema. Situación problemática. Pensemos.

Pensemos otra vez el fragmento III de Parménides cuyas interpretaciones, dice Heidegger en el frontispicio de “*Moira*”, han marcado las relaciones de pensar y ser en la meditación occidental. Nuestra época ya no puede ser aquella que identifica el ser con el pensar, disolviendo el pensar como una actividad más entre otras, a lo sumo un pasatiempo exquisito para ciertos privilegiados. El pensar ya no meramente es, sino que piensa, cuestiona, matiza, reúne, habita, cuestionando para construir puentes *donde* antes había únicamente grietas abismáticas a punto de desfondarse... tan a punto ya de no representar cosa alguna, que parece imposible haber estado pegados a la masa de lo presente en la totalidad de lo que es, englobados en la sin diferencia de sentido (y contextual-histórica) entre el modo como “es” un pensador, como “es” la mar, como “es” un beso, como “es” una danza común, como “es” el templo, como “es” lo divino y el dios del acontecer inagotable del misterio, como “es” un abrazo que no funde los afectos de dos cuerpos.

Nuestra época ya no puede ser tampoco aquella que soporta la obviedad de las más refinadas (y supuestamente superiores) divisiones disciplinares de la “filosofía” y sus negocios. El dominio de “lo moderno” (la metafísica ciencia-técnica) dice nada; lo que es (lo ente), tomado como objeto, *obiectum* erigido en-frente a la percepción, por ella, con ella como medio de acceso y para ella, es agarrado por una percepción que representando únicamente puede, lo quiera o no, aferrarse a objetos de más o menos diversa índole, pero objetos en efecto. ¡ Pero qué puede querer decirnos la extrema violencia que afirma que ser es lo mismo que ser-representado, que el ser cae bajo el domino de la representación-percepción ! Solamente que el ser es igual al pensar en la medida en que los objetos de la representación soporten una obstancia entre sí, en la composición de un campo competitivo de objetos, por-para erigirse como objeto privilegiado de la representación. Obstancia competitiva entre sí de los objetos presentes/pseudo-presentes como condición de la obstancia de los vencedores de la resistencia competitiva frente al sujeto de la representación. La guerra y la cruz, la tachadura y el palimpsesto. ¿¡ Pero podríamos encontrar mayor violencia, inversión y devastación de la gracia de la sutil diferencia ontológica de la presencia de los presentes respecto a la ausencia de los presentes, respecto a los otros mundos-sintaxis ausentes por-venir que la Sentencia fundacional de aquello que podemos pensar como “filosofía”, la Sentencia de Anaximandro, dice !? Tal vez sí, sin llegar a contemplar ninguna otra parte: ser, vaciado al más general y vago de los conceptos; ser, autoafirmación del pensar que se produce a sí mismo. Hegel. Es que ya ni siquiera la cópula semánticamente vacía nos llena, muestra cosa alguna.

Nosotros deseamos pensar de otro modo. Confiamos el pensar al ser, traicionamos con la más íntima fidelidad la autoseguridad irrestricta del pensar consigo mismo y en consecuencia con lo que hay. Por ello tampoco podemos confiar nuestra tarea a exégesis que neo-platónicamente tomen el *χωρισμός* entre lo sensible y lo no-sensible (supra-sensible) como una *aporía* pues el camino sin salida que a



ella conduce se asienta en la mera aplicación del principio de toda lógica, el principio an-hipotético, el más básico y presente en todo decir “algo”.

Nótese cómo el que haya decir completo, el que el decir de verdad diga, cómo el decir “algo” no exige el principio an-hipotético mientras éste sí supone a aquel. Ya sabemos también que el cuestionamiento por el “*algo*” del decir (que invierte cuestionando el decir “algo”) salta a la pregunta por la esencia, carácter o consistencia de los decires del ser. Por ello no nos mueve ni paraliza el problema, la paradoja ni el callejón sin salida. La lógica no delimita el campo de juego de nuestro decir-pensar. Lo nuestro no es tarea burocrática ni documental. Asumimos las virtualidades que el principio an-hipotético, como “metafísica”, nos ofrece, la suerte de dique y límite con que la lógica misma se postula frente al violento allanamiento inercial y obvio que ella promueve en ausencia de cuestionamiento crítico. Retorsión y salto no son acciones diversas. Lo nuestro es el salto que cuestiona y piensa ante la *aporía*. Saltamos, ligeros, como Zaratustra desea las más altas cumbres de su hogar mientras escucha y recolecta en la vuelta a sus amigos.

Ésa es la gravedad cuestionante que deseamos mostrar en esta “tesis”, eso que tiene que ver con lo “poemático”, ante la cual tampoco el tiempo progresivo lineal homogéneo de la *Historia Universal* (de las tramas de los vencedores) en la que operan únicamente datos positivos sumados por acumulación racional, de nuevo, objetos de manejo científico-técnico, nos afecta. Nuestra época es aquella que puede porque quiere y quiere luego debe escuchar la exhortación, un grito que ya no podemos no oír viniendo de lejos, una llamada que dice en la localización de nuestro pensar que son los lenguajes del ser, allí donde también correspondiendo en la escucha podemos afirmar nuestra condición histórica-epocal en el habitar cuestionante de nuestro pensar.

Ahora bien, si la epocalidad a la que pertenecemos no es un espacio-tiempo determinado de pertenencia al que, por así decir, estuviéramos adscritos estando a nuestras anchas por haber dejado ya atrás del todo la época “moderna”. Del mismo modo, la nuestra —asumimos todavía la de Heidegger— no es una época de preparación para la novedad in-determinada de una futuridad de la que poco o nada nos estaría dado saber. Más bien, la cuestión *epocal* se resuelve a favor de una caracterización de nuestra época como aquella del *tránsito entre épocas*. Aquella época a través de cuya pertenencia —y por la imposibilidad de pertenecer ya a la “modernidad” científico-técnica— no podemos si no cuestionarnos si acaso no estamos ya ubicados en el *espacio abierto entre epocalidades del ser*, espacio temporal y lingüístico caracterizado por ser la época del “entre”, del tránsito “hacia”. Una pertenencia cuya seña de identidad es una escucha a la pluralidad de estratos hermenéuticos que nos constituyen por atender a un silencio preciso, ni determinado ni in-determinado, que deja venir, que interfiere alterando la obstancia del presente a la ausencia del presente, al fin, a la alteridad epocal que ya está viniendo pues el espacio mismo de ese entre se nos aparece como una singular distancia no

“física” ni “real” que nos mide, cuya tersura atmosférica, silente, nos envuelve en la amplia apertura de nuestro “entre”, nuestro contexto mismo a descubrir<sup>85</sup>, a cuestionar.

¿Estamos seguros? Para nada. Por ello lo afirmamos cuestionando. Pues sería propio de nuestra época, como época del tránsito entre epocalidades diferentes, diciéndolo kuhntianamente, que los sistemas de paradigmas de vigencia y valoración, topologías de criterios y coordenadas de vehiculación de los fenómenos (ya sensibles ya inteligibles, materiales-abstractos, conceptuales-categoriales) estén puestas en cuestión, pasando a interrogarse como campos problemáticos no de una única y total “realidad” de partida pues sería la realidad misma y su campo de posibilidad la que se diera y vertiese originariamente en una pluralidad de perspectivas en devenir<sup>86</sup>.

Lo problemático, aquello que se nos presenta ya irremediabilmente como problema es aquello que tiene carácter de unidad y lugar. No quedan *lugares indivisibles* pues todo es, al menos tendencialmente, UNO. Pero ya no es sólo que lo UNO no pueda mantenerse como un TODO colonialista e imperialista que en la meta-forma de la globalización engulla y aplane cualquier diferencia cualitativa bajo la extraña co-imbricación, que Kant en la *Paz Perpetua* anticipara entre la expansión de la paz (se nos inoculara a nosotros) democrática y un mercado que ya en nuestros días y llevado a la suma abstracción del mercado financiero internacional que Marx todavía apenas pudo pensar se exhibe como medio difícilmente prescindible en la consecución de los derechos humanos universales para una Humanidad que nunca fue tan solipsísticamente humanista al clausurar de raíz cualquier brote que posibilitara la apertura a lo otro de sí mismo... *φύσις, λόγος* y lo divino y sagrado plural e indisponible para el mortal. Es más bien que somos radicalmente tajantes con no tolerar cualquier forma de violencia y nos cuestionamos por lo abierto y la apertura, sin interrogarnos por ello, cuestionando las relaciones, los nexos, los lugares de la diferencia-de-ser y de la sustracción (de la presencia (espacio-tiempo) “óptica”). Es nuestro modo de guardar silencio.

Por ello, provocativamente, somos griegos, nuestra mejor posibilidad pasa por esa, tal vez, imposibilidad; nuestra condición epocal nos pide volver a pensar Grecia. Leer con toda la seriedad que los recursos de la filosofía y la filología pueden ofrecernos pero a través del criterio crítico que la *ontología hermenéutica* da. Y por ello del mismo modo en que Heidegger nunca admitió ni afirmó enunciativamente que se estuviera ya en una otra época (del ser) que hubiera sido ya alcanzada y lograda, nosotros, que queremos pensar y cuestionar a Grecia y nosotros, que afirmamos que nuestra condición es hermenéutica, transhistórica y post-positivista, nosotros, muy pudorosamente sólo consideramos posible ir hacia donde nuestro deseo pueda alcanzar. Cuestionando, pensaremos, habitaremos cuestionando una vez más.

---

<sup>85</sup> Cita Oñate, Teresa. “¿Por qué la ontología de la historia es el problema de nuestro tiempo?”, *Estética, Ecológica y Filosofía de la Historia*, III, (Dykinson, Madrid, 2019) p. 314.

<sup>86</sup> Cita Oñate, Teresa, *ibid*, 313.

Un pensante paso atrás. Llamemos provocativamente a nuestra época, con Heidegger, época “moderna” y pongamos entonces en contacto su obligado cuestionamiento con el problema histórico de la comprensión “metafísica” del ser (de la pregunta “¿en qué consiste ser?”).

Hemos aprendido de Heidegger que la “metafísica” en sus desarrollos culminantes, al final de su despliegue en la “modernidad” (culminación de la “metafísica” que Heidegger suele cifrar en Hegel y el idealismo alemán y, en cierto sentido, también en Nietzsche), ya no puede ser superada si del deseo de una posibilidad que ya no reproponga su salvajismo pensamos. Nuestro contacto liminar con la culminación de la metafísica exige más bien un ejercicio de re-torsión y convalecencia (*Verwindung*), una larga salida, por decir así, “desde dentro” retorciendo, que deja venir un “afuera” otro. Ejercitación del cribar, discernir, diferenciar-enlazar, decir, habitar, cantar, festejar, celebrar, poetizar... en definitiva, *ejercicio del pensar del ser*.

En este sentido ya, un diagnóstico de la época “moderna”, además de no permitir tomarla groseramente, exige atender a una alternativa sí vinculante.

Nuestra época es la época de la técnica (más todavía a finales del año 2019 que a principios de los años cincuenta del siglo pasado cuando Heidegger escribe *Die Frage nach der Technik*). Allá donde miremos, oigamos o respiremos, estamos encadenados a lo técnico. La técnica nos ata pero no a algo otro, sino a nosotros, nos ata como si no hubiera nada más que lo presente. Por ello la época “moderna” se caracteriza por su *ausencia de límites, ausencia de cuestionamiento*<sup>87</sup>.

Sin lugar para pensar los cruces de lo cualitativo y lo cuantitativo de la técnica, una mostrenca fase diagnóstica aún con la más seria anamnesis que permitiera asentar a lo técnico como “medio para fines” exclusivamente “antropocéntricos”, esto es, que detectara lo técnico como excluyente de lo otro del hombre —¿pero resta ya tal cosa?— quedaría dando cuenta de la técnica pero no, quizá, de su

---

<sup>87</sup> El recuento podría ser infinito: nuestros propios cuerpos son ya cuerpos *cyborg* que fuera de la literatura de ciencia ficción auguran el más realista y actual *trans-humanismo humanista*; la esperanza de vida del ser humano y el estado de bienestar en general alcanza cotas como nunca antes en la historia universal de la Humanidad hubiéramos constatado; ya no resulta para nada evidente la diferenciación entre mundo “real” y mundos “digitales” frutos del desarrollo técnico de las “nuevas tecnologías” (en continua renovación por definición); tampoco se mantiene por sí misma ya la diferenciación entre lo “micro” y lo “macro” en los contornos de los usos nanotecnológicos de la industria farmacológica y la investigación genética en cuerpos vivos; hemos adaptado nuestro eje ojo-mano según *dispositivos móviles* que nos han llevado a notar como lo más natural la irrestricta inmediatez de la búsqueda sin fronteras de contenidos web a nuestra disposición. Nuestros días (¿y noches!?) embebidos por ello. La biblioteca universal por fin ahí al alcance de la mano. En general lo técnico como medio neutro a disposición de los valores humanos, al servicio *de efectos para* el hombre. Pensemos en la crítica de Heidegger al Nietzsche que no puede no arribar en el aseguramiento de la vida (esto es, de los valores de la vida) a través de las representaciones de *la voluntad de poder* con la que lleva a cumplimiento el nihilismo europeo. ¿No caemos en lo extremadamente grosero de nuestra situación, y en la posibilidad que las infinitas vías y contenidos a nuestro alcance nos ofrecen? Resulta especialmente interesante el estudio de: Seubold, Günter, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. (Karl Alber, Munich, 1986). Así como un esfuerzo exegético especialmente lúcido de la articulación del problema-solución-problema de nuestra época, la interpretación de: Arribas, Brais, *Venir a menos. Crítica a la razón nihilista* (Catarata, Madrid, 2019).

esencia. La esencia de la técnica no es nada técnico. Y ello cuan precisamente certero fuera el supuesto diagnóstico.

Sabemos que en Heidegger lo esencial, por así decir, la esencia de la cosa, lejos de la substantivización de una meta-instancia cósmica de la más alta autoridad sobre la cosa (a secas), esencia (*west*), posibilita-otorga (lo otorgante: *das Gewährende*) y, como lo que dura (*das Gewährte*) dice una proveniencia inicial (*anfängliche*) de acuerdo a la inversión desde lo temprano (aus der Frühe Währende) del tiempo cronológico-durativo. El asunto va rescatar lo singular e irreductible de cada cosa. Ello nos exige repensar e invertir la temporalidad obvia de la causalidad científica (causa/efecto). La esencia de la técnica nos esencia a nosotros si correspondemos a la esencia de la técnica, si ya pensamos y cuestionamos su esencia. Lo esenciante de la técnica, en su proveniencia esencial, pasa por re-pensar el *τέλος* y *πέρας* de la cosa acabada, elaborada, perfecta en su llegada a término en el proceso productivo desde la inversión de la temporalidad del orden causal (causa/efecto) científico (“moderno”). Cabe pensar que el perfecto acabamiento y fin de la cosa puede decir una completud modal donde el *τέλος* de la cosa rebosa o eclosiona como *copa de oro toda* —parafraseando el decir del himno celebrativo de Píndaro en Olímpica VII— llegando la copa a cumplimiento efectivo al término del proceso de producción pero agenciándose ya desde el principio el *εἶδος* de la cosa al mismo *τέλος* que dirige la acción. La causalidad final aristotélica todavía sabía de estas correlaciones causales. El *τέλος* de “algo”, el fin de la cosa, no sólo menta el acabamiento de la cosa elaborada o producida sino que dice el “estado de acabamiento” de acciones “modales” con carácter ético-político, que pertenecen y dan lugar a *πόλις*.

Digamos de nuevo lo mismo para reiniciar de otro modo. Volvamos a decir que la esencia de la técnica “moderna” no es lo técnico. Todavía de un modo más elevado. Heidegger piensa una figura, *Gestell*, “estructura de emplazamiento”, que indica o señala, en el peculiar modo de decir-mostrar-manifestar de la señal e indicación, a la esencia de la técnica “moderna”. Lo técnico de la técnica “moderna” nada tiene que ver con *τέχνη* pero su propicia caracterización sí nos muestra la extrema sumisión violenta con que lo técnico yugula a la *Naturaleza* y la pone ahora como gran almacén de suministros y recursos (humorísticamente llamados “energéticos”) extraídos de ella. La violencia de lo técnico, su provocación (*Herausfordern*), tiene que ver con el modo en que lo técnico parte, reparte y dispone como “existencias en plaza” (el allanamiento esquelético del que el lugar de la cosa resulta mera posición rellenable, intercambiable (por otras) y re-ponible por contenidos-materiales a disposición) de lo técnico.

Ahora bien, lo técnico dispone de la *Naturaleza* y el hombre (tautológicamente occidental) dispone obviamente de lo técnico. El hombre, tanto si lo sabe como si no, impulsa lo técnico pero porque lo técnico provoca al hombre y así le emplaza a un doble solicitar (con *bestellen*: pedir, solicitar, reservar-garantizar... pero llamar o hacer-venir también): emplaza al hombre a solicitar su dominio como existencias y el hombre queda emplazado a co-responder una llamada de la esencia de la técnica. Notémoslo.

Lo técnico emplaza al hombre a solicitar lo que hay (“lo real”) como meras existencias o mercancías y, a la vez, al resultar él una peculiar “existencia en plaza” que toma parte, con su (ciego) impulso a la técnica, de la solicitud que la técnica le lleva a cabo a él; el hombre queda así emplazado (por la violencia y provocación de lo técnico como una “existencia en plaza” de la que participa él mismo) en una solicitud (de lo técnico) que no es artefacto humano alguno (que el hombre no pone). El hombre es así la posible instancia intermedia cuestionante por la esencia de la técnica. Aunque construir una interrogación no es cuestionar, el hombre habita así como cuestiona y habita poéticamente, repite Heidegger con Hölderlin.

Pues no puede ser el hombre del todo una “existencia en plaza”, insistimos, a pesar de la extrema barbaridad en que los desarrollos del tardo-capitalismo le emplazan y sitúan: el hombre como un *enser* al servicio de una calculabilidad que atraviesa sus proyectos, incluso, políticos, que vociferan y apoyan a nivel global conflictos donde la vida de un hombre vale menos todavía que una mercancía. Cada uno somos demasiados (y tan diferentes) para estar a disposición de nosotros mismos, confinados en nuestros hogares o no. O, mejor, el hombre en la medida en que es *ζωόν λόγον έχον*, si en su destinación esencial de proveniencia Griega pertenece a los lenguajes y al *λόγος como lazo social ético-político*<sup>88</sup>, sería también aquel, por así decir, que únicamente podría cuestionar y cuestionarse por la esencia de lo técnico. Él mismo no puede ser una “existencia en plaza” en la *Gestell* sino el gozne o instancia cuestionante entre lo técnico y la esencia de la técnica. Ahora bien, como instancia cuestionante, como tal “entre” lo técnico y la esencia de la técnica, el hombre corresponde a la esencia de la técnica, cuando se da, respondiendo a la llamada de la esencia esenciante de la técnica y, a la vez, estando emplazado por la provocación y solicitud de lo técnico. El hombre como instancia cuestionante exige la torna (*Kehre*), el darse la vuelta hacia la esencia esenciante de la técnica como un modo de salir de lo oculto, de des-ocultamiento, verdad del ser; mientras el hombre no pierde ni deja atrás, por así decir, a las espaldas en la torna del darse la vuelta hacia la esencia de la técnica, la provocación y solicitud de lo técnico - articulando definitivamente el asunto con el problema de la metafísica - *retorciendo* la provocación de lo técnico.

Ello nos da indicaciones de la propia *Gestell*, que no puede mentar ni la esencia de lo técnico ni un mero modo de enunciar su barbarie (de lo técnico). Las “existencias en plaza” de la *Gestell* no serían posiciones en una estantería. Esa visión se queda corta, aunque se ponga en movimiento. La *Gestell* es más bien la junción de provocación (*Herausfordern*) y solicitud (*Bestellung*): *Gestell* coliga la

<sup>88</sup> Una buena recolección de los aforismos y noticias de Heráclito en torno a la dimensión ético-política del *λόγος* está en García Calvo, Agustín, *Razón común. Heráclito*, (Lucina, Zamora, 1999). En el Curso *Heráclito* Heidegger hace mención a: a) la relación de Ártemis (divinidad de la espesura del bosque, de lo denso, de lo salvaje, con templo en Éfeso) con la palabra de Heráclito; b) cómo Heráclito prefiere jugar con unos niños a los asuntos de la *πόλις*; c) cómo el *λόγος* —independientemente de los juegos exegéticos de Heidegger en torno a *λόγος/Lóγος*— pertenece a una problemática, ajena al *Lóγος* cristiano, que tiene que ver con el pliegue (*Zwiefalt*) del *λόγος* (que ya de por sí manifiesta una singular presencia/ausencia) y el decir (cuidado) de los dioses. Heidegger, Martin, *Heráclito. El inicio del pensar occidental*, (El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012) pp. 22-48. Ello nos indica que, en las claves de *Einführung in der Metaphysik*, la problemática del peculiar carácter del *λόγος* como decir ha de entenderse en el cruce con la *πόλις* griega asumida como lugar de cruce de los caminos de lo presente.

provocación y la solicitud y así emplaza al hombre, doble doblemente, a saber, emplaza al hombre a solicitar lo que hay como existencias (por el otro lado: retorsión de lo que hay), emplaza a asumir lo técnico por sí mismo (y no como medio o artefacto del hombre; por el otro lado: sin que el hombre se fugue a ninguna otra parte), queda emplazado el hombre mismo como mercancía-existencia (por el otro lado: que nunca puede ser del todo) y, finalmente, emplaza la torna del lugar del hombre hacia el des-ocultamiento del ser. Por el mismo lado, a cuestionar todavía como enclave del misterio inagotable del acontecer del ser: el ser mismo se torna hacia nosotros en una llamada que nos interpela (con *ansprechen*). Pensar el ser, así, co-responderle, sería atender a nuestras precisas tareas epocales. Reducción de la violencia, dar voz a la alteridad. Ecología del ser.

Una imagen (de la *Gestell*) tendría que ver con la secuenciación de elementos en el relato del funcionamiento de la Central hidroeléctrica del Rin —en el ejemplo de Heidegger en *Die Frage nach Der Technik*—, pues *Gestell* reúne, porque tal es su propio idioma, las coordenadas de un modo secuencial, del orden, de las figuras-unidades de su configuración o estructura, por tanto de un modo estructural en el lenguaje en general. Pensemos en la abismática distancia entre el encadenamiento yuxtapositivo (donde cada “y”, nexos estructurales entre términos, se queda atrás, dejar de ser, a favor de otro y otro y otro... extremo aplanamiento de cualquier diferencia cualitativa de los lugares estructurales), la yuxtaposición de los elementos en el engarce de la Central Hidroeléctrica y en el decir del Poema “Rin” de Hölderlin. Entre ambos hay un salto que dice *Kehre*. Un salto a favor de un modo de atender lo poemático (y no meramente poético) perteneciente a la problemática del decir del Poema (o la esencia del lenguaje en general) que no parecería además posible no pensar sin vincular ni renombrar (con nombres sagrados) a *φύσις* estructural-topológicamente (en los lenguajes del ser).

*Ge-stell* nos invita a cuestionarnos por la coligación de los lugares del ser, frecuentados por el hombre gracias a la donación del ser mismo en la medida en que el hombre habita, de ese modo construye y, en definitiva, piensa y discierne que localidad no es lo mismo que comarca, ni comarca que sitio, ni sitio que plaza, ni plaza que cruce, ni cruce que lugar, ni lugar que brecha ni brecha que abismo, ni abismo que puente.

La “estructura de emplazamiento” estrictamente co-liga o re-coloca (retorciendo) el lugar del hombre en los lugares del ser. Entre ellos, *un pliegue topológico* que coliga como cadena montañosa (*Gebirg*) el despliegue de cada alta cumbre y las articulaciones entre los pliegues de la tierra que instan lugares. Mantengámonos en la cadena montañosa. Allí, estancia no preparada para muchos, podemos soportar con Nietzsche la cercanía al sol y la distancia a la tierra. Cuesta respirar. ¿Dónde? Nietzsche mismo es una cadena montañosa. Tenemos con suerte su deseo, el carácter y talante (*Gemüt*) que apunta hacia donde el deseo mismo pudiera alcanzar estando ya en camino hacia... por ser de la diosa-*ἀλήθεια*. Continuamos cuestionándonos por *los lugares del Poema de Parménides en Martin Heidegger*.

\* \* \* \*

Los presentes *Comentarios iniciales* habrían de asumirse como un cierto *paso atrás* que da lugar al texto completo de nuestra tesis. El *paso atrás* necesario para un *salto* a una comprensión poemático-ontológica del Poema de Parménides de Elea y de la Grecia previa a Platón. También en cierto sentido estos *Comentarios iniciales* a nuestra tesis tienen una *ὕπό-θεσις*. Nos preguntamos por la cuestión.

La *θέσις* (esto es, la “posición”) de nuestra tesis desea ya mostrar el relevante lugar de las interpretaciones en torno a Parménides de Elea en el viraje del cuestionamiento heideggeriano por la *verdad del ser mismo*<sup>89</sup>, precisamente en la medida en que el Poema del griego es el Poema de la diosa verdad. Insistiremos de diversos modos en que no se trata del Poema de la diosa “de” la verdad; Heidegger habla de la diosa verdad o diosa *ἀλήθεια* cuya unidad disjunta —de la verdad y la divinidad de la diosa— indicaremos como diosa-verdad. El Poema es de la diosa *ἀλήθεια*. El Poema completo, el Poema mismo, es la diosa-ἀλήθεια, diosa-des-ocultamiento, lo cual afirma, ya muy de entrada, que el *μέθοδος* del decir-pensar (de la mismidad respecto al ser) que se pone en juego en el Poema nunca es algo ajeno (tal vez sí extraño pero no ajeno) al mismo acontecer de la verdad como des-ocultamiento. Dicho con el Poema, que el camino hacia la diosa (es decir, el llamado Proemio del Poema) pertenece ya a *α-λήθεια* —es “de” la diosa y no sólo él sino los caminos que se presentan una vez ella toma la palabra<sup>90</sup>— y a los, como escucharemos (en plural), diversos caminos que dice la diosa de los cuales solamente solamente uno “sigue a la verdad”.

Heidegger nos muestra con Parménides que el *μέθοδος del pensar* apunta a una escucha de la ausencia —por tanto se escucha el silencio— de lo radicalmente otro que da la medida (y así nos condiciona) viniendo al camino de espera, cuando ello se da; del mismo modo tal *μέθοδος del pensar del ser*, si ya piensa, nos exige en este escrito no sólo asumir que no hay método relevante “externo” a la verdad en filosofía —dificultad por la que a su modo Hegel ya había pasado en la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu*— sino especialmente volver a decir que nuestra tesis no pretende ser y decir un sistema de pro-posiciones (enunciativas) a la que *sobrevolase transcendentemente* el sentido

---

<sup>89</sup> Heidegger nos enseña desde muy pronto —ya allá por el Curso de Madburgo en torno a *El Sofista* de Platón— que un modo privilegiado de acceder al pensar-vivir del mundo histórico comprensivo griego pasaría por la crítica y resignificación al condicional hipotético en el cruce con el orden temporal de la causa/efecto “moderna”. Si Heidegger inicia este recorrido con la problematización de lo matemático en Grecia —lo aritmético y lo geométrico en cuanto irreductibles entre sí y respecto a una “lógica” griega que problematizada simplemente no hay— es con el desvelamiento de que la verdad del ser en Grecia (*ἀλήθεια*) ha de ser pensada en su más oculta raíz en el cruce del emerger y salir de lo oculto de la Presencia de lo presente de *φύσις* que se dice en decires poemáticos —mentados por los verbos del decir entre los que está el verbo *λέγειν* de sustantivo *λόγος*— arraigados al proyecto poiético-pensante del hombre griego que habita en *πόλις*, como Heidegger salta a un nuevo modo de preguntar que podríamos cifrar como pregunta por la verdad del ser o por el ser mismo (*Seyn*, tal y como acostumbra a escribirlo desde finales de los años treinta), pregunta por la esencia de la verdad y por la verdad de la esencia, y no pregunta por la verdad del ser de lo ente. En textos como *Beiträge zur Philosophie* y *Brief über den Humanismus* Heidegger utiliza la palabra del antiguo alemán “*Seyn*” que, en otras ocasiones (por ejemplo en *Über der Linie*), suele tachar con una cruz en aspa para subrayar la pretensión de pensar-decir el ser sin el ente, de expresar el ser en la distancia a cualquier representación.

<sup>90</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, editado por Peter Trawny, 2012, pp. 110-111.

de su totalidad (“antes” o “después” del conjunto de enunciaciones de re-presentación). Ahora bien, “antes” de la *θέσις*, decíamos, viene una *ὑπό-θέσις*, también en este escrito, si la *θέσις* supone un *faktum*, un punto de partida del cual sí podemos hacernos responsables, un *faktum* al cabo vinculante para el nosotros que habla, piensa y cuestiona en este texto.

De acuerdo a nuestra propia tesis en la cual ya nos vamos introduciendo la posición del *faktum* (de la misma tesis) que nos afecta sólo puede ser cuestionado (está siendo cuestionado) pues la *ὑπό-θέσις de la θέσις* —como el *faktum* mismo— es *cuestión*, cuestiona y resulta cuestionamiento. Si bien el “antes” de la *ὑπό-θέσις* tiene no sólo carácter temporal sino locativo, espacial, carácter direccional que podríamos declarar pre-posicionalmente como “bajo” o “detrás” (la *ὑπό-θέσις* viene debajo o detrás de la *θέσις*). La *ὑπό-θέσις*, a su vez, manda, rige. La *ὑπό-θέσις* no tiene (otra) *ὑπό-θέσις*. Es primera y regente respecto al resto, que no se queda atrás. Viniendo detrás, así, ella va delante. De nuevo invitación a pensar la inversión del tiempo psicológico.

Todavía más: decimos que el modo como deseamos, pensando, que la posición del *faktum* de nuestra tesis nos afecte, exige la decisión (*Ent-scheidung*) por el cuestionamiento. Que el *faktum* y la *ὑπό-θέσις* sean cuestionantes, sí, pero que al cuestionar, lo cuestionado y la respuesta (*Antwort*) sean vinculantes, es decir, que haya algún tipo de responsabilidad (*Verantwortung*) entre la instancia cuestionante, el nosotros que pregunta, lo cuestionado y la respuesta. No se trata de, platónicamente, no dar rienda suelta a lo cuestionado y a la respuesta buscando el mejor cabo-medio entre dos extremos: evitar el solapamiento de la cuestión, lo cuestionado y la respuesta que ni siquiera preguntaría cosa alguna por exceso de celo en la responsabilidad ante la respuesta (sólo habría preguntas); o dejar de lado la extrema ausencia de responsabilidad, el extremo respeto ante lo cuestionado, que meramente lo dejaría a su total aire, abandonado responsablemente a sí mismo (la respuesta respondería ante la pregunta y no al revés, por así decir, sin escucharla: únicamente preguntas).

No.

Más bien somos responsables de aquello por lo que cuestionamos porque respondemos cuestionando y cuestionamos ya respondiendo. Cuestionamiento mismo como la máxima vinculación inmanente del pensar. Estamos decididos a cuestionar. Por ello, nos preguntamos por los *lugares del cuestionamiento* y el *cuestionamiento de los lugares*.

Empezando por el inicio, no podemos evitar el cruce de ambas preguntas. Hablamos de taxis ordinales y taxis cardinales; en este momento sólo nos interesa la primera. Se trata de ella cuando mentamos la intersección de nuestras dos preguntas. Que ella permita hacer converger ambas, estando a la vez en una y en otra, no dice que ingresemos ya en el segundo cuestionamiento cuestionándonos por el primero. Y no obstante tendremos que tener muy mínimamente en cuenta las intersecciones, aún a la fuerza. Obviamente que operen por necesidad aún en falta del cuestionamiento exigido hacia ellas, no las pone en muy buen lugar. Algunas aclaraciones.



Sin poder preguntarnos todavía por la taxis ordinal tendremos que poner en juego su campo, sólo para ubicarnos en la producción intelectual de Heidegger acotando zonas que reunirán interpretandos de referencia. Eso sí, en dos sentidos. Al mentar qué había “antes” y qué “después” en la producción intelectual de Heidegger, por ejemplo, la esfera de *Sein und Zeit* respecto a la comarca de *Zeit und Sein* así como hablando del *orden posicional* de las sintaxis vehiculadas por ese “antes” y “después” al hablar de los lugares-posiciones de la estructura o sintaxis del cuestionar o preguntar (*Fragen*).

Nos cuestionamos por los lugares del preguntar. Heidegger indica muy al final de *Die Frage nach der Technik* que cuestionar es la *piEDAD del pensar*<sup>91</sup>. Deja la cuestión en el aire. El texto así finaliza. Unas páginas antes había matizado el sentido del término alemán: *Frömmigkeit* (substantivo: piedad), *fromm(e)* (adjetivo: piadoso/a). No menta en ningún lado término latino alguno, sino uno griego, que no es *εὐσέβεια* —recuérdese que la acusación que termina con la muerte de Sócrates es por *ἀσέβεια*, que podemos traducir perfectamente por *impiedad* (con los dioses y la ley de la *πόλις*)—<sup>92</sup>, sino que el término al que remite Heidegger es *πρόμος*, difícilmente traducible por “piedad” en cuanto significa *a aquel hombre que está al frente* (es decir, en primera línea) *en el frente* (es decir, en la batalla) *frente a otros del mismo rango*<sup>93</sup>. En este sentido alguien enviado. Enseguida volveremos a ello. En otro lugar textual a propósito de la pregunta *Was heiBt Denken?*<sup>94</sup> Heidegger retoma la cuestión de la piedad,

<sup>91</sup> Cita “La pregunta por la técnica”. *Conferencia y Artículos* (Serbal, Barcelona, 2001).

<sup>92</sup> Tampoco es el término “ἔλεος”, “piedad” que en Homero tiene carácter residual y ha de ser entendida en todo caso no como lo opuesto a la “cólera” con que se abre *Iliada*. En este sentido la “piedad” de Aquiles hacia el rey de los troyanos en *Iliada XXIV* supone el reconocimiento de su carácter de adversario terrible, de padre de Héctor (el cual es asesino de Patroclo). Ninguna compasión o perdón, sino otro modo de reconocer la dignidad del adversario y el profundo lamento por la muerte del ser querido. La “piedad”, al cabo, implica un banquete, la reunión de los contendientes, pero porque son tales. Al respecto, Míguez, Aída, *El llanto y la polis*, (La Oficina, Madrid, 2019).

<sup>93</sup> La biblioteca digital Perseus [FUENTE: <http://www.perseus.tufts.edu>] traduce por “foremost man opposed to another in the front rank”, mientras que el diccionario Pape (Deutsch) como “der Vorderste jemandem als Vorkämpfer gegenüberstehend”. El diccionario de Oxford nos confirma que... Por otro lado, la cuestión del *Rango* es uno de los asuntos recurrentes en los *Cuadernos Negros* (Reflexiones II-VI). Heidegger dice que “...conforme a su esencia no hay que tomarlo como una gradación”, sino que tiene que ver, estrictamente en la perspectiva de la pregunta por el ser (dicho allí como “*Da-sein selbst*”), con aquello “único que es capaz de dejarles a las cosas la grandeza (*die Größe*) de su virulento poder esencial (...). Por eso, la auténtica superioridad viene de la fuerza para engrandecer las cosas (*Vergrößerung der Dinge*). Engrandecimiento significa aquí otorgar y ceder la grandeza”. Heidegger, Martin, *Cuadernos Negros. Reflexiones II-VI*, (Trotta, Madrid, 2015), VI- 39, p. 346. Traducción de Alberto Ciria; los paréntesis son nuestros del texto de GA, Band 94, editado por Peter Trawny, 2014, p. 443. El engrandecimiento de las cosas no responde a un ajuste jerárquico entre “grande”/“pequeño”, pues a lo grande y a la grandeza (*die Größe*) no pertenece un carácter meramente cuantitativo, sino que responde a aquel dejar-ser a la grandeza que *Einführung in der Metaphysik* relaciona con lo inicial del *Anfang* del pensar, si “... lo grande sólo puede empezar como tal. Su comienzo es, inclusive, siempre magno. Lo pequeño comienza en lo pequeño: su dudosa grandeza consiste en empequeñecerlo todo; lo pequeño comienza en la decadencia (...). Lo grandioso tiene grandes comienzos y conserva semejante condición por el libre retorno a su grandiosidad; lo grande llega así hasta el fin. Tal cosa ocurrió con la filosofía de los griegos. Finalizó, de modo grandioso, con Aristóteles. Sólo el entendimiento vulgar y el hombre mezquino se imaginan que lo grandioso (...) tendría que durar sin término”, éste es el hombre típicamente “moderno” que se asienta en lo ilimitado que recoge la figura de lo “gigantesco”. Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, (Nova, Buenos Aires, 1972) p. 54; *Einführung in der Metaphysik*, GA, Band 40, p. 18.

<sup>94</sup> Nos referimos aquí al curso del semestre de invierno de 1951-52.

exactamente habla del peculiar *Ton des Frommen und der Frömmigkeit* que recoge la palabra *Andacht* —recogimiento u oración, explícitamente como *Andacht des Gebetes*<sup>95</sup>— marca del carácter del intervalo del pensar (*Denken*) entre lo pensado (*Gedachtes*) y el pensamiento (*Gedanke*<sup>96</sup>) al que *Gedächtnis* y *Gedanc*, dos palabras traducibles como memoria, dan lugar. Especialmente *Gedanc*, palabra del antiguo alemán, dice *Gemüt*<sup>97</sup> indicando al “ánimo” con que Heidegger piensa el deseo o *θυμός* del inicio del Poema de Parménides<sup>98</sup>.

Recordamos pensando la traducción del primer hexámetro del Poema:

*Las yeguas que me llevan tan lejos como el deseo pueda alcanzar.*

Y a continuación el primer término del segundo hexámetro dice: me han enviado<sup>99</sup>.

*θύμος*, el deseo, no sólo orienta deícticamente el camino del poeta detallado en el considerado Proemio del Poema —en el lugar del *μέθοδος del pensar*, por el camino de iniciación hacia la gran apertura del portón desde donde escuchar a la diosa-*ἀλήθεια* que dice los diversos caminos a pensar (*ἀλήθεια*, *δόξα* y el no-camino del no-ser)—, sino que esa misma orientación descansa ya en la escucha a un silencio —silencio de la diosa, no mentada en el Proemio sino en la silente apertura de las puertas donde se da el saludo de mortal e inmortal, en el vano que solamente llena su voz; así como, tal vez, a través de la doble guía del carro del Poeta— en cuya pertenencia rige en la travesía la acción del deseo, de aquel *θύμος* cuya forma verbal, acudiendo a la gramática del texto griego, es dicha con un optativo presente (*ικάνοι*: puede alcanzar, alcanzaría) que sintácticamente va con *πέμπον*

<sup>95</sup> Cita *Was HeiBt Denken?*, GA, Band 8, op. cit., p. 150. La relación de *Frömmigkeit* y el sentido de recogimiento y oración (*Andacht*) puede provenir de...

<sup>96</sup> No un pensamiento en el sentido de das Denken, sino en el sentido general de una idea, una reflexión, una ocurrencia.

<sup>97</sup> Cifra GA, Band 8, op. cit., p. 143. En el Apartado segundo profundizaremos en las indicaciones de Heidegger de entender el *θυμός* como Mut-Gemüt.

<sup>98</sup> Heidegger da la indicación en GA, Band 35 (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012). Editado por Peter Trawny.

<sup>99</sup> Citamos en ambos casos la traducción de Felipe Martínez Marzoa en su *Historia de la Filosofía I*, Istmo. El texto completo de los dos primeros hexámetros es: “Ἴπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ θυμός ἰκάνοι / πέμπον, ἐπεὶ μ’ ἐς ὄδον βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι. El profesor Martínez Marzoa, tal vez siguiendo la recomendación de Coxon (*The Fragments of Parmenides*, pág. 49), traduce al castellano quitando la coma que DK pone detrás de *ικάνοι*. De esta forma, la oración *ὅσον τ’ ἐπὶ θυμός ἰκάνοι* queda subordinada a *πέμπον* (“enviaban”) y no a *φέρουσιν* (“llevan”), con lo que su traducción queda así: “Las yeguas que me llevan me enviaban tan lejos como el ánimo pueda alcanzar”. En nuestras interpretaciones, siguiendo a Heidegger, una y otra opción son la misma en cuanto el lugar de estancia es

(“me han enviado”), perteneciente a tiempo pretérito, pero que afecta de diverso modo también a *φέρουσιν* (“me llevan”), perteneciente a tiempo presente<sup>100</sup>.

Sigamos con el palimpsesto de Heidegger. Si *Gedanc-Gedanke* dice “das gesammelte, alles versammelnde Gedenken”<sup>101</sup> y ello dice *Gemüt*, con ello se menciona la peculiar trabazón o re-unión del recuerdo (*Gedenke*) conmemorativo y conmemorativo —pues el verbo *gedenken* significa: recordar y conmemorar— donde reside lo presente del pensamiento (*Gedanke*) que, como *Ge-danke* menta la colectividad propia de las gracias (*Dank*) de un agradecer (*danken*) que atraviesa la localidad de la memoria de los entornos de *Gedenke* y *Gedanc-Gedanke*. Entre ambos hay un pliegue topológico. El recuerdo conmemorativo dice agradecer el pensamiento-presente y, por el otro lado, en vecindad a *Gedanc*, *Gedächtnis*, traducible de nuevo por memoria, nombra también *Gemüt* pero en una declinación que concentra en la correspondencia del agradecer los presentes en el recuerdo conmemorativo de la celebración —entre el recuerdo y el pensamiento-presente— aquello que puede venir, que ad-viene sin presentificarse, la futuridad del por-venir que se deja decir a través de la extrema in-disponibilidad de la oración que nombra la palabra *An-dacht*<sup>102</sup>. En el canto sagrado de la oración (para nada opuesta al pensar) el presente, el pasado y el por-venir que ad-viene aparecen cada uno en la unidad de su propio presentarse (*An-wesen*) en un cuidado y guarda recíproca que tiene como polo de peculiar densidad la re-memoración de *An-denken*. Recordar (*Er-innerung*) menciona ese carácter pero, ¿a qué llamamos pensar? Agradecer el pensamiento-presente, recordar conmemorativamente lo pensado-pasado y pensar reservando (con *zudenken*) lo por-pensar<sup>103</sup>. Pensar del ser que agradece y con-memora el más alto himno y canto poemático donde —como se menta en *Gelassenheit*— se puede pensar hacia el misterio de la inagotabilidad del acontecer del ser mismo y a la vez atender a los irreductibles lugares de las cosas. Pensar él mismo de la torna, de la *Kehre* del ser

<sup>100</sup> Por un lado la acción de *θύμος* abre el “a dónde” del pretérito de *πέμπω*. Pero si igualmente ambas acciones penden sintácticamente del bloque “Ἴπποι, ταί με φέρουσιν”, es decir, de la acción presente que señala el camino que recorre el Poeta, el “a dónde” de pertenencia de esta acción presente no está dado o cerrado sino que responde también a la acción del *θύμος* hasta tal punto que, como se puede ir notando en la lectura de las siguientes líneas del Proemio, no sólo podemos decir que es el mismo el “a dónde” de la acción presente y de la acción del *θύμος* —de nuevo “a dónde” marcado por los límites del camino del Proemio— sino que la afectación de las no obstantes diferencias de ambas acciones permite que el presente se mantenga abierto a través (y, tal vez, a pesar) de los diversos detalles que dice el por-venir del Poema. Los límites del ánimo, del deseo, *θύμος* como *Gemüt*, mantienen abierto el presente (al por-venir) mientras no clausura el pasado.

<sup>101</sup> Cita Heidegger M., GA, Band 8, op. cit., p. 143.

<sup>102</sup> Dice Heidegger: “ Im Gedanc beruhen und wesen das Gedächtnis sowohl wie der Dank. »Gedächtnis« bedeutet anfänglich durchaus nicht das Erinnerungs vermögen. Das Wort nennt das ganze Gemüt im Sinne der steten innigen Versammlung bei dem, was sich allem Sinnen wesenhaft zuspricht. Das Gedächtnis besagt ursprünglich soviel wie An-dacht: das unablässige, gesammelte Bleiben bei... und zwar nicht etwa nur beim Vergangenen, sondern in gleicher Weise beim Gegenwärtigen und dem, was kommen kann. Das Vergangene, das Gegenwärtige, das Kommende erscheinen in der Einheit eines je eigenen An-wesens. Insofern das Gedächtnis als die Sammlung des Gemüts, als die An-dacht, nicht ab-läßt von dem, worauf es gesammelt ist, waltet im Gedächtnis nicht nur der Zug des wesenhaften An-denken an etwas, sondern in einem damit der Zug des nicht ab- und nicht loslassenden Behaltens.”, cita GA, Band 8, op. cit., pp.143-144.

<sup>103</sup> Cifra íbid, p. 146.

que sabe que su tarea (*Gabe*) epocal —aquello que nos incumbe, que nos concierne, en lo que nos va la vida (dicho con *angehen*)— pasa por atender a lo que da al pensar y da que pensar, es decir, al ser mismo en la cúspide de la condiciones de posibilidad de su re-flexión (*das Bedenklichste*): pensar el darse (*Geben*) del pensar del ser y del mismo ser mismo, nunca, de modo diversos posibles como algo dado (*gegeben*)<sup>104</sup>.

En estos contextos interpretamos que *An-dacht* sea una peculiar “*Ton des Frommen und der Frömmigkeit*”. La oración no se encoge en alguna suerte de interioridad subjetiva que se dirigiese a un (imposible) “más allá” de las cosas sino que, grande desde el comienzo, dice, manifiesta, canta, celebra inmanentemente a favor del acontecer de lo sagrado in-disponible. Sus acciones manifiestan siempre la necesidad de apertura al acontecer de la ausencia en cuanto ausencia. En la *oración* —nada diverso a tal canto celebrativo— se da la posibilidad de una íntima relación de re-cogimiento entre el recordar rememorante y el agradecer del pensar a favor de la espera y demora que permite que advenga aquello que ha de ad-venir, si adviene, en el por-venir<sup>105</sup>. Las individuaciones de lo pensado-pasado, el pensamiento-presente y lo por-pensar del pensar se mantienen por el alcanzarse de un deseo que encarecidamente<sup>106</sup> dona sin voluntad, sin —diciéndolo con Nietzsche, autor que ocupa bastantes desarrollos de *Was heiBt Denken?*— espíritu de superación ni venganza. El deseo reuniente del *θύμος* (*Versammlung*<sup>107</sup>), la piedad del pensar.

Retornemos a *Die Frage nach der Technik*. Allí Heidegger asume el adjetivo *fromm* (devoto, piadoso) modulando a *Teknik* en el sentido de la *τέχνη* griega que ya vimos que allí mismo, muy lejos de una equivalencia rígida con las disciplinas modernas del “arte” y la “técnica”, se asume como uno de los plurales modos de decirse salir a la luz o venir a la presencia en Grecia<sup>108</sup>. Pero, como advertimos también, ni *τέχνη* es *ἀλήθεια* ni mucho menos la técnica “moderna”. Al afectar el carácter de *fromm* a la *τέχνη* Heidegger nos está indicando de otro modo aquello en lo que como *un mantra o ritornello que crece en su repetición diferencial* insiste en la Conferencia: lo técnico no es la esencia de la

<sup>104</sup> *ibid*, p. 150.

<sup>105</sup> Heidegger, GA, Band 8, op. cit. p. 150. Heidegger marca la inversión del tiempo psicológico que en *An-dacht* se da en la medida en que sólo da, otorga, proporciona (*gewähren*), aquello que dura (*währen*). Recordemos que guardar-custodiar se dice como “*wahren*” y que la verdad ontológica se deja decir todavía como *Wahrheit*: La oración es aquello que dura, luego dona y otorga (en el pliegue de *Danc-Gedächtnis*).

<sup>106</sup> Dice Heidegger: “Nur weil wir im Wesen schon in das Anliegen versammelt sind, können wir bei dem gesammelt bleiben, was zumal gegen-wärtig und vergangen und ankünftig ist. Das Wort »Gedächtnis« meint anfänglich jenes gesammelte Nicht-Ablassen vom Anliegenden. In seinem anfänglichen Sagen meint Gedächtnis so viel wie An-dacht. Dieses Wort kann nur deshalb den besonderen Ton des Frommen und der Frömmigkeit haben und die Andacht des Gebetes nennen, weil es schon den wesensweiten Bezug der Sammlung auf das Heile und Huldvolle meint. Der Gedanc ent-faltet sich im Gedächtnis, das als die Andacht währt.”, GA, Band 8, op.cit, p. 150.

<sup>107</sup> Pues *Gemüt* dice *Versammlung* GA, Band 7, op. cit. p. 8 y GA, Band 8, op.cit, p. 150.

<sup>108</sup> Dice Heidegger sobre la *τέχνη*: “Sie war ein einziges, vielfältiges Entbergen. Sie war fromm, *προμος*, d.h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit. Die Künste entstammten nicht dem Artistischen. Die Kunst-werke wurden nicht ästhetisch genossen. Die Kunst war nicht Sektor eines Kulturschaffens”. GA, Band 7, op. cit. p. 39.

técnica. Pensar la esencia de la técnica, cuestionarse por ella, es asumir el juego ontológico-hermenéutico de un pensar que rememora agradeciendo a favor del por-venir de una otra posibilidad, en el caso, de la técnica. Pensar del ser que juega en el campo de la esencia del ser mismo, ἀλήθεια. Heidegger matiza ese adjetivo (*fromm*) que caracteriza a la τέχνη como “fügsam del Walten und Verwahren der Wahrheit”. Dócil, *fügsam*, dice dúctil pero no ambiguo o ambivalente —en el sentido del *pharmakon* derridiano— sino que más bien remite al encaje o junción —el verbo *fügen* significa “juntar (con/en)” o “encajar”, *fügen sich* significa “ensamblarse”, “ajustarse”, “encadenarse” o “sucederse”<sup>109</sup>— de una serie de individuaciones (para nada neutras) que implican la inclinación propia de una devoción al des-ocultamiento, así, devoción a lo in-disponible de la presencia, condición de posibilidad del deseo reuniente del alcanzarse recíproco de una pluralidad que no reduce lo más propio de cada uno.

Por otro lado, el término griego que Heidegger nos ofrece junto a *fromm* es *πρόμος*, no adjetivo si no nombre, relativamente común en Homero<sup>110</sup> y en la tragedia. En *Ilíada* suele significar a un hombre virtuoso, a un *aristoi* que en la trama poemática está o viene a primera línea de las tropas en la batalla, por así decir, como Derridá nos recomienda leer<sup>111</sup>, alguien que viene o llega a la punta del frente (de las tropas). Odisea también confirma este sentido general del *πρόμος*, si bien las dos ocasiones en que aparece en *Ilíada.VII* (v. 75 y 116) matizan su posición<sup>112</sup>. La relevancia y prominencia del *πρόμος* si bien puede o no alejar, desde una perspectiva espacial métrica, a éste del grupo, de las tropas entre las que él resalta o sobresale, no le convierte en un individuo foráneo a la tribu o *πόλις* de pertenencia. Relevante es tanto el hecho de que el que *πρόμος* haya de poseer cualidades extraordinarias en la batalla como que la escena sea directamente presenciada por Atenea, Apolo y Zeus sin de entrada su intervención: si el lugar del *πρόμος* es de punta de lanza (al cabo una indicación elevada) de la

<sup>109</sup> Cita diccionario digital Pons.

<sup>110</sup> Datos obtenidos de la biblioteca Perseus así como de *Anmerkungen zur Homero...*

<sup>111</sup> Cifra de Del Espíritu. Heidegger y la cuestión. Jacques Derrida, trad. Alejandro Madrid Zan, ed. Alvaro García San Martín. (edición digital)

<sup>112</sup> Atenea, Apolo y Zeus contemplan la batalla entre aqueos y troyanos. Entre ambos bandos Héctor toma la palabra e incita a aquellos cuyo θύμος dicte luchar que se destaquen de todos (ἴτω ἐκ πάντων πρόμος) y comparezcan (o “sean”, el texto dice ἔμμεναι) ante él. Menelao se prepara para el enfrentamiento con Héctor si bien Agamenón le interpela e insta a tomar asiento con el resto de compañeros-de-tribu y que los aqueos eleven o alcen (ἀναστήσουσιν) a otro contra Héctor. El texto sólo dice “τούτω δὲ πρόμον ἄλλον ἀναστήσουσιν Ἄχαιοί”. La prominencia de aquel otro que haga frente a Héctor pende de su θύμος y, a la vez, no puede erigirse como su contrario cualquiera, sino uno cualificado para ello, uno de su mismo rango, un *ἄριστοι*, lo cual viene confirmado por la lista detallada de candidatos que se ofrecen a enfrentarse a Héctor. Este contexto de *πόλεμος* entre *ἄριστοι* no parece pues tan lejano al que Heidegger piensa con algunos aforismos de Heráclito de Éfeso. Sólo pueden enfrentarse polémicamente aquellos diferentes que, siendo así no-iguales, no obstante sin embargo son lo mismo desde la perspectiva de su excelencia, de su *ἀρετή*, de su virtud, de su ser. Si bien Heidegger interpreta el *πόλεμος* (con B 53) en la contraposición-litigiosa (*Auseinandersetzung*) de mortales e inmortales que, interpreta, muestra el mismo carácter que el también *λόγος* heraclíteo. La separación, la fisura (*Riß*) es aquello que hace brotar a *φύσις* y el el carácter litigioso, conflictivo, del mismo ser, tal y como es estudiado en *Einführung in der Metaphysik* por Heidegger, asume el *λόγος* como la reunión de lo cualificadamente diverso, de lo que tiende a separarse. Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1972, p. 98-99; así como GA, Band 40, editado por Petra Jaeger, 1983, pp. 66-67.

confrontación entre mortales, los dioses simplemente observan el πόλεμος sin tomar partida hasta que cae uno de los contendientes (los aqueos habían puesto a otro πρόμος frente a Héctor)<sup>113</sup>.

Ahora bien, el lugar desde donde pretende pensar el pensar del ser y su cuestionamiento característico es otro. Hay allí una inversión que *acontece ex-propiadora-des-apropiadoramente* y que Heidegger nombra decididamente como *das Ereignis*. Nuestro lugar, aquel del cuestionamiento, se torna localidad de escucha a la exhortación-llamada del ser, al modo en que se ofrece epocalmente como preguntas a escuchar, atender e ir contestando con la devoción de un pensar que calificado como “*fromm*” pueda corresponder a la retracción púdica del des-ocultamiento<sup>114</sup>.

Interpretamos pues que Heidegger apunta con el asunto del πρόμος a la cuestión de la “jerarquía” o, mejor, a la cuestión del *Rango* del lugar del preguntar en el pensar. Si el pensar es del ser mismo, del *Rango* del cuestionar da la medida el mismo ser también, pero así ya no sólo el preguntar tiene la más alta estima sino a su vez el responder piensa pues “pensar” dice co-responder al ser mismo. En estos sentidos la junción de πρόμος y *fromm* en el cuestionar se da por el segundo, si bien el asunto del *Rango* del cuestionar para el pensar es anterior.

Heidegger ya había ensalzado el lugar de la pregunta —de la pregunta metafísica por *antōvomasia* “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?” que articularía la “historia de la filosofía” como “historia de la metafísica”— como la primera en la perspectiva de su *Rango*, la más amplia (*die weiteste Frage*), la más profunda (*die tiefste Frage*), la más original (*die ursprünglichste Frage*). Allí la problemática del *Rango* del preguntar se localiza todavía en el orden de la posición de la pregunta —*Fragestellung* en *Sein und Zeit*—, en cómo el cuestionar hace la pregunta o cómo la pregunta sitúa

<sup>113</sup> Cuando la madre de Héctor —ahora en *Ilíada* XXII— ruega a su hijo que evite al enemigo refugiándose en la muralla amiga, no enfrentándose a él, teme que Héctor muera y que así quede fuera de todo (de la πόλις). Pero no es el lugar de Héctor como πρόμος el que, muerto, le dejaría sin lecho que recogiera las lágrimas de su madre, fruto de los perros, sino que la madre teme lo irremediable de su muerte lo cual además parece asegurado en la narración como verosímil por el hecho de que sea Aquiles (de epíteto “el cruel”) el contrario de Héctor. La posición del πρόμος se percibe como arriesgada, implica un riesgo. Nada más. La madre de Héctor teme por su hijo pero por el temor a no poder cumplir sus obligaciones de madre con el hijo muerto. Héctor muere a manos de Aquiles y Hécuba, la madre de Héctor, se lamenta y llora vehementemente por su hijo. Se rinde así reconocimiento a lo incomparable, singular e irreparable de la muerte. El llanto y el lamento rinden homenaje y honran a los muertos, asunto propio de los textos homéricos como muestra: Míguez, Aída, *El llanto y la polis*. La Oficina, Madrid, 2019, pp. 13-29. Es llamativo cómo ya sí en la tragedia ática, en el contexto avanzado del proyecto poético fundacional de la πόλις griega, se dice el carácter prominente de los mejores, allí los “creadores”. El Coro primero de *Antígona* de Sófocles se dedica completamente a cantar cómo el hombre puede quedarse sin lugar por confundir el ser con el no-ser, cómo el hombre por sobre-salir del resto (ὕψιπολις), digamos desde la perspectiva de la isonomía, queda fuera de la πόλις (ἄπολις). Si bien la tragedia muestra los extremos sin nexo sintético causal; dice el Coro: ὕψιπολις ἄπολις. La tragedia dice el desgarrar de las “fuerzas” que ella pone en juego sin que la ausencia de sutura o síntesis sea una carencia. En este sentido puede poner sobre el tablero de juego la problemática de la “jerarquía” entre los hombres —en la tragedia del hombre en la πόλις— sin que estrictamente sea algo que hay como problema que hubiese estallado. Heidegger adoptaría aquí el cuestionamiento por el *Dasein* histórico griego pues justamente esto, su cuestionamiento, sería aquello que abriría el pensar por los modos propios de decirse “ser” en Grecia (por el hay del haber, por el es del ser).

<sup>114</sup> En torno al carácter pudoroso de la retracción del ser habríamos de pensar en los tres templos de ánimo del otro inicio en *Beiträge zur Philosophie*, especialmente en *Scheu*. Lo veremos en el segundo apartado.

o pone (con *stellen* en ambos casos en alemán) lo preguntado de la pregunta y, así, cómo se pertenece el intervalo de pregunta y respuesta. En este sentido la estructura de la pregunta es la misma (con variaciones de peso) en *Sein und Zeit* y en *Einführung in der Metaphysik*. Ante esta problemática, la piedad del pensar supone una retorsión e inversión topológico-poemática al modo de asumir la *Fragestellung*.

Recordamos que en la Introducción a *Sein und Zeit* Heidegger había expuesto que a la pregunta —a la *Fundamentalfrage* o *Seinsfrage*, es decir, *die Frage nach dem Sinn vom Sein*<sup>115</sup>— le pertenecía: a) lo puesto en cuestión o cuestionado: aquello por (en alemán con “nach”) lo que se cuestiona: *das Gefragte*; b) lo preguntado: allí donde la pregunta llega a su fin, se cumple<sup>116</sup>, *das Erfragte*; c) lo interrogado: a lo que la pregunta consulta o solicita informes (dicho con *anfragen bei*<sup>117</sup>), *das Befragte*. La pregunta pregunta a lo ente (*das Befragte*) por su ser (*das Gefragte*), y lo que con ello se trata de averiguar es “el sentido del ser”<sup>118</sup> (*das Erfragte*). La alusión al sentido del ser menta el ámbito o complejo sobre el cual, *a partir del cual y dentro del cual* el “algo” en cuestión (el ser del ente) tiene sentido, es comprendido, lo cual dice que es interpretable o comparece<sup>119</sup>. Lo que se pretende comprender, como comprendido, el ser del ente, “tiene sentido”; pero aquello que la marcha de la investigación ontológica de entrada pretende *descubrir y sacar a luz* no es el “sentido” si no ese “algo” que “tiene sentido”. Así visto, el “sentido del ser” ha de ser algo así como *un fondo* que ya siempre queda atrás en la investigación, que ya siempre ha de ser supuesto y que así contrasta con aquello que “es”, con aquello a lo que pertenece un carácter entitativo-extenso-material, es decir, a lo ente (*das Befragte*), así como con, de modo diverso, aquello que “tiene sentido” o es comprensible-comprendido, ser del ente (*das Gefragte*).

De acuerdo al modo de exposición propio de *Sein und Zeit* el *Da-sein* ocupa el lugar estructural que en la interrogación que vehicula la obra hemos indicado con *das Erfragte*. El *Da-sein* es indicación del carácter locativo de aquel *fondo, ámbito o complejo* que ha de quedar atrás en la investigación a favor de que la *pregunta* sin poder-dejar-de-cosificar lo preguntado por ella, pretenda no cosificarlo —cosificar (a) lo ente— reduciendo así la Diferencia (*Differanz*) que dice el *ser del ente*, en orden a evitar que, al cabo, comenzásemos por donde comenzásemos, todo acabara en la única cosa que hay.

<sup>115</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (Max Niemeyer, Tübingen, 2006) parágrafo segundo, p. 5.

<sup>116</sup> Cita Felipe Martínez Marzoa, *De Grecia y la Filosofía*, (ed.) Universidad de Murcia, p. 43 y cifra Heidegger, Martin, op.cit, pp. 7-8.

<sup>117</sup> Cita Heidegger M. op.cit, pp. 5-6.

<sup>118</sup> Cita Felipe Martínez Marzoa, op.cit, p. 72.

<sup>119</sup> ibíd. p. 44, así como del mismo autor *Heidegger y su Tiempo* (Madrid, Akal, 2011), p. 16. “Tener sentido” equivale a ser (del ente) en cuanto el “fondo” que estamos considerando como “sentido” siempre queda detrás de aquello que comparece, que se manifiesta, etc, así condición de posibilidad de que aquello que “es” (“esto aquí y ahora”), insistiendo en sí mismo y negando cualquier “alteridad”, distancia, “entre”, intervalo... no sea sino un punto o instante del continuo i-limitado o UNO-TODO.

Rememoremos los lugares estructurales del Da-sein en *Sein und Zeit*. En la primera sección (de la primera parte de la obra que anuncia la *Introducción*) la analítica ontológica del *Dasein* se pregunta por la cotidianidad del *Dasein* (analiza el modo de ser de un cierto ente, en qué consiste en el caso de ese ente el hecho de ser)<sup>120</sup>; ya en la segunda sección (de la primera parte, a partir del párrafo 45) se da un vuelco a la referencia a la cotidianidad: la caracterización provisional ganada del ser del *Dasein* pasa a analizarse críticamente respecto al fondo, al “sentido” que daba lugar a la caracterización. Se pretende pues en esta segunda parte poner de manifiesto el fondo, reconocer el sentido que puede dar comprensibilidad a aquello que en la primera parte operaba ya implícitamente en la caracterización del ser del *Dasein*<sup>121</sup>. Lo cual, por definición, es imposible. La obra queda in-acabada. Y no obstante (en la segunda parte de la primera sección) la investigación descubre una cierta noción de tiempo y temporalidad como determinación de “sentido”; una temporalidad a la que es esencial ser diversa al tiempo ordinario en cuanto éste se basa precisamente en que el “sentido del ser” no se investigue, en que se estudie el ser sin una crítica referente a la noción de “sentido” para ese ser, ya que el tiempo ordinario se basa en tal ser<sup>122</sup>.

El modo de exposición de *Sein und Zeit* —que Heidegger considera torpe y en exceso pendiente de la “transparencia” de la investigación científica<sup>123</sup>— es un despliegue, no el único, de la estructura de la pregunta, del modo en que se asume la *espacialidad* del intervalo pregunta/respuesta, *siempre direccional*, y de las condiciones del proyecto ontológico que soportan la obra: siempre se estará cabe lo ente, la investigación ontológica, como pregunta (ontológica), arranca a la instancia cuestionante (al nosotros que pregunta) de la obviedad dada del todo de lo ente —de ahí la necesaria ruptura de la referencia a la cotidianidad— y encamina hacia el ser que nunca puede ser un otro lado, orilla o parte que alcanzar. En este sentido la cuestión del ser es lo mismo que la cuestión del sentido del ser en cuanto el ámbito o complejo o “fondo” que nombra “sentido” y “ser” dicen aquel no-espacio en cuyo dejarse-atrás tiene lugar eso que “tiene sentido” o que “es”. Pero el problema de un no-espacio así, concerniendo de raíz a la problemática del carácter ontológico del decir en general, no es que pudiera o no decirse —no es que fuese temático o a-temático el no-espacio— sino que incumbe al cuestionamiento por un “cómo” decir-lo, un “cómo”—o punto-límite convergente-divergente de lo temático/á-temático— decir la cosa del pensar (¿el ser?) sin cosificar el pensar mismo y lo pensado-dicho-cuestionado por él, modo que el propio Heidegger critica como torpe y pendiente en exceso de la transparencia de la investigación científica en *Sein und Zeit*. El decir del no-espacio (del dejarse atrás del *sentido del ser* en el modo de exposición y del ser en el proyecto ontológico de la obra) se atiene a que el no-espacio no es cualquier cosa ni un continuo i-limitado; y se mueve en la pretensión de

<sup>120</sup> Cifra, Marzoa, Felipe. *De Grecia y la Filosofía*, op.cit, p. 44.

<sup>121</sup> Cifra Heidegger y su *Tiempo*, op. cit., pp. 31-32.

<sup>122</sup> Cifra Marzoa, *De Grecia y la Filosofía*, p. 45.

<sup>123</sup> Por ejemplo en Heidegger, *Cuadernos Negros. Reflexiones II-VI*, pp. 84, 213, 394, 402. Del mismo modo la larga autocrítica a *Sein und Zeit* que se desenvuelve en *Zu eigenen veröfentlichungen*, GA, Band 82, editado por Von Hermann, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005).



asumir un *límite o acabamiento o muerte*<sup>124</sup> del carácter i-limitado del ente (como UNO-TODO), que implique no confundir ser y ente no asumiendo “ontológicamente” —en los términos de *Sein und Zeit*, obra que entonces además de un cierto modo de exposición pone en juego un acercamiento hermenéutico muy específico a la tradición (allí *Tradition* y no *Überlieferung*) que concentra la *Destruktion*— uno y otro. Ello tiene que ver con que la *espacialidad* de la pregunta/respuesta, en el preguntar, de la estructura *Befragte/Gefragte/Erfragte* implica, decíamos, una *espacialidad* que se expresa direccionalmente. La direccionalidad es unidireccional si lo ontológico no es nada donde cupiese instalarse y de lo que se pudiese partir<sup>125</sup>: la cuestión ya de entrada irrumpe sobre una situación de obviedad, de la que se arranca como dada, lo ente, *das Befragte*. El camino del preguntar es unidireccional pues exige siempre de nuevo un encaminamiento en la dirección de lo ente al ser. En este sentido no hay “vuelta” o “regreso” posible, por así decir, a lo ente desde “lo ontológico” —pues la pregunta quiebra la referencia a la cotidianidad sin instalar en lugar otro alguno donde estar— ni por asomo un más descabellado si cabe camino de lo “ontológico” a lo óntico. Y, no obstante, la direccionalidad de la pregunta es a la vez tan ambigua como lo es el camino de las cosas a las cosas mismas que pretende la investigación y el cuestionar. *Das Befragte*, lo ente, las cosas, dice “a qué” se dirige la pregunta pero así resulta un “de qué” doble: aquello a lo que se dirige la pregunta como (a) lugar de arranque, lugar “desde” el que arrancar que, de este modo exige, (b) arrancarse de lo propio ente de partida<sup>126</sup>. Esta ambigüedad se despliega por sí misma en la propia marcha de la investigación —de ahí que la caída de la referencia obvia a la cotidianidad de partida parezca inevitable así como que le sea esencial un vuelco imprevisible— y está concentrada en el genitivo del “ser de lo ente”, objetivo y subjetivo a la vez, que supone *das Gefragte*<sup>127</sup>. Por su lado el *Vorrang* del *Dasein*, *das Erfragte*, por cuya correlación en la pregunta el ser se nombra como *Existenz*<sup>128</sup>, supone un “ahí” o vía-relación de cumplimiento del cuestionamiento por el ser al cual pertenece que el *Dasein* siempre *está abierto al ser*<sup>129</sup>. A diferencia del ente *Vorhandene*, *él ya siempre se ha de algún modo decidido*<sup>130</sup> al ser, hacia el ser. Al *Da* del *Dasein* le pertenece así el estado que Heidegger nombra

<sup>124</sup> Cifra Marzoa, Felipe, *Heidegger y su Tiempo*, op.cit, pp. 34-35.

<sup>125</sup> *Ibid.* Página 17.

<sup>126</sup> *Ibid.* página 40. A favor de captar-percibir la diferencia-distancia a lo ente. Diferencia es arrancarse de lo ente.

<sup>127</sup> Ya señalada en la Introducción a *Sein und Zeit* así: “Nicht ein “Zirkel im Beweis” liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige “Rück” oder Vorbezogenheit des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden. Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage. Das besagt aber nur: das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen - vielleicht sogar ausgezeichneten - Bezug. (...) Mit dem bisher Erörterten ist weder der Vorrang des Daseins erwiesen, noch über seine mögliche oder gar notwendige Funktion als primär zu befragendes Seiendes entschieden. Wohl aber hat sich so etwas wie ein Vorrang des Daseins gemeldet”, cita *ibid.* Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 8.

<sup>128</sup> Cifra *ibid.*, Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 12.

<sup>129</sup> *Ididem.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 42-43.

como *Erschlossenheit* (estado de abierto)<sup>131</sup> marcado por la posibilidad (que el *Dasein* es) de llegar a ser o no ser<sup>132</sup>. Ahora bien, tal estatuto modal de la posibilidad que el *Dasein* es afecta a la verdad que, del mismo modo, hay (o es) sólo en la medida en que el *Dasein* es<sup>133</sup>, lo cual se plasma en una inadmisibile transitividad entre *die Lichtung, der Wahrheit y das Offene*<sup>134</sup> a la luz de desarrollos posteriores que Heidegger irá despejando por ejemplo en el Curso de Parmenides de 1942-43, allí donde la *espacialidad* del cuestionamiento —lugar prominente del pensar— torne preguntándose por los *lugares del des-ocultamiento* (*ἀλήθεια*) y la misma ausencia-ocultación-olvido (*λήθη*) como lugar del ser por-pensar (difícilmente separable del cuestionamiento por la verdad del ser).

<sup>131</sup> Dice Heidegger: “Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen »Ort« bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein. Das Dort ist die Bestimmtheit eines inner-weltlich Begegnenden. »Hier« und »Dort« sind nur möglich in einem »Da«, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des »Da« Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck »Da« meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst »da«. Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung istb. Nur einem existenzial so gelichteten Seien-den wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. Das Dasein ist seine Erschlossenheit. ”. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, GA, Band 2, editado por Von Hermann, 1977, pp. 176-177.

<sup>132</sup> Dice Heidegger que: “Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung gilt es vorläufig sichtbar zu machen. (...) Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgend-einer Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Sei-enden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist. (...) Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein. Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz. (...) Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. ” en *ibíd.*, Heidegger, GA, Band 2, pp. 16-17; así como “Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seins-frage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses”, en *ibíd.*, Heidegger, GA, Band 2, p. 20; y “Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung - verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur - verdeckt bleibt. Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd. ” en *ibíd.*, Heidegger, GA, Band 2, p. 22.

<sup>133</sup> Dice Heidegger: “Das Dasein ist als konstituiert durch die Erschlossenheit wesenhaft in der Wahrheit. Die Erschlossenheit ist eine wesenhafte Seinsart des Daseins. Wahrheit “gibt es” nur, sofern und solange Dasein ist”, *ibíd.*, Heidegger, GA, Band 2, p. 299.

<sup>134</sup> Esta última en *Sein und Zeit* es “sustituida” por *Offenheit* [*ibíd.*, GA, Band 2, op. cit. p. 177] que expresa un carácter de la apertura enteramente substantivo.

Decíamos que *Einführung in der Metaphysik*, poniendo en juego la misma estructura de la pregunta de *Sein und Zeit*, nos ofrece variaciones<sup>135</sup> de profunda utilidad de acuerdo a su propio modo de exposición. Allí Heidegger ya desarrolla la diferenciación que expondrá en el semestre de invierno de 1937-38 entre *preguntas conductoras* —*Leitfrage*, preguntas que vehiculan el camino de “ida” de la “historia de la filosofía” como “historia de la metafísica”— y *pregunta fundamental* —*Grundfrage*, pregunta que recorre en un cierto camino de “vuelta” los lugares-posiciones de la “historia de la filosofía” atendiendo al ser mismo y su verdad: no se confunde con la pregunta por el ser mismo y la verdad del ser sino que ésta es precursora de la pregunta fundamental<sup>136</sup>—. El paso de la primera a la segunda es un salto y si bien éste supone un vuelco, es decir, la pérdida o quebradura de la referencia a la cotidianidad, el salto ya se anuncia desde el comienzo a través de la cuestión por el *Rango* del cuestionar, salto así de los límites y lugares (el orden en general) del ámbito de la pregunta conductora<sup>137</sup>. El salto no es direccional como si de un cierto ámbito delimitado se pasara a otro, sino que son los propios límites del ámbito del cuestionar —marcados por el *Rango* de la pregunta— los que saltan por los aires a través del cortocircuito que lleva a cabo la conducción introductoria (*hineinführen*) del preguntar fundamental de la “metafísica”. El cortocircuito se practica sobre la estructura de la pregunta que veíamos más arriba.

Por un lado, *das Befragte* es, en la pregunta conductora “*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*”, *das Seiende*; mientras que *das Gefragte*, aquello por lo que se pregunta la pregunta, ya no es el ser del ente, sino *der Grund*, el “*por qué*” (*Warum*)<sup>138</sup>. En cuanto a *lo cuestionado* que ocupa el lugar o vía-relación de cumplimiento de la pregunta, *das Erfragte*, interpretamos —siempre, pero aquí subrayando que no hay literalidad en el Curso sobre *das Erfragte*— resulta *das Nichts*, la Nada, asumido en las claves del Conferencia *Was ist Metaphysik?* como *lo-otro-de-la-totalidad-de-lo-ente* y para nada en absoluto como un No-ser del cual poco más puede decirse que *necesariamente no es*, tal y como aprende Heidegger de la diosa-*ἀλήθεια* en el fragmento

<sup>135</sup> El propio Curso menta así esas variaciones: “Die Grundfrage der Vorlesung ist anderer Art als die Leitfrage der Metaphysik. Die Vorlesung fragt im Ausgang von »Sein und Zeit« nach der »Erschlossenheit von Sein« (*Sein und Zeit* S. 21 f. und 37 f.). Erschlossenheit besagt: Aufgeschlossenheit dessen, was die Vergessenheit des Seins verschließt und verbirgt. Durch dieses Fragen fällt auch erst ein Licht auf das bislang mit verborgene Wesen der Metaphysik.] »Einführung in die Metaphysik« heißt demnach: hineinführen in das Fragen der Grundfrage. Nun kommen aber Fragen und vollends gar Grundfragen nicht einfach so vor wie die Steine und das Wasser. Fragen gibt es nicht wie Schuhe und Kleider oder Bücher. Fragen sind und sind nur so, wie sie wirklich gefragt werden. Das Hineinführen in das Fragen der Grundfrage ist daher nicht ein Gang zu etwas hin, das irgendwo liegt und steht, sondern dieses Hinführen muß das Fragen erst wecken und schaffen. Das Führen ist ein fragendes Vorangehen, ein Vor-fragen. Das ist eine Führung, für die es wesens-mäßig keine Gefolgschaft gibt. ”. Ibid., GA, Band 40, op. cit., pp. 21-22.

<sup>136</sup> Cifra Heidegger, Martin. *Posiciones metafísica fundamentales del pensamiento occidental*. Semestre de invierno 1937-38. (Barcelona, Herder, 2012), p. 32.

<sup>137</sup> Cifra ibid., Heidegger, GA, Band 40, pp. 4-8.

<sup>138</sup> Cifra ibid., Heidegger, GA, Band 40, p. 25.

II del Poema de Parménides de Elea —ya al menos desde el Curso a Anaximandro y Parmenides de 1932-33—, cortando con el *criptoplatonismo sofista* que regía *Sein und Zeit* desde su inicio<sup>139</sup>.

En este sentido, a *das Nichts*, como lugar, vía o relación de cumplimiento del cuestionar no cabría atribuirle ningún carácter “real”, de manera que el propio cumplimiento del cuestionar que supone el salto puede concentrarse, todavía manteniendo la problemática del “llevar a cabo” (*vollziehen*) y “realizar” (*verwirklichen, ausführen*) y, en general, de las categorías modales que ocupan a Heidegger en su tratamiento de lo griego en *El Sofista* y las lecciones sobre Aristóteles al inicio de los años treinta, en un salto que comienza a orientarse a atender a la co-pertenencia de hombre y ser despejando sus convergencias y divergencias: el hombre es mientras al ser pertenece una apertura, *Eröffnung des Seins*; ahora bien, tal apertura del ser no tiene el estado-de-abierto del *Dasein*, sino que más bien éste pende de aquel; si *Eröffnung des Seins* se da, resulta necesario que el hombre comprenda al ser, mientras que el carácter entitativo del “es” del *hombre es marcado como posible-contingente* (es y podría no ser<sup>140</sup>). Detallemos el cortocircuito que prepara el salto: la pregunta comprende (con *umgreifen*) no sólo el ahora-presente (*jetzt Vorhandene*) sino lo sido (*Gewesene*) y aquello que viene (*Künftig*), lo venidero de la presencia; en este primer sentido la pregunta es *die weiteste*, si bien esta amplitud espacial que permite no confundir presente/pasado/futuro no concediendo oportunidad al UNO-TODO de lo ente, también es la más amplia por cuanto ella averigua o indaga (con *ergründen*) por un suelo (*Grund*) para ese ente-presente/pasado/futuro penetrando hasta (*dringt... bis*) el final en el límite (*ins Letzte, an die Grenze*) del ámbito del preguntar; por otro lado, el ámbito de la pregunta tiene sus límites en la Nada (*am Nichts*) a la cual locativamente (desde una perspectiva “categorial”) no puede superarse (con *überholen*), es decir, el carácter del límite del preguntar es nada-ente (otro-a-lo-ente); en este sentido la pregunta es *die tiefste*<sup>141</sup>. Al cabo, la instancia cuestionante, el nosotros que pregunta, al cuestionar, da la espalda (con *rücken*) a la referencia al fundamento-suelo de lo ente de la pregunta conductora y, a la vez, se distancia de lo presente (como *Seiende im ganzen*) pero son los límites del ámbito de la pregunta los que en el salto se dan la vuelta ellos mismos pues el salto, *Sprung*, es un *Ur-sprung*, un *das-sich-den-Grund-erspringen*, un salto originario (*ursprünglich*) al comienzo de un nuevo suelo raso para el ámbito del cuestionar.

En los desarrollos de *Einführung in der Metaphysik* el cortocircuito de la pregunta que implicando que *Nada* sea *das Erfragte* acabamos de detallar se intenta también a través del preguntar por la pregunta, una preguntar en el que la *Frage* sería una *sich auf sich stellende Frage*, es decir, en ella, tornándose lo preguntado la pregunta, acontecería un retroceso (*RücktoB*) de lo preguntado en la pregunta que

<sup>139</sup> En el sentido polémico en que, en la esfera de *Sein und Zeit*, es defendido por Oesterreich, Peter L., “Kriptoplatonismus. Heideggers eigenwillige Adaption der Doxa”. *Heidegger über Rhetorik*. Kopperschmidt (ed.), (Wilhelm Fink, 2009), pp. 179-196; a saber, como adaptación del modo de ser de la *δόξα* como Presencia única de la “modernidad”. Nos ocuparemos de los campos problemáticos respectivos en el primer apartado.

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>141</sup> Cifra Heidegger, GA, Band 40, op. cit. pp. 4-5.

supondría un Acontecimiento marcado (*augezeichnetes Vorkommis*) o *Gechehnis*<sup>142</sup>, en cuyo cumplimiento o llevarse a cabo (con *vollziehen*) se daría el salto originario que acabamos de mentar, el paso de la pregunta conductora a la pregunta fundamental.

Que *das Erfragte* no sea el *Dasein*, sino que *Nichts* ocupe el lugar estructural que en *Sein und Zeit* exhibía el sentido del ser, no elimina el Da-sein sino que orienta a éste, al lugar de su cuestionamiento hacia el acontecer histórico del ser —al menos al cuestionamiento por la diversidad de epocalidades del ser— expresado en el Curso por el hecho de que el salto de la cuestión de la cuestión permita preguntarse por la *Eröffnung* —que ya mentábamos como “previa” a todo es del hombre— del horizonte histórico-comprensivo del *Dasein* del hombre griego que Heidegger nombra como un *Zwischen-fall* —in-cidente o entre-casos, que en el primer apartado defenderemos siguiendo a Scala como una cierta antesala del *Zwiefalt*, pliegue— salto efectivo que se da sólo tras la preparación de sus condiciones a lo largo del curso tras la pluralidad de saltos anunciados desde el inicio.

A través de estas variaciones respecto a la estructura de la pregunta de *Sein und Zeit*, pensando el preguntar propio de la filosofía<sup>143</sup> Heidegger nos acerca a la piedad del pensar pues preguntar es un querer-saber (*Wissen-wollen*) profundamente trans-subjetivo. Preguntar no encierra a lo preguntado en su dominio, tampoco puede desprenderse de ello absolutamente si pregunta por algo, del mismo modo a que preguntar nada tiene que ver con hacer interrogaciones que buscando (o no) hallaran respuestas igualmente enunciativas. El cuestionar más propio del pensar filosófico no puede guiarse por el paradigma de la investigación (*Untersuchung*)<sup>144</sup>, pues el querer (*Willen*) del preguntar nada quiere saber de *un buscar* que *delimita su campo de búsqueda* entre dos situaciones extremas, no poder buscar lo que ya sabe pues simplemente ya lo habría encontrado ni tampoco poder buscar lo que no sabe en términos absolutos pues entonces ni siquiera sabría por dónde empezar a buscar (ni si se ha encontrado o no); más bien el querer del preguntar ha de plegarse en una resolución (*Entschlossenheit*) por la des-ocultación (*Ent-borgenheit*) —en los términos del curso— del lugar del cumplimiento por el cuestionamiento del ser (esto, del *Dasein* del hombre en términos de *Sein und Zeit*) para la *Lichtung del ser*<sup>145</sup>. Por su lado, saber (*Wissen*) es un poder-estar (*stehen können*) en la verdad, en la aperturidad (*Offenbarkeit*) de la verdad donde no se está de una vez por todas, sino que

<sup>142</sup> Cifra Heidegger, *ibid*, pp. 7-8.

<sup>143</sup> Cuestionarse por la pregunta es cuestionarse por la filosofía, pues, dice Heidegger, “Philosophieren heißt fragen”, GA, Band 40, op. cit. p. 10. Además, el paso de la pregunta conductora a la pregunta fundamental no puede ser el pasaje de un puente (*Übergang*), pues entre ellas hay más bien una retro-referencia anticipadora, una pregunta ya anticipadamente dice la otra, pregunta por la otra, si bien Heidegger nos pone ojo avizor con lo atroz que sería confundir el salto con una *Vor-stellung* (re-presentación). *Ibid*. p. 11.

<sup>144</sup> Si ya habíamos ganado que el “método” científico, en filosofía, nunca puede ser anterior a la “verdad”. Ver para ello Heidegger, Martin, “La Época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*, Alianza, 2010. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. En este punto nos estamos refiriendo más bien al “método” de la investigación fenomenológica tal y como se expone en *Sein und Zeit*.

<sup>145</sup> Cifra Heidegger M., GA, Band 20 (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979), p. 23.

se aprende —en la medida en que *fragenkönnen* presupone un *lernenkönnen*— a estar, escuchar y pertenecer a través de la transmisión (*Überlieferung*) de las tradiciones.

Poder-preguntar y querer-saber, estar decididos a pensar y cuestionar. El poder del cuestionar no responde al campo de lo posible “lógico” que todavía respeta el verbo *können* alemán, sino más bien dice y habla de un *vermögen*<sup>146</sup>, ser-capaz-de o estar-capacitado-para —que Heidegger rescata de uno de los modos de decirse presencia (*Anwesenheit*, *ousía*) en el primer comienzo griego, justamente aquel modo de traer a la presencia que tiene que ver con *das Gedicht* y la obra, anacrónicamente y a-hermenéuticamente, “de arte”— en el sentido de un estar-capacitado-para la esencia del ser, ser-capaz-de pensar la esencia del ser en la medida en que la esencia del ser es la capacidad de pensar orientada por el deseo a la pluralidad originaria de *Anwesen* como *das Anwesende*<sup>147</sup>.

Digamos provocativamente para subrayar *la asimetría modal que el más maduro Heidegger mantiene entre el pensar del ser y el ser* que: se puede (pensar al ser) si se quiere (a la esencia del ser como ἀλήθεια) y si se quiere, se debe, debido a lo esenciante del ser que a su vez exige al pensar. Desplegaremos la cuestión al final del *Apartado segundo*.

\* \* \* \* \*

---

<sup>146</sup> Dice Heidegger de un modo especialmente claro en “Carta sobre el Humanismo”: “Die Griechen haben in ihrer großen Zeit ohne solche Titel gedacht. Nicht ein-mal »Philosophie« nannten sie das Denken. Dieses geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen. Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet<sup>3</sup>, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist — dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen. Sich einer »Sache« oder einer »Person« in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie heben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft »wesen«, das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, »kraft« dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich »Mögliche«, jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das »Mögliche«. Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter »möglich« und »Möglichkeit« werden freilich unter der Herrschaft der »Logik« und »Metaphysik« nur gedacht im Unterschied zu »Wirklichkeit«, das heißt aus einer bestimmten — der μεταφυσικῆς — Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidung mit der von existentia und essentia identifiziert wird. Wenn ich von der »stillen Kraft des Möglichen« spreche, meine ich nicht das possibile einer nur vorgestellten possibilitas, nicht die potentia als essentia eines actus der existentia, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten.”, GA, Band 9, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976) p. 316-317.

<sup>147</sup> Heidegger, GA, Band 82, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, año), p. 15.

El cuestionamiento que, ya sí *vom Ereignis*, pertenece al pensar del ser es nombrado por Heidegger en *Besinnung* como *das Erfragen der Wahrheit des Seyns*<sup>148</sup> y caracterizado como un *anfänglicher fragen* en el sentido no de convertir ahora *die Wahrheit des Seyns* en *das Gefragte* sino en el de mantener aquello esencialmente no-preguntado (*wesenhaft ungefragt Gebliebene*) y elevar a lo-más-digno-de-ser-cuestionado (*zum Fragwürdigsten*) el *Seyn der Wahrheit*<sup>149</sup>. Pertenece a tal *Er-fragen der Wahrheit des Seyns* hacer responsable (*überantwortet*) a la *Stimme der Stille*, es decir, a la voz-temple resonante de la esenciación (*Wesung*) del *Seyn* mismo, de la posible respuesta. La contestación, así, la da el ser si bien sólo en la medida en que sea *das Fragwürdigste*, en la medida en que el cuestionar pensante intente y arriesgue (*wagen*) a pensar como necesario (*Notwendigkeit*) el preguntar por lo más digno de ser cuestionado, a ser así (el cuestionar) *ursprünglicher*<sup>150</sup>. Notemos pues que si la *Seinsfrage* pregunta ahora al *Seyn selbst*, al ser mismo, el *Seyn* responde, sí, en el sentido de que dona o regala (con *verschenken*) la palabra que dice la verdad del ser, por tanto *la palabra del ser (vom Ereignis)*, un decir (*Sagen*) que exige una peculiar escucha (*Hören*) de nosotros<sup>151</sup>. Insistimos pues en que el hecho de que el ser mismo se torne lo-más-digno-de-ser-cuestionado no dice que él sea algo dudoso o puesto en duda (*Fragwürdige*), vale decir, convertirlo en *das Gefragte*, sino que el propio cuestionar sea digno (*Würdigung*) en el sentido de asignar (con *zuweisen*) al ser la responsabilidad (*Antwortung*) de su verdad<sup>152</sup> y, en correspondencia, cuestionarse por nuestra posible pertenencia (a) y estancia en la verdad del ser<sup>153</sup>. Por otro lado, lo interrogado de la pregunta, *das Befragte*, somos nosotros mismos<sup>154</sup> pero la cuestión por el “quién” se subordina al cuestionamiento por el *Selbst-sein* y a la esencia de la *Selbstheit*, es decir, de nuevo a través de Parménides, al cómo del esenciar del ser mismo<sup>155</sup> al pensar. Simplemente *das Erfragte* no aparece en la *Erfragen des Seyns* o, mejor dicho, la esencial alteración del carácter locativo del *Da* del *Da-sein* nace de un abismo vivo (un abismo que hace crecer<sup>156</sup>) donde

<sup>148</sup> Heidegger M., GA, Band 66, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997) p. 25. Esta pregunta, que en *Beiträge zur Philosophie* se nombra como *die Frage nach der Wahrheit des Seyns*, intentaría el salto de la *Leitfrage* a la *Grundfrage* que veíamos con *Einführung in der Metaphysik*. GA, Band 65, op. cit., pp. 6-7 y pp. 76-77.

<sup>149</sup> Heidegger M., GA, Band 66, op. cit. pp. 25.

<sup>150</sup> Heidegger M., *ibid*, pp. 76-77. También dice Heidegger en *Beiträge* que: “Fragen ist die Befreiung zum verborgen Zwingenden”.

<sup>151</sup> Heidegger M., *ibid*, pp. 337-338. La torna del preguntar podría señalarse así: “... das metaphysische Denken der Seinsfrage vermag nie zu erfahren, daB und inwiefern es selbst vom Seyn bestimmt ist, das solche Bestimmung in einer “Stimmung” entspringt, als welche das Seyn selbst die Lichtung er-eignet, zur Stille sich aus”spricht”, antwortet auf ein vielleicht noch ungefragtes Fragen.”, *ibid*, pp. 340-341.

<sup>152</sup> *Ídem*.

<sup>153</sup> Cuestionamiento por la pertenencia y estancia que los *Beiträge* nombran como “...wozu diese Frage gefragt werden soll, womit sich die Schwierigkeit verknüpft, ausmachen, woher wir denn überhaupt eine Antwort nehmen sollen.”, Heidegger M., GA Band 65, op. cit., p. 49

<sup>154</sup> *ibid*, Heidegger, GA, Band 65, p. 48.

<sup>155</sup> *Ibid.*, Heidegger, GA, Band 65, pp. 51 y 54.

<sup>156</sup> Dice Heidegger: “Die Änderungen entspringen der wachsenden Abgründigkeit der Seinsfrage selbst.”, *ibid.*, Heidegger, GA, Band 65, p. 85.

crece el cumplimiento (*Vollzug*, cumplimiento de la *Seinsfrage*) que el *Dasein* es, mas a la vez por el otro lado en inversión topológica la *Erfragen des Seyns* lleva a cumplimiento la apertura (*Eröffnung*) del margen espacio-temporal del juego de la esenciación del ser<sup>157</sup>, ella de-cide (*ent-scheidet*) y acontece ex-propiadora-des-apropiadamente (*er-eignet*) la copertenencia de dioses y hombres<sup>158</sup>.

La prominencia del cuestionamiento como *piEDAD del pensar* afecta del mismo modo a pregunta y respuesta (*vom Ereignis*). Si bien todavía diferenciamos entre una y otra. La respuesta mantiene la tensión diferencial del pensar que cuestiona. Ella *replica* a la pregunta, es la con-testación del cuestionamiento, aquello que viniendo al final o clausurando la pregunta —desde el punto de vista de la “natural” secuencia pregunta/respuesta<sup>159</sup>— resulta *iniciante* a la *piEDAD del pensar*. Si *construir un cuestionamiento* es ya el modo privilegiado de pensar un *asunto*, precisamente asunto o cosa del pensar (*die Sache des Denkens*) que incumbe a éste si sabe escuchar el exhorto de su propia tarea, responder es co-responder (*entsprechen*) a la *índole de la cosa* (*Sach-verhalt*) a pensar<sup>160</sup>. Ahora bien, esa correspondencia no ha de satisfacer (en el sentido de adecuarse) ya al horizonte de la pregunta sino entrar en el juego del pensar cuestionante o que construye cuestiones. Más provocativamente todavía: la respuesta ha de poner a prueba la pregunta —lo cual afirma en efecto que la “carga de la prueba” del pensar la lleva el cuestionamiento—, mostrar el alcance y *Rango* de la pregunta, medir la riqueza y amplitud del cuestionamiento que piensa. La respuesta supone pues una suerte de *vuelta* tras el camino de *ida* de la pregunta. Sin caminos regresivos. Hemos de exigir a la respuesta según el alcance de la pregunta pero los *lugares de la respuesta* permiten asumir lo dicho —y cómo se dice— de la pregunta así como sus silencios radicales, co-respondiendo a lo no-dicho como no-dicho. En este sentido la contestación es una *Zwischenfrage*<sup>161</sup>, una pregunta-intermedia con carácter *iniciante* del pensar cuestionante<sup>162</sup>. Afirmando la *pluralidad originaria* de pregunta y respuesta, cuestionamiento y

<sup>157</sup> Dice Heidegger: “Dieses Erfragen des Seyns vollzieht die Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes seiner Wesung.”, íbid, p. 87.

<sup>158</sup> Ídem. Dos modos de decir llevar a cumplimiento (con vollziehen), dos marcas diversas para cada uno, pues el primero señala al cumplimiento —tan caramente perseguido en *Sein und Zeit*— de la obra que “es” cuando se acosa la no-obviedad (la no-transparencia o neutralidad) de la atribución predicativa —sujeto predicativo— en el cuestionamiento; mientras el otro indica e invita a pensar el margen de espacio-tiempo donde el despejamiento de la *Lichtung* puede dar lugar a todo “es” cumplido, diferencial — en el sentido en que en *Einführung in der Metaphysik* Heidegger señala que no es el mismo “es” cuando decimos que el mar es, una nube es, el dios es, la silla es, la tierra es...— justamente, si la apertura (*Eröffnung*) del ser se asigna a la esencia del ser, esenciación. Entre uno y otro —proyectos diversos, no confundibles, si bien tal vez lo mismo— la amplitud profunda y original del mismo margen de espacio-tiempo de la esenciación del ser, que, de tal modo, se dice doblemente.

<sup>159</sup> Otro extremo habitual de esa supuesta “naturalidad” sería la secuencia alternante ilimitadamente entre pregunta y respuesta, desde donde parecería que todo camino del pensar es regresivo (en los términos del fr. VI del Poema de Parménides).

<sup>160</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, p. 39 y “Protocolo de un seminario sobre la Conferencia “Tiempo y Ser”, *Tiempo y Ser* (Tecnos, Madrid, 2000 (2ª edición)), p. 45.

<sup>161</sup> Término utilizado por Heidegger en *Zeit und Sein* para referirse a la índole, a qué se le puede exigir a la respuesta de una pregunta que se cuestiona pretendiendo pensar el *Ereignis* del ser. GA, Band 14, op. cit., p. 25.

<sup>162</sup> Siempre se iniciaría la construcción del cuestionamiento por respuestas problematizadas.



contestación, ya siempre se iniciaría la construcción del cuestionamiento por una respuesta o, mejor, por una serie de ellas recogidas en *campos problemáticos* que ofrecen al pensar la oportunidad del cuestionar y el cuestionar(se) por su misma condición histórico-epocal. La pregunta por el ser pertenece al cuestionamiento de la *meditación histórica del ser*.

El cuestionar y el contestar no pertenecen al hombre (al modo como el lenguaje no es una “facultad” humana ni el pensamiento representa cosas), sino al ser. Pensar (del ser) es un co-responder (*Entsprechen*) aquella llamada en la medida en que el mismo preguntar, si en verdad cuestiona, va respondiendo en su tarea a un exhorto o llamada que ya es apelación histórico-epocal del ser. Por ello la respuesta que contesta, a su vez, reitera el cumplimiento del ofrecimiento<sup>163</sup> de la pregunta a seguir preguntando si la contestación atestigua la pregunta favoreciendo que siempre pudiera haber una réplica. La gravedad de la articulación de pregunta y respuesta, cuestionamiento y contestación, pendiendo de sí misma, desplaza de hecho el foco referencial entre ellos a una respuesta cuya radical endoreferencia, doblándose, se demora en la contestación a la pregunta sin detenerse en el riesgo de correr a otra pregunta y otra y otra i-limitadamente.

Si el cuestionamiento es el *πρόμος* del pensar es porque él abre camino al pensar. Pero, al modo como las yeguas y las jóvenes muchachas *Hijas del sol* guían diversamente al mortal por un camino rico en decires en el Proemio del Poema de Parménides, la pregunta lleva y tracciona a la respuesta pues la contestación muestra y marca el camino del cuestionamiento.

Hemos de notar que, por otro lado, la variación en aquello “por lo que se pregunta” resulta esencial en la *torsión topológica* del intervalo de pregunta/respuesta. Arriesgarse a preguntar por el ser mismo es cuestionarse por su verdad y la esencia de ésta, es decir, por el lugar de la retracción-sustracción-ocultamiento del des-ocultamiento; solamente en este sentido podría el pensar co-responder en el cuestionamiento (por el ser mismo), escuchar y pertenecer al exhorto o llamada que nos interpela y concierne como tarea del pensar para desde allí preguntar y responder.

El pensar cuestionante pertenece allí donde acontece y comparece el des-ocultamiento, allí donde a la Presencia adviene una ausencia como ausencia. El pensar cuestionante tiene lugar en los lenguajes pues los lenguajes mismos muestran el carácter locativo de una articulación topológica. En este sentido la *piedad del pensar* habría de decirse *topológicamente*, si el pensar del ser se expresa en el

---

<sup>163</sup> En este punto nos referimos al verbo latín re-spondere cuyas dos radicales podemos significar así: re (reiteración), spondere (prometer, ofrecer). Y por otro lado, al verbo con-testari: con (globalidad, colectividad, agregación), testari (en contextos jurídicos: dar testimonio o voz relevante que tenga algo que decir en una causa o asunto, así como, en ocasiones, testar-probar-atestiguar con testimonios). [Diccionario etimológico de Chile]. Por su lado, el verbo replicare significa en origen plegar hacia atrás o replegar, incluso en lenguaje jurídico, donde dice torcer o plegar la palabra de otro en la causa judicial repitiendo su respuesta en sentido inverso [ídem].

Heidegger maduro en una *topología del ser*<sup>164</sup>, si acaso la cuestión de la estancia del hombre en la verdad del ser, de la pertenencia a la *Lichtung* (que posibilita todo aquello que “es”) se eleva como *digna de cuestión*, en la medida en que el pensar del ser se torne en un pensar crítico localizador (*erörtern*) —tal y como señala Otto Pöggeler<sup>165</sup>— de sus mismas condiciones de posibilidad.

La *topología del ser* que Heidegger piensa no maneja los lenguajes de la “teoría de conjuntos” ni es topología “matemática”, sino que responde, al menos, a dos lados: pensar los lugares-cosa en la correspondencia de pensar y ser que la figura del *Ge-viert* expresa como mortales-inmortales, cielo-tierra, y pensar locativamente, topológicamente, los lugares del pensar del ser en la tarea de acoger ofreciendo a la ausencia del ser, a la *λήθη* de la ἀ-λήθεια, un emplazamiento en el acontecer de *das Ereignis*.

La reflexión topológica medita ante todo por el decir o la cuestión de los decires —diciéndolo con el Curso de Heráclito de 1944, *Λόγος* (con mayúscula) y *λόγος* (con minúscula)—, la esencia y lugares de los lenguajes donde el pensar se da<sup>166</sup>, pues la topología es el decir (*λόγος*) del lugar (*τόπος*) en el que la verdad ontológica (*ἀλήθεια*) se reúne como des-ocultamiento que *acontece ex-propiadora-des-apropiadoramente*: decir el lugar de la verdad en cuanto emplazamiento y recolección, reunión (*λόγος*) en el ámbito de los lugares (*τόποι*) del pensar<sup>167</sup>, lo cual sugiere que el lugar topológico mismo en Heidegger, como apunta Derrida en *Heidegger y la cuestión*<sup>168</sup>, resulta lugar de cruce, intersección, o reunión (*Versammlung*) de localizaciones.

<sup>164</sup> La puesta en juego de la topología del ser pertenece al *último Heidegger* en la crítica radical a la metafísica del fundamento desde la torna del pensar del ser (pensar al ser mismo sin consideración a la posibilidad de fundación del ser en un ente) en la que se encuentra también la noción de *Zwiefalt*. Pöggeler, Otto. *El camino del pensar en Martin Heidegger*, (Alianza, Madrid, 1993) pp. 338-361 (traducción y notas de Félix Duque); así como Scala, André, “Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger”. *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Friedman&Seppi (eds.), (Turia, Viena, 2017) pp. 39-52.

<sup>165</sup> Como detalla Pöggeler en *El Camino del pensar de Martin Heidegger*: a) el último Heidegger da especial importancia como “método de pensar” al discutir-localizar (*erörtern*) diferenciado del “explicar” (*erklären*) metafísico-científico y el “dilucidar” (*erläutern*) fenomenológico que todavía mantiene desde su etapa media; el pensar experimenta un salto localizador de la interpelación de lo no-pensado en lo pensado transmitiendo el sentido de aquello que permanece impensado en la tradición: así lo hasta ahora impensado, la verdad del ser, viene al lenguaje; b) si en el último Heidegger *die Sprache spricht* [por ejemplo en *Unterwegs zur Sprache*] hay diversos modos en que el lenguaje habla: Heidegger asume que de entre ellos hay dos, el decir-pensar y el decir-poético, que suponen experiencias del lenguaje que se pertenecen mutuamente en aquel Decir en el que el hombre corresponde al *Ereignis*; c) uno y otro (cada uno a su modo) reúne en diálogo desde su lugar el lugar del otro: ambos localizan, diversifican lugares es una controversia (*auseinander-setzung*) que es un “amoroso litigio”; d) lo que busca el pensar localizador es volver a llevar el salir de lo oculto a su emplazamiento: al desocultamiento que es al mismo tiempo salir de y persistir en lo oculto y, así, camino y destino; d) la localización es topología y, dirigida según su posibilidad suprema, «topología del eseyer», es decir, topología del ser en cuanto él mismo es experimentado en su esencia como *Ereignis* de *ἀλήθεια* y mundo. *Ibíd.*, Pöggeler, *El camino del pensar en Martin Heidegger*, p. 318 y ss.

<sup>166</sup> *Ídem*.

<sup>167</sup> Nada que ver con una topología matemática o en general, de nuevo, con método alguno que pretendiera probar, demostrar o inducir que la verdad es el des-ocultamiento.

<sup>168</sup> Perteneciente a Heidegger y el espíritu.

Volveremos a ello al final del *apartado primero* pero conviene aclarar ya que la *topología del ser* contempla una serie de localizaciones estriadas cualitativamente diversas entre sí, a saber —lugar (*Ort*), sitio (*Statt*), posición (*Stellung*), sitio-emplazamiento (*Platz*), albergue (*Hütte, Berghütte*), estancia o morada (*Aufenthalt*)...— que de diversos modos en cada caso se pretenden pensar diversas irreductiblemente entre sí a tenor del temple (*Stimmung*) vibracionalmente atmosférico —por así decir, el *pathos*— del hombre que allí *habita* en la Comarca (*Gegend*) del ser. Las localizaciones cualitativamente diversas entre sí, a pensar, convergen residiendo en el cruce de dos zonas de extremo alcance. La zona o comarca (*Gegend*) de ἀ-λήθεια, del des-ocultamiento, de la esencia del ser, de aquel intervalo donde el ser, desde el punto de vista de las condiciones de posibilidad del pensar del ser, se da en los lenguajes a la vez retrayéndose, sustrayéndose, incluso, a la presencia de lo presente. A su vez diverso al intervalo de la mutua asimétrica referencia entre ser y hombre —además cifrada modal-henológicamente— de ἀ-λήθεια desde la perspectiva del acontecer des-apropiador del *Ereignis*, campa la *Ortschaft des Seyns*, cumbre y cima de la cada vez más creciente atención del cuestionamiento y pensar de Heidegger hacia el espacio (*Raum*)<sup>169</sup> en su afección epocal e histórica. Pensar la localidad del ser (*Ortschaft des Seyns*) es cuestionarse por el mismo carácter locativo, local del ser, por la *Ortbestimmung der Wahrheit des Seins*<sup>170</sup>. Pero del mismo modo por un *Sagen des Ortes der Wahrheit des Seins*. Pero el pensar topológico del ser, venimos diciendo, se cuestiona por la esencia del lenguaje del ser, por el carácter poemático del Poema y por la peculiaridad de los decires en Grecia, los decires de aquellos “pensadores del inicio” previos a la experiencia conceptual de la “filosofía”. En este sentido el pensar del ser atiende de diversos modos a *lo poemático del Poema* pues su misma condición se revela como aquello por lo que cuestionarse<sup>171</sup>.

El estudio heideggeriano de los restos exiguos de texto que las pocas líneas de unos fragmentos transmitidos por las tradiciones (“filológicas” y “filosóficas”) nos entregan no podría ofrecernos claves y aperturas en la comprensión de nuestros presentes si el horizonte de cuestionamiento de la “ontología antigua” supeditada a cierta interpretación de Platón y Aristóteles —en la esfera de *Sein und Zeit* como estudiaremos en el *apartado primero*— no hubiera saltado preguntándose por el lenguaje (*Sprache*) como lugar del pensar del ser donde se da la correspondencia del hombre con el ser mismo

<sup>169</sup> Cifra de Busch, Kathrin. “Raum-Kunst-Pathos: Topologie bei Heidegger”, en Günzel (ed.), *Topologie*, (Transcript, 2015), p. 115.

<sup>170</sup> Cifra Pöggeler, Otto, “Heideggers Topologie des Seins”. *Man and World* 2, 3, 1969, pp. 345.

<sup>171</sup> Leamos a Heidegger en *Desde la experiencia del pensar* (1947): “Cuando de las pendientes del alto valle, allá arriba, por donde vagan despaciosamente los rebaños, el campanilleo suena y suena... Aún está velado el carácter poético del pensar / Donde ese carácter se muestra, sigue asemejándose por largo tiempo a la utopía de un entendimiento a medias dedicado a componer versos / Pero el poetizar pensante es, en la verdad, la topología del ser. / Ella, la topología, dice la localidad apropiada a su esencia”. Heidegger, Martin, *Desde la experiencia del pensar*. (Abada, Madrid, 2007), pp. 32-33. Traducción de Félix Duque del texto alemán: “ Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. / Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der utopie eines halbpoetischen Verstandes. / Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. / Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.”. Texto presente en la propia edición bilingüe preparada por Duque con el texto *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA, Band 13, editado por Hermann Heidegger, 1983, p. 84.

y no ya con el “ente”, cabe *Ereignis*. Mantendremos que ello, a su vez, abre sincrónicamente —y de hecho casi simultáneamente en el orden de la producción intelectual de Heidegger— el cuestionamiento por el carácter poemático del decir en Grecia en el sentido específico de no asumir elementalmente que la lengua de Parménides, Heráclito, Anaximandro, Homero, Píndaro... es una lengua del día en contraposición a una imposible en Grecia lengua de la noche, sino más bien demorarse en el cuestionamiento por el carácter poemático de los decires en Grecia, que muestran-dicen-manifiestan la misma apertura de un intervalo plural de día/noche en el sentido de intervalos de sustracción de la presencia tan esenciales a ἀλήθεια (simplemente des-ocultamiento, ser, en el cruce de *Anwesen* y sus sustracciones) a través de los entramados e intersecciones con los verbos griegos que significan decir (paradigmáticamente λέγειν, decir que no es “facultad del hombre”, un decir en el que acontece (se deja aparecer) la misma presencia de las cosas), así como con μοῖρα (suerte, fortuna, destino, lote, fatalidad, siempre en la problemática del asignar, otorgar y distribuir del lote que por ley pertenece a cada cosa que es, esencial en la comprensión de lo in-disponible a la cosa-lugar del *Gevier*, mortales e inmortales, cielo y tierra) y εἶν (modo de renombrar la diferencia ontológica como pliegue-diferencia de *Anwesen des Anwesenden*<sup>172</sup>).

Ahora bien, las dilucidaciones sobre los “pensadores del inicio”, el carácter del decir en Grecia, el carácter poemático del Poema o, por el otro lado, la localidad del lenguaje del ser, quiebran *las reflexiones del origen*, desde el origen, que una *historia de la filosofía* vehiculada por posiciones metafísicas fundamentales dadas por *la pregunta fundamental* ofrece<sup>173</sup>. Atender a los “pensadores del inicio” desplaza y descoloca el *Beginn* de Occidente hacia el cuestionamiento por un (otro) *Anfang*. Lleva a cumplimiento el salto. Las posiciones de los pensadores en la historia del ser reclaman un modo propio, epocal, de hacer la pregunta y contestar. Platón y Aristóteles, desplazados como *Beginn* esperan así el acontecer del *Anfang* de los “pensadores del inicio”. Pero Hölderlin y Nietzsche, cada uno a su modo, son el gozne entre *Beginn* y *Anfang*, las vías en cuyo estudio Heidegger puede dar el paso atrás hacia el otro inicio. Estudiaremos este mapa en el *apartado primero*.

Ahora bien, resguardar el carácter indivisible de los lugares<sup>174</sup>, la cuestión más compleja que ha de cuidar el pensar del ser al corresponder a éste, exige intentar asumir la irreductibilidad de cada lugar y cada cosa-presente en la Presencia (en su lugar), así como de los lugares entre sí, mas en un *pliegue* por el que es el mismo lugar-de-retracción del ser (la esencia de la verdad) aquello *más digno de ser cuestionado*, la reserva inagotable, límite misterioso, en cuyo acontecer se da que pensar al pensar (el pensar tiene lugar no instrumentalizado, que no es propiedad suya). Aquello que el decir del *poetizar*

<sup>172</sup> En torno al pliegue, *Zwiefalt* como modo de renombrar la diferencia de ser y ente [Vattimo, *El fin de la modernidad* (Barcelona, Gedisa 2015), pp. 133-134] y Duque en *Los destinos de la tradición: Filosofía de la historia de la filosofía* (Barcelona, Antrophos 1989).

<sup>173</sup> Por ejemplo en *Posiciones metafísica fundamentales del pensamiento occidental*. Semestre de invierno 1937-38.

<sup>174</sup> Nótese que lo propio de la época “moderna” es la divisibilidad del “espacio” (Raum) de la “física” y el allanamiento de lo diferencialmente cualitativo de los lugares, intercambiables entre sí, sustituibles sobre la base plana del “espacio” que como contenedor homogeneiza su diversidad-diferencia.

*pensante* nombra —al dar la medida del habitar poético del hombre fundando aquello que permanece en una epocalidad del ser<sup>175</sup>—, el *pensar topológico-poemático* del ser piensa cuestionando, de nuevo, la *Ortschaft des Wesens*.

Llamamos carácter poemático, *Dichtungscharakter*, de los lugares del ser (dicho en el decir del ser) a aquello que la Poesía simplemente es —y que permite que aquello que “es” en el Poema simplemente sea— y de lo cual sin embargo sólo puede cuestionarse el pensar. Ahora bien, lo poemático viene marcado por el Poema, *das Gedicht*, y no por *Poesie* en el sentido de un “género literario” entendido como desviación respecto a una base o texto plano que sería la “prosa”<sup>176</sup>. En este sentido “poemático” no es “poético” sino que incluye el cuestionamiento por lo poético del Poema en la clave de pensar la esencia del lenguaje y el lenguaje de la esencia, así como, acabamos de repetir arriba, el carácter de los decires griegos cuya dilucidación se abre por el pensar del ser que, eminentemente, es topológico<sup>177</sup>. Por ello hablamos, y así queda incluido en el título del presente escrito de tesis, de lugares poemáticos, en cuanto ellos son pensados por un pensar topológico.

Ahora bien, el pensar topológico del ser piensa, tal vez poemáticamente, pero no poetiza o hace poesía, como tampoco se confunde con la poesía pensante —cuyo máximo exponente sería Hölderlin, pero Heidegger estudia a Trakl, Rilke, Celan... y, en el horizonte griego, Píndaro, Homero...—. Al pensar y al poetizar un abismo distancia, pero uno y otro habitan en la misma *Comarca del Decir* (poemático).

Es esencial en nuestra investigación que el pensar topológico que piensa lugares poemáticos y piensa localizando poemáticamente, aquel que atiende a los lugares del Poema de Parménides de Elea, sea un pensar del pliegue, nombrado como *Zwiefalt*. El pliegue se dice de diversos modos, a él pertenecen plegamientos diferenciales —despliegue del pliegue, pliegue desplegado, pliegue como tal, reserva del pliegue ...— que Heidegger ofrecer a pensar en entornos topológicos porque la topología del ser se pliega, la diferenciación radical de sus diversas localizaciones supone un juego de intervalos, distancias, en definitiva, *τόποι* cualitativamente diversas desde el punto de vista del acontecer de la presencia/ausencia de los presentes.

En las interpretaciones del pliegue eminentemente griego, dicho con el participio arcaico *έόν* en el Poema de Parménides, Heidegger piensa el modo en que el pensar, *voείν*, al pensar cordialmente el

<sup>175</sup> Cifra “Poéticamente habita el hombre” *Conferencia y artículos* (de Serbal, Barcelona 2001) “¿Y para qué poetas?”, *Caminos de Bosque* (Madrid, Alianza 2003)

<sup>176</sup> Cifra Curso de Hölderlin de 1935-35, Germanien y el Rhin.

<sup>177</sup> Lo poemático remite pues a la raíz “poie-“, de *ποιεῖν* como pro-ducir creativo en el sentido de un sacar a la luz o dejar-venir a la Presencia no tal o cual cosa acabada-terminada, digamos, objetualmente, sino sacar a la luz o dejar-venir a la Presencia que da lugar al mismo acontecer de las cosas, de cada cosa en su lugar que, por ello, exige la raíz “-mático” de *μάθησις*, que significa relativo al aprendizaje que interpretamos en el sentido de la inversión entre el aprender y el enseñar con que Aristóteles en el Libro Theta de la Metafísica cifra la diferencia entre *ένέργεια* y *δύναμις-κίνησις*. Lo poemático remite a la problemática de los “decires excelentes” en Grecia, la esencia del decir, los lenguajes y del Poema.

“corazón sin temblor de la verdad”, es decir, al pensar al ser, simplemente al ser, traza una remisión, *Verweisung*, que no quiere establecer referencia a referente alguno —ya sea del ente al ser o de aquel a éste (o bilateralmente (“lógicamente”) de uno al otro)—, sino una *Unter-schied* (di-ferencia) o pliegue (*Zwiefalt*) que supone un ámbito relacional (*Beziehung*) por donde aquello que participa en el pliegue, de un modo elemental, ser y ente, di-fieren<sup>178</sup>, se separan pero al modo de un “y” (la misma *Unter-schied*) que une-separa sincrónicamente. Como afirma Félix Duque, “Heidegger advierte la presencialidad a-sistente de la diferencia”, *Anwesen*, donde permanece un *ocultamiento* que cumple la retirada (*Entzug*, donación/retracción es su darse) del ser ante el pensar, en correspondencia a la cual, el pensar piensa en un *paso atrás*. La Diferencia, el pliegue, así como el ser, no fundamentan las cosas y los mundos, ni son su causa y último-primer referente. Más bien, afirma el fr. VIII del Poema el Poema de Parménides, al mismo *éóv* ata o liga la *Moirá*, el destino, partícipe en la distribución del ser mortal del mortal y el ser dios del dios y, en este sentido, “por encima” de unos y otros, su diferencia, y del pliegue como *Anwesen des Anwesenden*. Como instancia problemática perteneciente al ocultamiento del ocultamiento de la presencia, *Moirá* nos recuerda que la re-flexión (un modo de auto-referencialidad) en la asignación del ser al *pensar del ser* no puede yacer “sobre la abertura o falla de la Diferencia misma”<sup>179</sup> pues el ser exige la Di-ferencia que destinalmente, epocalmente, se da, y que Heidegger nos ofrece a pensar como *Ereignis*.

Topología del ser y *Zwiefalt* pertenecen a un mismo giro-pliegue topológico-poemático<sup>180</sup>.

\* \* \* \*

Al desear contemplar la amplitud de los cruces entre los interpretandos que inscribe el título de nuestra tesis, de entrada la conducción de la investigación se va a guiar privilegiadamente por uno de

<sup>178</sup> Duque, Félix, *Los destinos de la tradición*, pp. 156-157.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 156.

<sup>180</sup> Dice Heidegger en la colección *Gedachtes*, GA, Band 81(Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007) pp. 333-344 : “Denke die Zwiefalt,/ denkend den Austrag, gehöre der Einfalt, / in der Bewegung der Ortschaft, achtend der Irnis / fügsam dem Brauch.” Y a continuación ya en “Vereinzeltés” dice, tras traducir de nuevo —como en *Einführung in der Metaphysik*— los versos 332-375 de Antígona de Sófocles y Pítica VIII de Píndaro (v. 92 y ss.):

Ortschaft  
in der Ferne /  
zieht, entziehend sich die Ortschaft —Ver-Hältnis der  
Geschicke des Anwesens als év  
und éóv  
bis zum Gestell  
das Übergang — ortschaft — in die Gestellnis  
erwinkend die Eignis ereignend den Brauch zur Fügsamkeit  
in die Befugnis.

ellos (Heidegger, apartado primero y apartado segundo) desde y a través del cual podremos dar voz al otro (a los otros, Parménides, apartado tercero) por cuyo repliegue final podamos acoger entonces la unidad crítica de ambos. Finalmente vendrán algunas conclusiones. Ahora bien, si los entornos vivos de esta tesis son la *ontología hermenéutica* de Martin Heidegger, vislumbrando tales contornos nos preguntamos finalmente en estos *Comentarios Iniciales* por ¿qué dice “Los lugares Poemáticos del Poema de Parménides de Elea en la *ontología hermenéutica* de Martin Heidegger”?, ¿y por qué y desde qué perspectivas puede resultar relevante preguntar así?

No sólo porque en general ya esté hecho, nuestra tarea nunca se ha propuesto hacer un estudio sistemático de la importancia del Poema de Parménides a lo largo de la producción intelectual de Martin Heidegger. Con ello no decimos que tal perspectiva nos sea absolutamente ajena. Asumimos como vigente y útil el trabajo clásico de Jochen Schlüter —*Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung* (1979) — a pesar de las limitaciones propias de una publicación de 1979<sup>181</sup>. Schlüter no puede conocer los especialmente relevantes para nuestra investigación cuatro cursos que Heidegger dedica a los “pensadores del inicio” a principios de la década de los años cuarenta<sup>182</sup>, lo cual implica, tal vez, la ausencia de complejización que contrastamos en torno a la cuestión de la “mismidad” como *copertenencia* (*Zusammengehörigkeit*) de pensar y ser en la perspectiva del *Ereignis* o acontecer des-apropiador-ex-apropiador de uno y otro *desde* su diferencia-mismidad<sup>183</sup>. Restando los mentados cursos, *Heidegger und Parmenides* marca los hitos de mayor peso en las interpretaciones heideggerianas (*Einführung in der Metaphysik, Was heisst Denken?, “Moira”, Identität und Differenz, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*), señalando incluso la conocida

---

<sup>181</sup> Nos referimos a las limitaciones inherentes a la falta de acceso a materiales esenciales en torno a las interpretaciones heideggerianas de Parménides todavía no publicados en la *Gesamtausgabe* en los años de elaboración y publicación del monumental trabajo de Schlüter; materiales de los que no puede pues el autor hacerse cargo en su trabajo.

<sup>182</sup> Nos referimos al curso del semestre de verano (presuntamente de) 1942 *Der spruch des anaximander* (editado en GA, Band 78), el curso del semestre de invierno de 1942/1943 *Parmenides* (editado en GA, Band 54), y los cursos del semestre de verano de 1943 *Der anfang des abendländischen Denkens* y del semestre de verano de 1944 *Logik. Heraklits lehre vom logos* (ambos editados en GA, Band 55).

<sup>183</sup> Porque con seguridad no es el fin del estudio de Schlüter, tan sólo se dedica a esta compleja problemática —de la que nos ocuparemos en el Segundo apartado de este escrito de tesis— cuatro páginas. Schlüter, J., *Parmenides und Heidegger*, (Bouvier, Bonn, 1979) pp. 185-189.

“Kehre”<sup>184</sup> del pensamiento heideggeriano, anunciada en *Brief über den Humanismus*, a través de tres coordenadas que vamos a resignificar en los entornos de las interpretaciones del Poema.

I) Si el pensar intentado, aquel que se pretende poner en juego en aquellos textos, pertenece a la “Kehre”, ello dice que se alcanza la *dimensión eminentemente topológica* que Heidegger llama *Ortschaft*, ante la cual, la temporalidad (*Zeitlichkeit*, estructura del *Tiempo* que se revela como “sentido del ser” desde el párrafo 45 de *Sein und Zeit*), ya no es el fundamento de lo “ontológico” y “óntico” (razón por la que la verdad del ser obtendría también su fundamento de la temporalidad)<sup>185</sup>. Se da más bien una torsión por la que el *Tiempo* aguarda la dilucidación (*Erörterung*) de aquel fondo o complejo que permite las articulaciones que el mismo *Tiempo* “es”; en la pregunta por la verdad del ser y sus lugares se disloca el *Tiempo* (ya dislocado) y la asignación referencial del hombre (es decir, el pensar) *hacia* la verdad del ser (es decir, el pensar del ser) como el “desde dónde” de su posibilidad<sup>186</sup>. La reflexión en torno al Poema de Parménides

<sup>184</sup> Discusión muy extendida entre los estudios heideggerianos en los años sesenta y setenta —tal y como Vattimo nos recuerda en la introducción a su traducción al italiano de *Vorträge und Aufsätze*— que Schlüter recoge. En la actualidad más bien, en la línea mantenida por Pöggeler (Pöggeler, O., *Los caminos de Heidegger*, (Alianza, Madrid, 1989)) y Von Hermann (Von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994)), los estudios críticos en torno a Heidegger tienden a pensar una pluralidad abierta y limitada de caminos del pensar como declinaciones o proyectos diversos de una misma (por tanto, afectada por la Diferencia en la perspectiva del *Ereignis*) tarea. En esta línea combada y discontinua, desde Duque, Gianni Vattimo a Pöggeler u Oñate, se admite que el giro, torna o “Kehre” de la obra de Heidegger puede situarse en general hacia el final de la década de los años treinta y comienzos de los cuarenta, viniendo ya sin embargo anticipada por la invitación a pensar la verdad de la esencia y la esencia de la verdad (así, la verdad del ser y no ya del ente) en la nota final de *La esencia de la verdad* (el texto, como se nos informa en propio volumen, parte de una conferencia que Heidegger impartió en diversos lugares en 1930, si bien el texto como tal fue publicado por primera vez en 1943 y la nota final a la que hacemos referencia fue añadida en su segunda edición de 1949; al respecto Heidegger, Martin, “De la esencia de la verdad”, *Hitos*, Alianza, pp. 170 y 391). En nuestro trabajo hemos asumido que (y estudiado cómo) una declinación del giro del cuestionamiento desde la *verdad de lo ente* hacia pensar la *verdad del ser* (en este sentido la “Kehre” del pensar hacia el ser mismo como *Ereignis*) se pondría en juego ya con los Cursos de los años cuarenta en torno a Anaximandro de Mileto, Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso en el sentido de una aproximación hermenéutico-ontológica a los textos que asume el horizonte histórico-comprensivo de Grecia, la época de los griegos, como finita e irreductible al horizonte “moderno” del nosotros que habla en los textos de Heidegger, siendo pues el asunto a pensar la posibilidad de una “vuelta” hermenéutica —por tanto, para nada ingenua— a la tierra del des-ocultamiento, Grecia. No es asunto de nuestra investigación demostrar que el giro se dio aquí o allá, antes o después, sino mostrar y discutir refutativamente que la creciente atención a los “pensadores del inicio” —además de aquella ofrecida en los cursos de inicio de la década de los años cuarenta, en textos de los cincuenta como “Moirá”, “Logos”, “Aletheia”, el Curso *Was heisst Denken?* o el Seminario Heráclito del ’66-67 con Fink, por citar algunos—, sólo tiene sentido cabal al atender al proyecto, *vom Ereignis*, de pensar la verdad del ser mismo topológico-poemáticamente.

<sup>185</sup> *Ibid.*, Schlüter, *Parmenides und Heidegger*, pp. 140-142.

<sup>186</sup> La pregunta por la verdad del ser asume que el *Da* del *Da-sein* (nunca un sujeto “empírico” sino instancia trascendental), como lugar de la respuesta de la pregunta por el ser, únicamente puede llegar a tener sentido a través de una interrogación “previa” por el carácter locativo, no del *Da*, sino de aquello que da lugar a la instancia cuestionante. Retorciendo esta declinación de la “Kehre” que ahora subrayamos con Schlüter, la profesora Teresa Oñate ha desplegado en los entornos de *Zeit und Sein* lo que denomina la “ontología estética” del espacio-tiempo que, todavía en un sentido trascendental kantiano, piensa como condición de posibilidad de la experiencia del pensar (del ser) no solamente el tiempo sino el espacio-tiempo plural que se declina desde la Diferencia ontológica de ser y ente y la mismidad de pensar y ser en las que epocalmente se destina el ser mismo.



que se inaugura con el curso del semestre de invierno de 1942-43 ya se da en una comprensión topológica —notaremos cómo el Poema mismo es una *Gegend*, una *Comarca* con carácter de lugar, *Ortschaft*— pues entre el intervalo de venida del mortal que, ausente de llegada a parte alguna, puede alcanzar y escuchar a la diosa, y el exhorto de la diosa al mortal en torno a la verdad, silente incluso donde la voz de la diosa *ἀ-λήθεια* no dice, se dicen los caminos que cruzan el Poema.

II) Subraya Schlüter cómo la “Kehre” supone una transformación en la interpretación de la *Nada* como *velo del ser* (*Schleier des Seins*) en el contexto del cuestionamiento por la *Historia del ser*<sup>187</sup>. El Poema de Parménides nombra el no-camino del no-ser como “nada”, si bien erraríamos al confundir la *Nada* heideggeriana con el no-ser del Poema, no carente de problematicidad, que Heidegger interpreta en las claves del cuestionamiento por los límites del *νοεῖν* y *λέγειν* (fr. IV, VI).

---

<sup>187</sup> Schlüter, J., op. cit., pp. 143-144 y 146-148. Esta cuestión (aislada del contexto de la meditación histórica del ser) rima con la Nada vertida en *Was ist Metaphysik?* como lo-otro-de-la-totalidad-de-lo-ente, es decir, no el ser mismo, sino lo Otro del ser mismo, en el sentido de Introducción a la Metafísica, que no se confunde con lo ente. Esta Nada no es el no-ser del Poema de Parménides pues Heidegger en Introducción a la Metafísica, Caminos del bosque y *Carta sobre el Humanismo*, afirma su copertenencia con el ser.

III) La “Kehre” supondría finalmente, considera Schlüter, el ingreso del pensar en una interpretación histórico-epocal de la *Tradition* vertida como *Überlieferung*<sup>188</sup>, transmisión en la que es el ser aquello que se destina con carácter de llegada (*Ankunft*) —es decir, de retracción de la Presencia<sup>189</sup>— en la *época destinal del ser (Epoche des Seinsgeschicks)*<sup>190</sup>. La *Destruktion*, asociada a cierta comprensión de la *Tradition*, se resignifica, interpretamos, a favor del cuestionamiento como “piedad del pensar” por la diversidad de las *épocas del ser*. El Poema de Parménides, perteneciente al mundo histórico-comprensivo griego, se asume como esencial al

<sup>188</sup> La perspectiva fenomenológica como crítica a la “modernidad” exige asumir una cierta negatividad respecto a la *Tradition* esencial a la aproximación hermenéutica de la *Destruktion* expuesta en *Sein und Zeit* en el párrafo sexto de aquella obra y que tendría tal vez su más extenso desarrollo en el Curso de 1922 en torno a Aristóteles. Recordemos la incardinación de la aproximación hermenéutica de la *Destruktion* en la estructura de la *Seinsfrage*. En el párrafo 6 de SZ la *Geschichtlichkeit* del *Dasein*, de aquello que ocupaba el lugar estructural de das *Erfragte*, no puede confundirse ni con *Geschichte* ni estrictamente con *Historie*, una de las diferenciaciones principales que abren el Curso del semestre de invierno de 1942-43 en torno a Parménides, pues ella supone una posibilidad óptica del *Dasein* o modo temporal del *Dasein* mismo: el sentido del *Dasein*, como el sentido del ser en general, se encuentra en la *Zeitlichkeit*. *Geschichtlichkeit* menta la constitución del “Geschehen” del *Dasein* —por tanto perspectiva estrictamente “óptica” en las coordenadas de la Conferencia *die Kehre*— : el *Dasein* “es” su *Vergangenheit* en el sentido de que “geschieht” desde *Zukunft* (*Vergangenheit* no se queda trivialmente atrás, no sigue al *Dasein*, sino que marcha siempre ya anticipadamente a él). Pues bien, esta básica *Geschichtlichkeit* del *Dasein* puede permanecer oculta o en cierto modo llegar a ser descubierta y experimentada por la pregunta e investigación *historischen*; la tarea de la analítica existencial-ontológica será descubrir y despertar con la pregunta.... ; el *Dasein* (su modo de preguntar, conducirse y escoger criterial) depende del contacto con la *Tradition*. Pero si descubrir la *Tradition*, abrirla, es descubrir aquello que se entrega y transmite (was sie “übergibt”) en ella, la *Tradition* de entrada no hace accesible eso que transmite, más bien oculta y olvida la fuente de donde las categorías y conceptos entregados llegan: configura así la perspectiva culturalista de una “historia de la filosofía” que, en términos de la posterior meditación sobre la historia del ser, confunde la historia de la memoria de la verdad ontológica (de Occidente) con una historia de los valores culturales imperativamente hegemónicos en el presente y, en términos de *Sein und Zeit*, clausura la reapropiación posibilitante de una vuelta hacia *Vergangenheit*. Heidegger considera que bajo este prisma la “ontología griega”, desde Hegel, se basa en el predominio de lo “obvio” y en el mero manejo de materiales nuevos, ya larvado desde la Edad Media. Se propone pues para la *Seinsfrage* la tarea de ganar la transparencia (*Durchsichtigkeit*) de su propia historia, desbloquear la endurecida *Tradition*. Tal es la tarea de la *Destruktion* de la ontología antigua: “antes” de pensar hermenéuticamente lo no-pensado (como no pensado) en lo pensado, de atender a lo no-dicho (como no-dicho) en lo dicho, certificar o poner a prueba los conceptos fundamentales “ontológicos” de la *Tradition*; de modo “positivo”, llevarlos a los límites de su campo de preguntas en la vehiculación dada fácticamente por el ineludible contacto con aquella *Tradition* opacificante. Pero entonces, ¿qué ocurre con la *Geschichte* des *Seyns* en la perspectiva de la *Destruktion*? El abandono de la *Destruktion*, como el abandono del propio horizonte fenomenológico de la investigación onto-lógico-categorial, es complejo en Heidegger. La atención y cuestionamiento por la *Geschichte* (del ser), por la meditación por-de la historia del ser, emerge como una retorsión y un salto original y singular en la tensión entre la *Destruktion* como “*Destruktion der Geschichte der Philosophie*” (como estamos viendo, párrafo sexto de *Sein und Zeit*) y la exposición del despliegue de la *Geschichtlichkeit del Da-sein* (párrafo 73-76) que profundiza la crítica al carácter “científico” e “historicista” del pensar. Dicho de otro modo: en la perspectiva de la *Destruktion*, ella supone de diverso modo *Historie* y *Geschichte*: pretendiendo algo diverso entraría en contacto con *Historie* sin cuestionarse por *Geschichte*. Ello no dice pues que no tuviera nada que ver con *Geschichte*, sólo —y ya es mucho para el poco posterior Heidegger, ya en los *Beiträge*— que en principio no se abre a su cuestionamiento, falta de cuestionamiento por *Geschichte des Seyns* y correspondiente clausura de la posibilidad de una “vuelta” al inicio como *Anfang*.

<sup>189</sup> En estos mismos *Comentarios iniciales* nos detendremos en esta cuestión.

<sup>190</sup> Al respecto siguen siendo vigentes las interpretaciones crítica de Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad*, XXX

cuestionamiento y asunción de nuestra (de aquellos que interpretan el Poema) propia condición epocal-destinal.

Habríamos de señalar, por último, que el trabajo de Schlüter abre una cierta dirección común a los estudios monográficos en torno a las relaciones de Heidegger y Parménides de acuerdo a la cual el centro gravitacional de la exégesis del Poema del eleata en la obra de Heidegger, digamos, aquello que respondería a la pregunta por el “¿qué significa que Heidegger estudie y cada vez con más insistencia a Parménides?”, pendería del lugar mismo del Poema de Parménides respecto a la *Seinsfrage* — pregunta por el ser o pregunta del ser— que habría intentado ser elaborada (es decir, formulada) por primera vez en *Sein und Zeit*<sup>191</sup>. La dirección abierta por Schlüter es muy difícilmente no seguible de un modo u otro por los estudios críticos sobre nuestros dos interpretandos, pues los *camino del pensar* de Heidegger, no sólo no son excluyentes entre sí, sino que suponen, estamos interpretando, diversas declinaciones del intervalo de pregunta-respuesta, al cabo, de la *Seinsfrage*<sup>192</sup>. Encontramos no obstante una interesante paradoja: los trabajos que vehiculan la investigación del Poema desde la *Seinsfrage* heideggeriana, caso de los trabajos de Günther Neumann (*Heidegger frühe Parmenides-Auslegung*<sup>193</sup>) o J. T. Decker (*L’echo de Parmenides*), son aquellos que suelen remitir a las interpretaciones que del Poema Heidegger lleva a cabo en lo que denominaremos la *esfera de Sein und Zeit*; mientras aquellos que piensan las interpretaciones posteriores de Heidegger (“*Moirá*”, *Identität und Differenz*, *Was heisst Denken?*, *Zur Sache des Denkens...*), habitualmente sin excluir la esfera de *Sein und Zeit*, ofrecen una aproximación hermenéutica que otorga, aún en la aproximación a las interpretaciones de Heidegger, el máximo peso del cuestionamiento al texto griego de Parménides en su horizonte histórico-epocal y a la problemática del Poema de Parménides en el *Anfang* de Occidente (en particular, en el *Anfang* de la “filosofía” occidental). Entre estos últimos, con contadas

---

<sup>191</sup> Hemos mostrado ya el devenir del intervalo mismo de pregunta/respuesta en Heidegger.

<sup>192</sup> Estamos notando cómo el intervalo de pregunta-respuesta de la *Seinsfrage* no desaparece absolutamente del pensar de Heidegger, y ello en virtud de una rememoración posible de los pasados (en pos de la ausencia del por-venir) a través del maduro (y posterior) pensar del ser, aquel cuyas condiciones de posibilidad sí muestran y piensan en la intimidad del cuestionamiento ontológico y hermenéutico lo variable de las variaciones en torno a la estructura de la *Seinsfrage*, variaciones que a lo largo del arco discontinuo de la obra de Heidegger suelen registrarse doxográficamente como diversas formulaciones de la misma pregunta, a saber, la pregunta por el sentido del ser, la pregunta por la verdad del ser y la pregunta por el lugar del ser. Esta tripartición es muy aceptada en la doxografía general en torno a Heidegger. Por ejemplo desde trabajos de Escudero, A. u Otto Pöggeler, a Teresa Oñate o Félix Duque. Siguiendo la misma letra de Heidegger en los seminarios de Zähringen.

<sup>193</sup> Texto publicado en Heidegger-Jahrbuch 8, Heidegger und die Dichtung, que supone una síntesis del capítulo final del libro que Neumann publicó en 2006 (“Der Anfang der abendländischen Philosophie. Eine vergleichende Untersuchung zu den Parmenides-Auslegungen von Emil Angehrn, Günter Dux, Klaus Held und dem frühen Martin Heidegger”, Denker & Humblot, Berlin). Si bien Neumann se ocupa de las interpretaciones de Parménides en la esfera de *Sein und Zeit* apunta la diferencia con las interpretaciones posteriores del Poema en la línea de: a) el paso atrás ya mentado por nosotros respecto al horizonte de interpretación de Platón y Aristóteles; b) la reflexión en torno a los “pensadores del inicio”; c) en el impulso de la mirada del acontecer del ser histórico-epocal.

excepciones<sup>194</sup>, habríamos de citar los trabajos de Panigoitis Thanassas (“The ontologic Difference in Parmenides”<sup>195</sup>), Hans-Christian Günther (“Heidegger und Parmenides”<sup>196</sup>), Marlene Zalander (“Heidegger et le parole del origine”<sup>197</sup>), Vigdis Songe-Möller (*Zwiefältige Wahrheit und zeitliches Sein*<sup>198</sup>) y Felipe Martínez Marzoa (*De Grecia y la filosofía*<sup>199</sup>). A los que podríamos contextualizar por los trabajos previos de Jean Beaufret —en torno al Poema de Parménides (*Parménide. Le Poème*<sup>200</sup>)— y de Werner Max, en torno a la discusión hermenéutica, *Auseinandersetzung*, de Heidegger con la tradición (*Heidegger und die Tradition*<sup>201</sup>), así como, en cierto modo, la introducción y traducción de los *Vorträge und Aufsätze* que Gianni Vattimo, lúcido conocedor del legado de Heidegger, lleva a cabo al italiano<sup>202</sup>.

La paradoja que indicábamos justo arriba reside en que un extremo y otro no tendrían por qué polarizarse como excluyentes toda vez se asumiera que el giro que da voz a Parménides (desde Heidegger) también podría tener diversos modos de despliegue, así como que dar voz al Poema de Parménides, hermeneuticamente (y ya hemos hablado de *ontología hermenéutica* y enseguida

<sup>194</sup> Entre las que estaría por ejemplo los mapas de las interpretaciones de los Parmenides de Heidegger que estudia Hubert Benz (Parmenides im Denken Martin Heideggers: Ein Fall von Seinsvergessenheit, Parmenides im Denken Martin Heideggers: Ein Fall von Seinsvergessenheit, Antike und Abendland, 46, Enero, 1, 200), muy en la línea de la labor de Schlüter. Habríamos de tener en cuenta en este punto, aparte los trabajos de Manfred Frings, muy específicamente los tomos 54 y 55 de la Gesamtausgabe heideggeriana (el curso Parmenides del Semestre de invierno de 1942-43 y los dos siguientes Cursos, los últimos dos semestres que dio en Friburgo antes del final de la guerra, en torno a Heráclito) que el mismo Frings editó en las obras completas. Trazan mapas interesante de los tres cursos sus artículos: “” “”.

<sup>195</sup> En Philosophical Inquiry, vol. XXX, n. 5-6, Summer 2008.

<sup>196</sup> En Auslegungen. Von Parmenides zu den Schwarzen Heften. Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe, Band 11. Verlag Herder. Freiburg/München. 2017.

<sup>197</sup> En Librairie philosophique J. Vrin, París, 1986.

<sup>198</sup> En Epistemata, Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band III (Königshausen & Neumann, Würzburg, 1980).

<sup>199</sup> Publicado por el Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia, Colección Maior-23, 1990. Los autores que acabamos de mencionar suelen leer simplemente a Parménides subrayando la influencia de las interpretaciones de Heidegger si bien sin dar cuenta detallada de las referencias a su obra que podrían trazarse en sus propias interpretaciones: ellos no hacen un estudio que tratase “sobre” Heidegger o “de” Heidegger. Especialmente en este sentido hemos de subrayar los trabajos de Hans-Christian Günther: Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides (Philosophische Schriften, Band 27 (editorial Denker & Humblot, Berlín, 1998) y Grundfragen des griechischen Denkens. Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland (Königshausen & Neuman, Wüzburg, 2001); así como de Panagoitis Thanassas, Die erste “zweite Fahrt” (en Wilhelm Fink Verlag, München, 1996); y de Felipe Martínez Marzoa sus historias de la filosofía (Historia de la filosofía 1 (Istmo, 1994); e Historia de la filosofía antigua (Madrid, Akal, 1995).

<sup>200</sup> Beaufret, Jean, *Parménide. Le Poème*, (Presses Universitaires de France, París, 1955).

<sup>201</sup> Marx, Werner, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, (Felix Meiner, Hamburgo, 1980). Como afirman las palabras iniciales a la primera edición, el texto proviene de unas lecciones que se dieron en la universidad de Heidelberg en 1958.

<sup>202</sup> Nos referimos a la traducción: Heidegger, Martin, *Saggi e discorsi*, (Mursia, Milán, 1976).

regresaremos a ello), exige la apropiación crítica, dialogal, de los recursos de las *lecturas filológicas* del Poema. Asuntos cuyo reconocimiento (quizá no menos paradójicamente) únicamente tendría sentido cabal desde el segundo polo que mentábamos más arriba, según el cual, si así fuese, ya no tendría sentido contraponer una lectura (o interpretación) “filosófica” a una “filológica”. Consideramos de hecho que este es uno de los puntos ciegos del trabajo de Schlüter, la contraposición de una lectura “filosófica” (de Heidegger) a una “filológica” (de otros) sin cuestionamiento en torno a las convergencias y divergencias de las perspectivas de ambas disciplinas como, seguimos interpretando, aconseja la constante crítica de Heidegger a la “filosofía” como disciplina que en la “modernidad” se entrega al tamiz de la calculabilidad científico-técnica en cuanto esta crítica, en lo que nos concierne, tiene como envés la profunda reapropiación de los recursos de la *lengua griega* y los *géneros poéticos* que habitualmente estudia la “filología” (al respecto, nuestro *apartado tercero*).

Pues ya sabemos que al pensar al que pertenece en su despliegue atender a estas nociones pertenece también el cuestionamiento por las condiciones de posibilidad de su misma tarea. Pensar que nombramos como perteneciente a la *ontología hermenéutica* en el sentido en que Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad*, Juan Manuel Navarro Cordón en “Sentido y estructura de la ontología hermenéutica” o Teresa Oñate en su recepción de la ontología presocrática de los *ἀρχαί* desde la Filosofía Primera del Aristóteles griego en el palimpsesto de “El Segundo Heidegger”, mantienen del término con marcados matices diferenciales entre ellos que subrayan que no se podría fundar bajo su rótulo ninguna corriente o disciplina filosófica, en este sentido ninguna “escuela”, al estilo como

Heidegger rehúsa el término “ontología” para su tarea sin que tal abandono tenga que ver la adopción de otros nombres que a la postre permitirían considerar a Heidegger como el filósofo “del ser”<sup>203</sup>.

Hablamos no obstante de *ontología hermenéutica*. Y por ello partimos de una constatación textual: hasta donde sabemos Heidegger no hace uso de estas palabras, desde luego, no, para referir a una *disciplina* institucionalizada en una programática, además, expuesta en planes de estudio y administrada en compartimentos temáticos, que representara *posiciones*; pero tampoco, en consecuencia, para fundar o sentirse continuador de algo así como una “escuela” de pensamiento caracterizada por... ¿alguna suerte de “método” o “verdad” ya revelada a sus “miembros” previamente en términos absolutos a la misma “verdad”? Sabemos, y ello es uno de los hitos que Heidegger mejor aprende de Grecia y el Poema de Parménides (en torno al lugar del Proemio en el Poema completo), que el peculiar carácter de la verdad como *ἀλήθεια* muestra un *acontecer activo e inicial de la Presencia* (*Anwesen*, cuyo brotar, crecer o salir a la luz emerge como *φύσις*) en la problemática mismidad de *fin e inicio* de la verdad en el Poema por la que la verdad misma, como inicio (*Anfang*) y acabamiento (*Vollendung*), atraviesa el decir del Poema, de diversos modos, de lado a lado. La verdad siempre es lo primero para el pensar, y el pensar únicamente llega a ella, si ello se da, en el límite trans-finito de su acción (de carácter no-numeral en sentido “moderno”).

---

<sup>203</sup> De tener que buscar a ultranza un nombre para la labor principal de Heidegger quizá el más adecuado con diferencia sería el de intérprete y lector de la tradición y no desde luego, tampoco, “fenomenólogo”, apreciación para la cual mostraríamos los mismo reparos que con la de “ontólogo” y similares, a pesar de los diversos esfuerzos de Heidegger a lo largo de su obra por aclarar la reapropiación –por cierto, hermenéutica y ontológica– de su maestro Husserl o la autocrítica, en base o no a ella, a la propia orientación de su pensar hasta llegar a su última, parece, versión, la fenomenología de lo in-aparente. Al respecto el reciente libro de la profesora de la UCM Alba Jiménez Heidegger... es una perfecta muestra de los diversos modos de contacto de Heidegger con las tradiciones siempre a través de interpretandos, alteridades textuales hermenéuticamente asumidas desde un cuestionamiento ontológico. En lo que refiere al lema del muy último Heidegger (en su último seminario de Zähringen) manteniendo una “fenomenología de lo in-aparente”, la afirmación suele ser lugar común entre los estudios de “alto nivel” sobre la fenomenología en Heidegger, por ejemplo [Veraza], que no se quedan en la interesante y recurrente mención de Heidegger a que Husserl rozó la *Seinsfrage* en la sexta Investigación Lógica. Nosotros conectaremos lo in-aparente del pensar del ser con la atención al plural modo de presencia que supone *Anwesen*, así como, por otro lado, al lugar de lo in-aparente mismo en la problematización del horizonte hermenéutico de interpretación de *τά δοκοῦντα* en el final del Proemio del Poema de Parménides. Ya en un caso, ya en el otro, el campo óptico de visión —propiamente de lo in-aparente— viene delimitado por la negatividad de su “in-“ de un modo que exigió la profunda ejercitación del pensamiento de Heidegger desde finales de la década de los años veinte hasta inicios de los años cuarenta en torno a la negatividad del “no-“ de la Nada como No-ente (en *Was ist Metaphysik?*), del “no-“ de lo que no tiene fundamento (en *Der Satz von Grund*), del “no-“ de la no-verdad esencial a la verdad (en *Der Ursprung des Kuntwerkes*) o, por fin yendo de nuevo al meollo del asunto, de la negatividad en general en Hegel (en el Curso de 1941); declinaciones todas ellas de una misma cuestión que si bien no deja de lado sin más el carácter vinculante, pautado, regido, metodológico de las sendas y caminos del pensar – insistiendo en la no separación de método y verdad que mentábamos más arriba – deja brillar los ritmos y gestos del pensar de Heidegger lejos de una única (desde luego problemática) vía de acceso y dirección al asunto (*Sache*) por-pensar en la medida en que aquello por pensar, vale decir, el ser mismo, ofrece un inevitable carácter místico irreductible al mostrarse de aquello que se muestra - el darse de aquello que se da: el hacerse presente de aquello que se hace presente: el manifestarse de aquello que se manifiesta - en cuya correspondencia el pensar ha de asumir el misterio de una iniciación vinculante desde el inicio que no obstante no llega a término, en el sentido de que se lleva a cabo inagotablemente, indisponiblemente cuando ello se dé.

Pero conviene localizar los reparos que, interpretamos, Heidegger mostraría ante la noción de “escuela”<sup>204</sup>. Muy marcadamente en las aproximaciones hermenéuticas que, en la esfera de *Sein und Zeit*, operan la *Destruktion* hermenéutica de las nociones y categorías de la *Tradition*, aquello que a lo largo de ésta una “escuela” vehicularía, serían “meras opiniones” que Heidegger no confunde con la *δόξα* del Poema pero tampoco con las “opiniones” (ya sí verdaderas/falsas) que introduce el diálogo de Platón. Hablar de “meras opiniones” supone hablar de *absoluta transparencia* (o absoluta opacidad, recuérdese las “escuelas” pitagóricas) en la transmisión de lo pensado que, así, no se expone a la experiencia (eminentemente transformativa, crítica) del pensar, sino que asume los “contenidos doctrinales” de “escuela” como dados, en cuanto tal aceptados, y, en definitiva, revelados (ajustados al esquema onto-teo-lógico). A este nivel, cualquier discusión crítica entre “escuelas” también sería una prístina fantasmagoría al operar la discusión, en parámetros meramente “lógicos”, entre *posiciones* —incardinables además en una “historia de la filosofía”— que representarían sus “contenidos”. En este contacto con la *Tradition* se asume una comprensión meramente “teorética” (es decir, lógica-metafísica) del saber. Por otro lado, el que la extrema transparencia de sus “contenidos” suponga la máxima opacidad al carácter crítico del pensar que despliegan, tiene un correlato de especial gravedad en términos de *Filosofía de la historia* ya que aquello que la “escuela” difunde, transmite o comunica, por su transparencia, exige un medio acorde —al pensar la Historia, espacio-temporal— que garantice la *continuidad* entre los “contenidos”. Y no obstante no es diferencia relevante para Heidegger —lo notaremos enseguida a propósito de la *épocas del ser*— la distinción entre continuidad y discontinuidad (o continuo/discreto), en la oportunidad de pensar la misma vehiculación del ser que acontece en la *Historia del ser*. La “escuela”, por así decir, en esta versión “escolar”, supondría el más dominante (inamovible por sumamente fluido) olvido del ser en la exigencia de una “historia de la filosofía” *presentista* que refiere las *posiciones* allí hallables a un único presente, acá o allá, que impone lo que es (o lo que hay) sin cuestionarse por el ser (o por el haber de lo que hay), que abruma lo otro-de-lo-presente, la Presencia que exige ausencia, a los límites de lo posible-presente.

Por otro lado, suele ser lugar habitual el considerar que la *ontología hermenéutica* de *procedencia* heideggeriana se muestra sistemáticamente y se explicita en primer lugar en la obra de Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Method*, del mismo modo en que se acepta que la orientación gadameriana es

---

<sup>204</sup> Para lo que vamos a decir a continuación daría igual si ella se trata de escuela “de vida” o “filosófica”.

inconciliable con algunos rasgos de aquella procedencia<sup>205</sup>. A continuación recogemos siete indicaciones que caracterizarían las discusiones vigentes en los entornos de la *ontología hermenéutica*.

- a) La asunción a la vez del “giro lingüístico-ontológico”, a saber, que no hay entidades extralingüísticas absolutas, así como la asunción del “lenguaje” como *plexo relacional* donde tienen presencia o se manifiestan las cosas, allí donde tienen lugar. Especialmente huidizo es el lugar del *ser mismo* en esta comprensión lingüístico-ontológica. No hemos de olvidar que el *carácter topológico* de los lenguajes dice que el camino-método del pensar atiende a lo no-

---

<sup>205</sup> La crítica a Gadamer se centraría en su noción de “tradición” y la correspondiente comprensión “continua” de la “historia de la filosofía” a la que se inclinaría la “fusión de horizontes”, explicación estructural de las cuestiones de la comprensión-sentido e interpretación-traducción propias de la experiencia hermenéutica, así como del respectivo carácter histórico (conciencia histórica finita) de ésta en contacto necesario con la tradición. Thanassas subraya en este sentido que en orden a pensar una “fusión de horizontes” resultaría cabal salvaguardar la distancia y extrañamiento de los horizontes, de tal modo que “cuanto más divergentes sean, más productivo será su fusión”. Thanassas, P., “The Ontological Difference in Parmenides”, *Philosophical Inquiry*, vol. XXX, n. 5-6, Summer 2008. El profesor Félix Duque introduce matices en esta misma línea: asumido que la comprensión de un texto, su interpretación, no es la imposición subjetiva del lector, del mismo modo en que el texto rebasa los designios del autor, habríamos de advertir cómo en el ideal gadameriano de la conversación (y consecuentemente en la dialéctica de pregunta / respuesta entre horizontes) el “consenso”, es decir, la dimensión fusional que no obstante pertenece a “la cosa misma” (pretendida de carácter trans-subjetivo según su carácter de “previo”) podría suponer una inclinación a interpretar —a través de afirmaciones también aislables en Heidegger en el bloque *Unterwegs sur Sprache*— que “el habla se habla” o “el decir se dice” como si entonces el hombre fuera lo dicho, lo hablado por el “habla” (o el “lenguaje” o el “decir”, entendidos como estructuras) que así calcaría el ideal de la fundamentación onto-teo-lógica detentando como protagonista-sumun, ahora, el “habla” de lo dicho-hombre (valga decir, *ens creatum*), situación que, considera Duque, y esto es lo esencial en su estudio, clausuraría el elemento de “concreción” de la comprensión-interpretación así como de la Historia de la filosofía y la tradición en ella supuesta. Esta “concreción” reuniría los elementos intencionales de la interpretación-comprensión textual; mas como un suerte de ideal regulativo kantiano, nunca realizable, sería solamente unos de los niveles de la comprensión-interpretación, niveles nunca ensamblables por completo, del todo, pues el elemento constituyente del texto es su ausencia de centralidad. En este sentido, como ideal regulativo, la “concreción” señala a la relación entre la comprensión, intensiva-continua, y la extensión (número de autores-lectores, emisores-receptores, singularizados, discretos); si este ideal se lograra “en el límite”, lo dicho, el dicente y el receptor-lector “coincidirían en uno y el mismo acto de extensión-intensión”; y así, “la Historia habría sido la recapitulación de la diferencia (la explicación del Mundo) en la identidad. El texto se con-fundiría con el punto original (y, coincidentemente, terminal) de la textura misma”. Ello supondría la visión clásicamente “metafísica” de la “historia de la filosofía” (de su “ida”) planteada por Heidegger y Gadamer. La crítica de Duque a Gadamer pasaría por no olvidar que el núcleo esencial del texto —asumido en sentido derridiano como una estructura abierta, “susceptible de múltiples transformaciones y sin posibilidad de traducción y reducción de sus acaecimientos (événements) a un supuesto texte général”— ha de ser siempre descentrado o, mejor, con centro ausente (los textos no dicen de suyo lo que son; están faltos de centro, de un eje unitario que agrupe las posibilidades del sentido; esta ausencia de centro, continuaría Duque en términos afines a Derrida, es suplido por la interpretación): el carácter ontológico del texto es siempre de partida problemático y por ello su problematicidad pugna por ser resuelta en el plexo relacional-interpretativo del mismo texto que tiene como medio a la tradición, sí, cadena interpretativa o “historia efectiva” de los textos y sus interpretaciones, pero, por un lado, nunca recuperable, reconstruible o disponible (contra la hermenéutica románticas) y, especialmente, pendiente como medio de la urdimbre diferencial (que genera diferencias) del texto mismo en los “lenguajes”, y no al revés. Duque, Félix, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, op. cit., pp. 30-32, 168-169, 172-173, 176.



pensado y no-dicho dentro de lo pensado y lo dicho: la experiencia de la *ontología hermenéutica* afirma la pluralidad originaria de cosas, mundo en el ámbito complejo del *Ge-vier*<sup>206</sup>.

- b) Pensar la *verdad del ser* y su apertura en horizontes histórico-epocales-destinales finitos... como una acontecer-acaecer, siendo el propio acontecer de la verdad finito.
- c) La asunción del “giro estético” en cuanto se piensan los campos problemáticos de (a) y (b) en el horizonte de la *obra de arte* y el *Poema*.
- d) La asunción de la pertenencia íntima del ser en la tradición-transmisión (*Überlieferung* y no *Tradition*) discontinúa y disrupta a través del flujo de la transmisión (del ser enviado- destinado en los lenguajes) del ser mismo manifiestamente in-divisible. Entre épocas del ser irreductibles, abismo (Abgrund) y nada más<sup>207</sup>.
- e) El carácter profundamente otro de la tarea del pensar respecto a cualquier dialéctica, fundamentación o des-fundamentación. Tampoco la contradicción, así como cualquier modo oposicional “lógico”, son originarios, no permiten el salto a la alteridad relacional que somos en los lenguajes.
- f) En su lugar, si lo refractario al darse del ser mismo apunta a un cierto ámbito de sustracción de la presencia de aquello que se da es porque la *Sache des Denkens* asigna a pensar (da a pensar/da que pensar) la máxima tensión —divergente-convergente— entre dos polos con estatuto ontológico diferencialmente asimétrico, cabe *Ereignis*, la máxima tensión del acontecer de lo velado, de lo callado, de lo tapado, que ad-viene como lo velado, callado, tapado y así con-figura un intervalo-acontecer de ausencia/presencia del des-ocultamiento (ἀλήθεια) en el albergue del ámbito de sustracción (de lo sumamente in-disponible) inherente a toda presencia: la epifanía del misterio (como tarea del pensar).
- g) Al fin, la profunda crítica al pensar-vivir “humanista”, “cientifista” e “historicista” de la “modernidad” hegemónica a través de una *praxis* hermenéutica con vocación (explicitada o no) de apertura a la alteridad, es decir, de vocación transformativa de lo que hay.

La *tarea praxica* —ni meramente “teórica” ni meramente “práctica”— de la *ontología hermenéutica* pende de las diferencias inherentes a la diversidad de los lugares desde donde puede entenderse el *pensar del ser*, divergencias-convergencias en matices que incumben a los puntos que acabamos de elencar. Conviene que tracemos con precisión algunos matices en torno a la junción del punto (b) y (d).

<sup>206</sup> Este sentido está recogido especialmente por la publicación *Acontecer y comprender: la hermenéutica crítica tras diez años sin H-G Gadamer* (eds) Teresa Oñate, Angel Gabilondo et.al (Madrid, Dykinson 2012)

<sup>207</sup> El punto (b) y (d) estarían conectados a través de la comprensión de la “época” o “epocalidad” que Heidegger desarrolla en torno al pensamiento del *Ereignis* y la meditación histórica del ser. Leemos en *Tiempo y Ser*.

La *época*, tal y como es asumida por Heidegger en los entornos de *Zeit und Sein* y el contexto de la *meditación histórica del ser*, pertenece a la problemática del carácter histórico del ser que se da en un destino-destinación. La única historia que incumbe a Heidegger es la *Historia del ser*, historia de la Memoria de Occidente vehiculada por el ser como *Anfang* y en continuo litigio, *Auseinandersetzung*, con la *historia de la filosofía*. Ahora bien, el arco de esta Historia no es lineal-cinético ni continuo del mismo modo que allí no rige ningún principio homogéneo en sus recorridos “hacia mejor” o “hacia peor” (por tanto, de una axiología “moral”), pues en ella el eje vehiculador de los *fenómenos históricos* no resulta el tiempo diacrónico-cronológico, el tiempo posible del presente al que se ajusta la realidad. De hecho en la *Historia (de la filosofía) del ser*, los únicos *fenómenos históricos* relevantes son aquellos que se leen desde el darse epocal de la verdad del ser. En este sentido *Historia del ser* quiere decir *destino del ser*<sup>208</sup> en la medida en que es el ser aquello que *se da* epocalmente concediendo su misma apertura donante, la *Lichtung* in-disponible de la *verdad del ser*, que hace posible el “es” a todo aquello que es (el carácter fenoménico a todo fenómeno). Que el *ser mismo se da destinalmente* dice que el ser se da en un *destino-destinación (Schickung)* que da lugar a una *época del ser*. El carácter radicalmente otro del ser ante cualquier antropomorfismo es esencial aquí y ahora. El ser como *destinación* es frágil, es un ser que no deja resquicio a estructura alguna de violencia fundamentadora, pues él mismo, el ser mismo, resulta aquello que se da o dona manifestándose, haciéndose presente, sin que de él reste nada, podríamos decir, solamente retracción y reserva, indicación precisamente del carácter irreductible de las diversas epocalidades destinales del ser, de su *pluralidad ontológica originaria*. Sería descabellado afirmar que el ser determina, fundamenta o justifica la Historia<sup>209</sup>. El ser se retira, se reserva como nada ente y, al mismo tiempo, por el otro lado, se dona como don en una *dávida* cuyo alcanzar(nos) es *regalía* trans-personal a favor de los mundos de la vida espontánea sobre al tierra (o la abundancia de los sentidos del “es”). Aquello que así da lugar a la *época del ser* es una destinación o envío del ser<sup>210</sup>. Traigamos explícitamente estas cuestiones desde *Zeit und Sein*.

Si desde la perspectiva de la *destinación del ser*, el ser mismo *se da*, resulta esencial cómo este *Geben*, que alcanza al *Tiempo* (pues “se da el Tiempo” o “hay Tiempo”) y al *Ser* (ya que “se da el Ser” o “hay Ser”), exige una *Gabe*, tarea, que ha de ser una correspondencia al pensar. El propio *Geben* del *Zeit* se da epocalmente en un doble sentido: primero, por cuanto el “hay” de “hay Tiempo” y “hay Ser” (y en consecuencia el “haber”: lo mismo para el *Geben* del *es gibt Sein* y *es gibt Zeit* que se dona

<sup>208</sup> Heidegger, Martín, “Tiempo y Ser”, *Tiempo y Ser*, op. cit. pp. 27-28.

<sup>209</sup> Ello a pesar de las afirmaciones, por ejemplo en “La sentencia de Anaximandro”, en torno a una “escatología del ser”. Al respeto diremos que no hace referencia a ningún “fin de la historia” en sentido hegeliano sino a la problemática del acabamiento de la metafísica (*Vollendung*) en el arco discontinuo y combado de la historia del ser que tiene como extremos a Anaximandro de Mileto y Nietzsche. El “fin” (lo eskatós) del ser es su mismidad con el inicio como *Anfang*. La co-incidencia de “fin” e “inicio” da lugar a una epocalidad destinal.

<sup>210</sup> No es lugar éste para desplegar que la destinación (*Schickung*) del ser es destino (*Schicken*) del ser mismo pues el ser (mismo) se destina (*schicken*) enviándose él mismo (*schenken*). Lo estudiaremos con atención en el segundo apartado.

epocalmente) varía esencialmente en una *Geschick* entre épocas<sup>211</sup> y, segundo, en cuanto un *Geben* que da únicamente su *Gabe* y nada más —por así decir, lo otro es retención y ocultamiento—, *Schickung*. Así, en general (en ambos sentidos) el *Geben* del *Zeit* se muestra como un *Schicken*: del dar como destinar en cada destinación epocal nada queda, sólo donación, el darse como albergue del des-ocultamiento de lo desoculto<sup>212</sup>; por el otro lado, retracción púdica a favor del darse de aquello que se da, esto es, el ser a diferencia del ser de lo ente. Así, el *Geben* es de uno y otro, de *Zeit* y *Sein* mas, desde luego, de dos modos —*Schicken des Geschickes von Sein* y la cuádruple dimensionalidad del *Zeit-Raum*— cuyos cruces-interesecciones alcanzan (como *Zueignen* e *Übereignen*<sup>213</sup>) el límite último de la *Zusammengenhören* de pensar y ser en un *Ereignis*<sup>214</sup>. Profundizaremos en estos filos en el apartado segundo.

Las *épocas del ser* son irreductibles, decíamos, pues, cabe pensar, y quizá tal sea una tarea (epocal) nuestra, en una pluralidad de *inicios del ser*, en una por tanto pluralidad irreductible de *épocas del ser*. Irreductibles por mostrarse cada una soberana, ellas perfectamente plenas en sus variaciones autónomas<sup>215</sup> manifestadas en sus propios campos de problemáticas y cuestionamiento-respuesta, mas enlazadas entre sí por el nexo de aquello singularmente común a todas que es el ser mismo en su retracción, en la reserva inagotable de su sustraerse como nada ente —auténtico misterio del ser—, a favor de aquello que se da del ser ¿diferencialmente? en cada época. Ya que podemos contemplar comprensivamente otros mundos histórico-comprensivos posibles, todavía en nuestras cercanías, sidos o que aguardan el por-venir de lo sido —el mundo barroco, el continente histórico-comprensivo griego, las poblaciones pre-colombinas en la pre-colonización...— y no podemos dejar de lado la experiencia inherente a nuestra experiencia racional de ser híbridos, mestizos, la *ontología*

<sup>211</sup> En este sentido, con muchos matices, hablaríamos de una historia del ser. Leemos: “Die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins sieht zunächst aus wie eine Geschichte des Seins. Aber das Sein hat keine Geschichte, so wie eine Stadt oder ein Volk seine Geschichte hat. Das Geschichtartige der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, dies heißt nach dem soeben Dargelegten, aus der Weise, wie Es Sein gibt”, GA, Band 14, op. cit., pp. 11-12.

<sup>212</sup> Cifra Heidegger M., GA, Band 14, op. cit., pp. 14-15.

<sup>213</sup> Apropiación-hacia y transferencia-cesión-transpaso.

<sup>214</sup> GA, Band 14, op. cit., p. 24. Dice Heidegger: “Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: das Ereignis. Was dieses Wort nennt, können wir jetzt nur aus dem her denken, was sich in der Vor-Sicht auf Sein und auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet, wohin Zeit und Sein gehören. Beide, Sein sowohl wie Zeit, nann-ten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden ließ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten. Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis. Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis. zu Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lichtenden Reichen sich verbergende Ereignen”, Ídem

<sup>215</sup> Heidegger habla de Wandlungsfülle des Anwesens, variaciones-transformaciones plenas de la Presencia epocal-históricamente dadas: Έν, Λόγος, Ιδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substantia, actualitas, perceptio, Monade... GA, Band 14, op. cit., p. 11.

*hermenéutica* tampoco puede ya asumir la épocas del ser como contenedores o intervalos métricamente cerrados (de “aquí hasta allá”) en una sucesión historiográfica cuya necesidad fuese calculable. Nada de eso y, no obstante, el “antes” y “después” de las destinaciones del ser, por no ser aquellos contenedores estanco, muestran relaciones que han de ser pensadas precisamente por aquello común suyo (a las épocas del ser) la destinación del ser mismo<sup>216</sup>, el darse del ser en el acontecer del destinar de su destino que Heidegger nombra como *Ereignis*. La *Historia del ser* en la perspectiva del acontecer del *Ereignis* ofrece una comprensión de las *épocas del ser* trans-histórica, discreta y convergente-divergente en el cuestionamiento por la efabilidad de los criterios de las articulaciones entre épocas irreductibles.

La peculiar re-flexión en torno al carácter destinal del acontecer histórico del ser pertenece a una *meditación histórica* que exige la perspectiva de lo que problemáticamente podríamos nombrar como *Filosofía de la historia del ser*<sup>217</sup>. Heidegger asume esta perspectiva solamente en la medida en que se problematicen los sentidos de la “Filosofía de la historia” —del mismo modo a como habría que problematizar toda “filosofía de” o “filosofía” en general, no confundiendo por de pronto “filosofía” y “ciencia-técnica”— al atender a la *Historia del ser* vehiculada por el ser mismo como destinación y la verdad como des-ocultamiento desde un pensar (del ser) que no identifique la *meditación histórica*

---

<sup>216</sup> Dice Heidegger, por ejemplo, que “Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer (Zeitabschnitt im Geschehen), sino el rasgo fundamental del destinar (Grundzug des Schickens), el retener-se-a-sí-mismo (An-sich-halten) en cada caso a favor de la perceptibilidad del don (...). La sucesión entre épocas en el destino del ser (im Geschick vom Sein) ni es casual, ni se deja calcular como necesaria. En el destino se anuncia, sin embargo, lo “destinal” (das Schickliche) en el destino, lo pertinente en la copertenencia de las épocas (das Gehörige im Zusammengehören der Epochen). Éstas se recubren en su sucesión, de modo que la destinación inicial (anfängliche Schickung) del ser como presencia (Anwesenheit) es de distinta manera más y más encubierta.”, *Tiempo y Ser*, p. 28. Los paréntesis son aclaraciones nuestras del texto original en alemán: GA, Band 14, op. cit., p. 13.

<sup>217</sup> Problemáticamente por cuanto Heidegger mismo afirma que la meditación histórica del ser podría declinarse de diversos modos siendo uno de ellos una Filosofía de la historia que, en ese sentido podría no solamente no ser imprescindible sino ser problematizada y criticada en sus derivas científico-técnicas. Dice Heidegger en el volumen Nietzsche II que: “Pero si el nihilismo europeo no es sólo un movimiento histórico entre otros, si es el movimiento fundamental de nuestra historia, la interpretación del nihilismo y la postura que se adopte frente a él dependen de cómo y desde dónde se determine para nosotros la historicidad de la existencia humana. La meditación sobre ello puede adoptar diferentes vías. Nosotros elegimos la que nos sugiere la tarea de estas lecciones. Seguiremos el camino de una meditación histórica, antes de desarrollar una «filosofía de la historia»; quizás por ese camino esta última se vuelva por sí misma superflua (...). En qué medida, sin embargo, al recorrer este camino histórico nos perdemos en algo que ya ha pasado hace mucho o, por el contrario, intentamos concentrarnos en dirección de algo que es aún futuro, no es necesario computarlo ni antes del camino ni después de él, siempre que lo recorramos realmente”. N. II, p. 99.

con un cálculo histórico o historiográfico de las épocas y sus límites que convierta la Historia en un “invernadero de culturas” y valores<sup>218</sup>.

Por otro lado, es de observar que mientras Vattimo rechaza la adjetivización de *transcendental* en los asuntos de la *ontología hermenéutica*, siguiendo la auto-crítica de Heidegger en torno al abuso del plano transcendental (de raigambre kantiana) como posibilitante de lo posible en *Sein und Zeit*, Navarro Cordón reivindica *lo transcendental*, en sentido kantiano, al pensar con *Sein und Zeit* la estructura significativa del estar-en-el-mundo del *Dasein*. Del mismo modo rehusan uno y otro toda suerte de “totalización” (UNO-TODO), mas Navarro, siguiendo cierta lectura hegeliana de Paul Ricoeur además de al Heidegger lector de *El Sofista* y al Gadamer lector de Hegel, sí reivindica el título “dialéctica” para remitir al juego del diálogo entre mismidad y alteridad apuntado de otro modo por Vattimo<sup>219</sup> —a través de...— y que Oñate piensa en la problematización henológico-modal del modo de ser acción de las *ta protá haplà akíneta y choristá* de la Filosofía Primera de Aristóteles (los simple o entidades primeras, simples, inmóviles y separadas). En este sentido Navarro no podría asumir la nihilización del nihilismo vattiniano. Oñate, por su lado, reuniendo críticamente a uno y otro pensador, es capaz de practicar una reconversión del carácter *transcendental* en que se piensa *lo posible* en *Sein und Zeit* a favor de la *diferencia espacio-temporal* —explicitada en *Zeit und Sein*— entre ser y ente que puede contemplar intelectivamente el pensar que es lo mismo que el ser. Ella sí podría asumir la peculiar nihilización del nihilismo de Vattimo (pues *ontología hermenéutica* diría ontología nihilista, asunción de la condición nihilista de nuestra época) en su intento (al cabo, tarea del pensar) de debilitación de cualquier-forma-de-violencia o fundamento, incluida, tal vez, la propia ontología fundamental que Navarro sí sostiene<sup>220</sup>: la profesora Oñate, optando por la retorsión (*Verwindung*) hermenéutica de aquello transmitido en la *Überlieferung* (en la problemática del contacto con la “metafísica” en la interpretación-comprensión), sigue la vía del pensar como *Andenken*. Se reconoce así (Vattimo y Oñate) la flexión del pensar en torno a aquella dimensión que podríamos denominar de “Filosofía de la historia del ser”, si bien Oñate no disuelve en la pretensión de debilitación del pensar del ser ante toda-forma-de-violencia o fundamento la necesidad de lo

<sup>218</sup> En el Curso Parménides Heidegger se refiere en estos términos a Spengler y su trabajo *La decadencia de Occidente*. El problema sería la vehiculación histórica de las épocas, para Spengler, civilizaciones que se irían alternando —el final de una coincide con el inicio de otra habiendo zonas de indiscernibilidad entre aquellas contiguas— según decaen y surgen, dice Heidegger, desde un “perecer representado biológicamente”, es decir, “cultural” vehicular por la noción de “valor”. Las épocas del ser, sin embargo, no “decaen” así pues “la historia declina en tanto retrocede al ocultamiento de su inicio, es decir, no declina en el sentido de perecer, porque nunca puede “decaer” de esta manera.”, Parménides, pp. 146-147. Se entenderá pues que la crítica de Heidegger a la comprensión historiográfica de la Historia es radical. Como posiciones historiográficas que rigen la Historia desde el siglo XIX Heidegger nombra a Jacob Burckhardt quien se mueve en el círculo de “balances”, “tasaciones”, “cuotas” y “costos”, de acuerdo, a datos, sucesos y logros historiográficos y habitualmente “objetivos”. Y en cierto modo Nietzsche pensaría todavía en este esquema del siglo XIX. Spengler a su vez continuaría la metafísica nietzscheana. Heidegger, Martin, *Parménides*, op. cit., pp. 73-75.

<sup>219</sup> Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit. pp. 136 y ss.

<sup>220</sup> Navarro, “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, p. 26.

significativamente relevante de la diferencia-de-ser<sup>221</sup>; ello implica ante todo que Oñate sí piense el carácter de diferencia de la diferencia, el cómo de la “vuelta” a los griegos que la *ontología hermenéutica* porta (porque ya está allí).

Lejos de ser resultados anticipados de nuestra investigación, los puntos arriba mostrados son presupuestos que pondremos en juego críticamente en el escrito de esta tesis. En este preciso sentido, si la *ontología hermenéutica* es la *hermenéutica* que se define por el *carácter práxico*<sup>222</sup> de la auto-reflexión en torno a las condiciones de posibilidad que la propia tarea hermenéutica que se lleva a cabo, si ello se da, cumple, y nada más, incluso la propia formulación de “ontología hermenéutica” se nos muestra como contingente, no arbitraria, pues recoge (al menos mejor que otros nombres) las discusiones, transmisiones e interpretaciones relevantes en esta investigación en torno a Heidegger y Parménides, si bien sí asumimos que, de tener que terminar poniendo algún nombre al ejercicio que despliega Heidegger, podamos encontrar, al menos, diversas nominaciones para ello que, tal vez, corresponderían a las diversas sendas de su pensar.

Agudizaremos del mismo modo, a favor de respectivizar campos problemáticos-epocales que en principio no pertenecen al carácter (por investigar) pensante-poetizante de los “pensadores del inicio”, cómo es esencial a la *ontología hermenéutica* una cuestión difícil: que en su perspectiva no hay “ontología”, ni tan siquiera “ontología antigua” en Parménides en el sentido en que se asume el Poema del eleata en la introducción de *SZ*<sup>223</sup>, del mismo modo en que Anaximandro, Heráclito y Parménides no son “pre-socráticos” en el sentido en que el Nietzsche del *La Filosofía en la época trágica de los Griegos* asume el término.

Deseamos ya desde la apertura de nuestra tesis aclarar también tres presupuestos en torno a Grecia que asumimos operan en la perspectiva heideggeriana (*ontología hermenéutica*) por la que nuestro estudio se cuestiona.

(I) Siguiendo *Einführung in der Metaphysik*<sup>32</sup>, Heidegger menciona cuatro clichés no defendibles cuando del horizonte histórico-comprensivo griego se trata, a saber: a) la separación dicotómica entre ser y devenir; b) la separación dicotómica entre ser y lo que se aparece (y en este sentido es apariencia) del aparecer: la separación entre los ámbitos “estético” y “ontológico” ; c) la objetualización del ser (en general y) en su respecto a un supuesto pensamiento de la representación que no hay en Grecia; d) la dicotomía entre ser y deber ser: la discontinuidad entre los ámbitos “ético” y “ontológico”.

<sup>221</sup> (a diferencia de Vattimo [Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 108])

<sup>222</sup> El último texto de Gianni Vattimo subraya esta vertiente *práctica*, activa de la *ontología hermenéutica*. Vattimo, Gianni, *Alrededores del ser*, pp. .

<sup>223</sup> Dos alternativas-variaciones muy lúcidas en castellano a este punto serían retro-traer el diálogo hermenéutico con los pre-socráticos a la ontología posterior (Aristóteles) como receptora-transformadora virtualizante de los campos problemáticos de aquellos ó, asumir una todavía “ontología” previa a Parménides, Heráclito, etc, en Homero. La primera vía sería de la profesora Oñate, la segunda podría ser la de Aída Miguez.

- (II) Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso no representan posiciones opuestas: ni Parménides pudo proponer la inmovilidad total del ser, ni Heráclito su perenne fluidez y continuo cambio. Parménides, Heráclito y Anaximandro dijeron lo mismo, en este sentido Heidegger los denomina “pensadores del inicio”.
- (III) En estos sentidos y admitiendo alguna suerte de problemática “ontología” en Parménides, su pensar no estaría del lado de un *monismo* pero tampoco de un *pluralismo*. De diversos modos, en distintos lugares, Heidegger apunta a cruces de monismo y pluralismo donde lo plural se dice de diversos modos porque lo plural es ya unitario y la unidad es ya plural. Iremos mostrando que el cuestionamiento por el des-ocultamiento en el Poema de Parménides se pregunta por el carácter unitario de la pluralidad pluralmente donde se da el ser.

Llevando a término estos *Comentarios iniciales*, deseamos trazar un mapa de los dos apartados que presentamos en las siguientes páginas.

La noción de “pliegue” (*Zwiefalt*, el *ἕών* del Poema) atraviesa el completo apartado primero. Ella, síntoma privilegiado la pluralidad del pensamiento del siglo XX, tiene una peculiar gravedad en el estudio de Heidegger en torno a Parménides de Elea, tanto en los años de su puesta en uso en los textos de Heidegger, como *antes* del desarrollo maduro de la noción —entonces todavía no como *Zwiefalt* sino como *Faltung* en el Curso *El Sofista* o como *Zwischen-fall* en *EM*— y *después* —entonces ya no como *Zwiefalt* sino en relación con la *Ortschaft* y la “topología” del ser. Estudiando el devenir de la noción de *Zwiefalt* así como las plurales componentes del “pliegue” rastreamos el modo en que a través del devenir de las interpretaciones de Parménides pende el salto desde la interpretación hermenéutico-fenomenológica vehiculada por la *Destruktion* (en la esfera de *Sein und Zeit*) de Aristóteles y Platón. El devenir de la noción de *Zwiefalt* nos permitirá a su vez mostrar con el paso de lo categoremático del *λόγος ἀποφαντικός* (aristotélico) a lo poemático (de los “pensadores del inicio”) las variaciones henológico-modales en la problemática del pluralismo “ontológico” del Poema. Estudiaremos el lugar en ello de Hölderlin y Nietzsche también.

En el segundo apartado estudiaremos la reunión unitaria de los tres bloques autónomos en los que podríamos dividir las interpretaciones de Heidegger sobre Parménides: la introducción al capítulo incluirá el bloque I [esfera de *Sein und Zeit*]; el capítulo desplegará el bloque II [Curso del semestre de verano de 1932] y el bloque III [Curso del semestre de invierno 1942-43, “Moira”, *Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens, Identität und Differanz*]. En este capítulo tiene cabida del mismo modo el cuestionamiento por la mismidad de “los pensadores del inicio”, por la diosa-*ἀλήθεια*, los caminos del pensar dichos por la diosa, y cómo condiciona a Heidegger la confrontación agonística con las interpretaciones de Nietzsche y Hegel en torno al Poema de Parménides.





## APARTADO PRIMERO

### Los lugares de la noción de *Zwiefalt* (pliegue) en Martin Heidegger

*Palabras iniciales y contextos hermenéuticos de la noción de pliegue en el siglo XX*

#### I.

Cuando en el fragmento *ESTRANGE SITUATIONS*<sup>224</sup> de Henri Michaux, entre los diversos lugares donde se desarrolla la trama poética aparece un *changement*, cada paraje escénico muestra en la narración un campo de acción y posibilidad cuya gravedad no pende de cómo lo dicho siempre permanezca rayano a lo imposible de seguir. Parece, y tenemos buenas razones textuales para asumirlo, que en esta pieza circunscrita al bloque *Apparitions*, *Apparition* es cada nuevo horizonte (entre un *changement* y otro) de la peculiar trama del escenario poético y, a la vez, el propio *changement* entre piezas resulta *Apparition*. El reconocimiento de que es el mismo aleteo —del pájaro de *L'OISEAU QUI S'EFFACE*<sup>225</sup>— aquel que tanto *c'est dans le jour qu'il apparait* como que hace que él *s'envole* y *s'efface* quizá súbitamente *dans l'espace blanc*, espacio luminoso de desaparición, condición de que el mismo pájaro *réapparait* con una cadencia familiar, pero familiarmente extraña, con un hábito localizado y difícilmente asentable en *le ciel de ma petite cour* (que) acoge precisamente el campo problemático de *son apparition* y *sa disparition*, sólo se pone en juego poemáticamente a través de una voz que fascinada por la aparición y desaparición del pajarillo *se demora* (*je demeure sur le place*) *sobre el sitio*, contemplando a *mon oiseau familier*, a *l'oiseau qui vient peupler le ciel de ma petite cour*. Ante la vía de que el pajarito allí habitase, pudiera poblar el espacio blanco del cielo del patio, la voz que contempla al pájaro sobre el sitio se cuestiona: *Peupler?*, *on voit comment*. La voz sólo contempla el aleteo, aletea su visión. Se demora en ello mas queda fascinada. Ella no puede deslindarse de la contemplación del pajarito sobre el cielo de su propio patio. Su *devenir* pende de ello; tal y como el pájaro aparece y desaparece en cada aleteo, la voz se podría esfumar con él en el mismo sitio. Esfumarse en el lugar: toda la escena poética podría desaparecer en el cielo más blanco, todo pende del más nimio detalle, del aleteo de una pequeña ave. Desaparecer y... ¿aparecer de nuevo?

Ello tendría que ver con la pregunta por si el propio *changement* de *ESTRANGE SITUATIONS* entre escenas poemáticas cambia. No podemos fijarlo y sin embargo el *cambio*, como corte entre escenarios, ofrece cada vez novedades, incluso tal vez radicales: la posibilidad de recuperar la vista, la

<sup>224</sup> El Poema se encuentra en colección *La Vie dans les Plie*, Collection Poésie/Gallimard (n° 235), (Paris, Gallimard, 1990). Traducido por Víctor Goldstein como “Situaciones extrañas” en *La vida en los pliegues*, ed. bilingüe (Buenos Aires, Ediciones, Librerías Fausto, 1976) pp. 81-88.

<sup>225</sup> “El pájaro que se eclipsa” perteneciente al mismo bloque que “Situaciones extrañas”.

posibilidad de que *une partie du monde admirable s'étale á nouveau*. Pero a pesar del despliegue de tan apreciable y fascinante campo problemático, a pesar de que el despliegue de un mundo ante la vista renovada tenga manchas y contemple antifaces en los rostros y una incomodidad claroscuro en el hogar —quizá especialmente hasta las casas tienen *une cache qui les recouvre*—, a pesar de que del mismo modo también los pliegues sean lugares —aquellos donde pliega *la vie* el título de la colección de Poemas—, allí donde, *á présent*, sólo resta el tiempo, *rien que du temps, du temps coulait, du temps sans aucun accompagnement*, a pesar de que sea el “dónde” de los pliegues cuestión de *grandeur et espace: ensemble spectral*, ya, con el fin, pero “después”, cuando sólo un viento leve *qui a passé sur des ruines*, a pesar, en fin, decíamos, de que la gravedad de estos versos pendan de la múltiple irreductibilidad de cada localidad poemática entre *changement*, los “pliegues” que nombra Michaux difícilmente podrían tener algo que ver con la noción heideggeriana de *Zwiefalt*, perfectamente traducible por “pliegue”, que aquí nos proponemos estudiar.

Y no obstante Michaux es uno de los síntomas de un *tono*, especialmente explicitado en la segunda mitad del siglo XX (en filosofía y “artes” en general), de aquello que escancia la noción que podríamos verter al castellano por “pliegue” al decir, ante todo, amplitud de perspectivas, caminos o lugares del pensar, para el pensar y por pensar, lo cual exige atender re-flexivamente a las condiciones de posibilidad del pensar mismo, encaminamiento por el cual todavía habría que pensar y cuestionarse por el ser del pensar (del ser) y por el ser mismo. La necesidad de ir desplegando estas pluralidades —a ello dedicaremos este apartado completo— con Heidegger nos exige aclarar ya que la singular pluralidad a la que estamos aludiendo no es “relativista”<sup>226</sup> sino que, todo al contrario, sólo puede entenderse en el contexto de la honda ocupación por los asuntos del hombre en su esencia mortal, lo cual significa el cuestionamiento por la medida o criterio de su habitar, del habitar del hombre que reconoce que muere, que asume el límite de lo otro, del ser, de los dioses y de lo divino y que, así, por ello, puede seguir las medidas que el más alto Canto poemático ofrece al mortal<sup>227</sup>. Pensemos por un instante en el fr. VIII del Poema de Parménides, en cuya exégesis tiene un lugar eminente la noción de “pliegue” —el *έόν*, no sólo pero especialmente para Heidegger *Presencia de lo presente o ser* del Poema de Parménides—; allí en diversos lugares se menta el *límite último* (*πειρας πύματων*: fr. VIII v. 42) que pertenece al *έόν*, el cual pende de su *completud en todo lugar*<sup>228</sup>. Sin obviar que

<sup>226</sup> La multiplicidad de componentes que responden a la noción de pliegue no es “relativista”, desde luego no en términos “cognoscitivos”, pero tampoco “éticos” o “morales” en el sentido de falta o imposibilidad de “verdad objetiva” o “criterios de verdad” inter-subjetivos. Precisamente la noción de pliegue es un modo de pensar en profundidad la cuestión del criterio y la medida del pensar-ser-habitar del mortal sin atender a categorizaciones que desemboquen en posturas “relativistas” o “dogmáticas”, parcial o totalmente.

<sup>227</sup> Lo cual significa retrotraerse al cuestionamiento profundo por el “cómo” de las grandes cuestiones de la *historia de la filosofía del ser*. A través del palimpsesto heideggeriano de la tríada kantiana: pensar, habitar y construir (en el sentido del proceso de producción poética de las “artes”, en singular, *τέχνη*).

<sup>228</sup> Nos referimos a las líneas 42-43 del fr. VIII, donde se encuentra la popular imagen del ser como una “esfera bien redonda” que nosotros interpretaremos en términos de completud o plenitud henológico-modal. Se dice allí que: “αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματων, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ”. Nos ocuparemos más adelante de la exégesis de Heidegger al respecto.

topológicamente ello se dice ya muy al final de la “parte” del Poema dedicada a *ἀλήθεια*<sup>229</sup> precisamente cuando “queda un sólo decir del camino” (fr. VIII v. 1-2), aquel de la verdad del ser, el Poema pone otro ejemplo: en torno a las líneas 36-37 del mismo fragmento afirma que “nada será otro aparte del ser”, dicho éste como *έόν*, “pues la moira lo ha ligado”, lo ha atado, “a ser entero e inmóvil”, lo cual se dice en el texto griego como “οὔλον ἀκίνητόν τ’ ἔμειναι”. El carácter del límite del *έόν*, su atadura o ligadura, siendo innegable, se dice al menos como *οὔλον (ἀκίνητόν)* y como *τετελεσμένον* en el sentido del *οὐκ ἀτελεύτητον* del verso 32<sup>230</sup>, uno y otro en el contexto del “segundo bloque”<sup>231</sup> de los *σήματα* que se introducen a propósito del carácter *οὐδὲ διαιρετόν*, in-divisible del ser. Si la Presencia y el ser es *límite vinculante* garantizado por *Moira*, localizado como in-divisible, éste venía exigido ya desde el inicio del Poema por la respectividad diferencial de estatutos ontológicos del mortal y la diosa del Poema que su *saludo* ante la *apertura de las puertas del día y de la noche* —“cogió mi mano con su mano derecha” ofreciendo la palabra meditativa al mortal (fr. I, v. 22-23), afirma el Poema— abre hacia el decir de los caminos del pensar que se atiene a *ἀλήθεια*<sup>232</sup>.

Volviendo a la noción de “pliegue”, si ella muestra el tono general de una época, ésta no se queda atónita sino que hace de la *pluralidad de voces* y perspectivas no arbitrarias su himno coral, la medida. El límite lo da la pluralidad y allí el lugar de cada una es esencial. Pero porque del “pliegue” hay múltiples señales, matizadamente diversas. Mostremos otra distinta a la de Michaux.

En Paul Celan —Poema *Engführung*— a la dimensión de *bist zuhause* pertenece *ein Rad, langsam* pero también en principio *die Speichen / klettern, / klettern auf schwarzlichem Feld* y sin embargo no estamos autorizados a reducir esa dimensión a *der Ort, wo sie lagen* (algo posterior en el mismo Poema). Si en un lado los radios escalan por el campo negruzco que enseguida el Poema aclara

<sup>229</sup> Desarrollaremos esta cuestión con una de las componentes más complejas del pliegue: la *reserva del pliegue*.

<sup>230</sup> Seguimos en ello a Gadamer.

<sup>231</sup> Siguiendo a Heidegger en el Curso del '32, *σήματα* “directos” e “indirectos”. Riezler también piensa esta división en su *Parmenides*, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017).

<sup>232</sup> La profesora Teresa Oñate ha desplegado en sus investigaciones en torno a la ontología presocrática del límite y la Filosofía Primera de Aristóteles la noción de un límite in-divisible que a la vez resulta límite del acontecer in-disponible de *ἀλήθεια* y, en esa medida, es lo vinculante para el mortal. Por ejemplo ya en su magistral trabajo en torno a Aristóteles [*Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, (Madrid, Dykinson, 2001)] expone la noción de “límite in-divisible” que desarrolla en otros trabajos en los que piensa el palimpsesto de la Filosofía Primera de Aristóteles en Heidegger y en el Nietzsche “trágico”. Por ejemplo en “Heidegger ho stokoinós (el obscuro). La ontología estética del espacio-tiempo tras la Kehre” y “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger” pertenecientes uno y otro al volumen colectivo *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología* (Madrid, Dykinson, 2012). Así como especialmente *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, (Madrid, Dykinson, 2004).

diciendo que es noche que no necesita estrellas (noche muy diversa a confusión<sup>233</sup>), la segunda voz menta que el lugar, aquel donde yacían, *hat einen Namen – er hat / keinen*, hasta tal punto que algo yacía entre ellos, sí, pero un *Etwas* a través del cual no veían ni *redeten von Worten*. Allí de venir algo llegó el sueño sobre ellos<sup>234</sup>, ya en el “yo” de la tercera voz de la secuencia del Poema que dice el “entre”, algo audible, un tictac cuya acción, dicha por la cuarta voz, se dice como la sutura de un desgarró que entonces *wuchs es wieder zusammen*. No siendo diferencia relevante entre el *Gelände y Ort* —todavía en *Engführung*— el yacer o no yacer (el que en uno sí y en otro no se llevase a cabo la estancia): es únicamente el “entre” aquello que no es lugar alguno donde yacer, ya explícitamente ya implícitamente a través del juego de repetición y alteración de las voces del Poema. Y sin embargo ello no significa que Celan no cometa la quizá osadía de detenerse allí (en el *Ort*) en algunos Poemas.

El modo peculiar en Celan de atender a esta sin duda aberración en sus términos (aberración pero bastante cuidada), quizá pase por asumir la aberración como “óptica” atendiendo a la variación que supone la detención sobre los sentidos de *Schliere* significada como una alteración local, a propósito de un medio transparente, que afecta localmente al índice de refracción (medio)<sup>235</sup>. Si en *Schliere im Aug* no tiene porqué haber nada más, sólo que la transparencia total no sea irrelevante y que esto “permaneció no-perdido”, *ein durchs Dunkel getragenes Zeichen*<sup>236</sup>, la alteración local del índice de refracción de *Faltenachsen* (en *Harnischstriemen* perteneciente a *Atmenwende*) afecta localmente diversos “antes” y “después” en, al menos, dos zonas. *Faltenachsen* recorren la completa alteración del medio transparente pero las zonas de alteración (alteración del índice de refracción en el medio) no son atravesadas por un(os) eje(s)-línea(s) sumatoria(s) de punto(s) sino que las zonas son *punkte* que *Durchstich-*, *puntos de intersección o cruce* que aclara el Poema como lo mismo que *dein Gelände*. Dos polos, quebrados, de la *Klutrose*, que sin embargo pueden leerse... o no, en la misma medida en que un balbuceo (ahora con *Totemhemd* en *Mohn und Gedächtnis*) lanza *vergessene Falten* y, en el

<sup>233</sup> Así indica Felipe Martínez Marzoa en *Polvo y Certeza* (Madrid, Abada, 2014). Notaremos en este mismo apartado la dimensión de “vuelta al hogar” a través del Poema *Brod und Wein* de Hölderlin. Nos interesan especialmente las interpretaciones del profesor Felipe Martínez Marzoa sobre Celan en esta investigación por cuanto ponen en juego una declinación del “pliegue” de corte “tardo-moderno”, en este sentido otra a la del *Zwiefalt* de Heidegger, eminentemente, ésta, pensable *vom Ereignis*. Aquello que para el profesor Martínez Marzoa puede suponer Celan, algo así como una *tercera vía de la presencia*, todavía en la ubicación tardo-moderna del poeta, una “presencia en el modo de la desreferencialización” [Marzoa, Felipe, *No-Retornos*, (Madrid, Abada, 2015), p. 35], para el profesor Félix Duque supone un *paso al margen*, no confundible con el *paso atrás* heideggeriano pues, dice Duque en *Residuos de lo sagrado*: “... no podría aceptar el *Dichterberuf* en el que, siguiendo todavía (...) cree Hölderlin. No podría aceptar el último verso de *Andenken: Was bleibt aber, stiften die Dichter*. No le estaría permitido hacerlo... a menos que se diera una violenta torsión *in negativo* a la traducción habitual: “Pero lo que *resta*, lo instauran los poetas”. Esto es, lo que resta en el sentido de que se sustrae y retira: lo que falta, la *falta misma*: la Nada que inmora en todo no-ser. (...) Ahora bien, no es posible habitar en Ninguna Parte: sólo apuntar a ello, y luego disolver nombre y vida en las aguas de un Olvido que remite a la Memoria.”, *Residuos de lo sagrado, Tiempo y escatología: Heidegger-Levinas, Hölderlin-Celan*, (Madrid, Abada, 2010) pp. 166-167.

<sup>234</sup> Conviene contrastar con el *Verbracht ins / Gelände / mit der untrüglichen Spur*.

<sup>235</sup> Definición de nuevo de Felipe Martínez Marzoa en *Polvo y Certeza*, (Abada, Madrid, 2014), pp. 97 y ss.

<sup>236</sup> *Ibid*, Marzoa, *Polvo y Certeza*.

lado del “yo”, quien yo soy perdona a aquel que fui, sin necesidad de que yo sea tal o cual, sólo a condición de que el propio *Falte* caiga, el *Finstre* (ni “tú” ni “yo” sino la aberración misma) asuma la caducidad del “ahora”. Entretanto el tambor sordo de un dios (en alguna medida impreciso pero marcadamente de ese modo) suena.

Los pliegues que acabamos de seguir con Celan, dichos como “Falte”, su plural “Falten”, o el compuesto “Faltenachsen”, nos permiten ya asomarnos al campo problemático del carácter ontológico del límite, aquí dicho como lugar. Los lugares son plurales y el *pliegue* permite atender a una pluralidad no numérica sino, por así decir, *originaria* desde el punto de vista de su condición o estatuto ontológico. En cierto modo Celan, en conversación con el más alto Canto de Hölderlin, puede decir en su decir una zona de incertidumbre, de “entre” de lados, al menos, di-simétricos en esa perspectiva no-óptica. Aquello que hay “entre” uno y otro lado, *Nada*, nada óptico, así se manifiesta por la co-sonancia, el eco, entre la diversidad respectiva de sus lados que así resisten a la homogeneización o descualificación sobre sus diferencias enlazantes y enlazadas. La crítica a la totalización o absolutización “idealista”, foco de la crítica “común” de Celan y Heidegger, de diversos modos, es el horizonte que conviene dejar atrás con cuidado pues el cuestionamiento por el lugar-límite plural originariamente no habría de apartarse de la unidad, del carácter unitario de la pluralidad ontológica, si pudiésemos pensar, decir y habitar, de diversos modos, una unidad plural in-divisible. Volvemos a la cuestión del criterio, de la medida del ser. Interpretamos que cuando Heidegger mantiene que el Poema de Parménides ha sido el primero (en la *historia de la filosofía del ser*) en poner en juego la *Seinsfrage* no invita a pensar otra cosa que esto. Ahora bien, también desde muy pronto Heidegger diferencia que en el mundo histórico-comprensivo griego —de ahí su profundo interés por sus raíces que pueden llegar a ser nuestros brotes o retoños— la unidad se da siempre pluralmente del mismo modo a como lo plural es unitario. Sin transitividad ni bilateralidad entre una y otra afirmación, no tendría sentido preguntarse ¿qué va “antes” o “después”, lo uno o lo múltiple? Centrando la cuestión: para el tablero de juego en el que piensa Heidegger a Parménides y a Heráclito ya desde muy pronto no sólo es absurdo considerarles como antagonistas, sino clasificar a uno como “monista” y del otro afirmar que es “pluralista” limitado. De ser, uno y otro son “pluralistas” y de lo que se trata es de pensar la pluralidad pluralmente en el cuestionamiento por su carácter unitario como condición de distinguir la toma de postura de cada uno, sus respuestas o interpretaciones ante una misma —que no igual ni idéntica ni semejante— cuestión del ser<sup>237</sup>. Así visto, el cuestionamiento ha de abrirse al peculiar decir de cada uno y a la pregunta por la esencia del decir en general (o de los

---

<sup>237</sup> La cuestión sería pues el carácter unitario de su diverso pluralismo, como Heidegger todavía apunta en el Seminario Le Thor (1968). Heidegger, Martin, *Seminare*, GA, Band 15, editado por Curd Ochwadt, 1986, pp. 294-295.

lenguajes en general) y de la palabra poemática. En el cuestionamiento nos encontramos ya siempre en pliegues pluralmente unitarios<sup>238</sup>.

Despejemos pues que de los diversos términos que podríamos traducir al castellano del alemán cuya significación dijese “pliegue”, *Zwiefalt* no es el único que Heidegger utiliza. De entrada “pliegue” —vale decir lo idéntico para “plegamiento”— es tanto *Falte*, como *Faltung*, como *Zwiefalt*. Aunque quizá los tres no estén igualmente en circulación en alemán (no les pertenezca exactamente la

idéntica frecuencia de uso para el mismo dominio cotidiano<sup>239</sup>), son términos vivos sincrónicamente y así comprensibles para un hablante cualificado del alemán, del actual y del tiempo de Heidegger (que mantendremos en estas páginas como el nuestro).

En torno al radical “falt-“ común a los tres términos mentados Heidegger se abre a una amplia constelación de formas substantivas: *Vielfalt*, *Mannfaltigkeit*, *Vierfalt*<sup>240</sup>, *Einfalt*, *Entfaltung* o *Entfaltete*; así como de formas verbales: “entfalten”, “rückfalten” o “auffalten”. Sin la necesidad de ser exhaustivos ni en la enumeración ni en el recuento de estas formas sí nos interesa que Heidegger utilice estos términos a lo largo del arco completo de su obra, pero con diferencias. Ya sabemos que *Zwiefalt* es el *éón* del Poema de Parménides reconocido por Heidegger en el Poema y ofrecido a ser

<sup>238</sup> Si bien conviene, precisamente a favor de la diferencia, hacer la siguiente distinción: mientras nosotros nos cuestionamos —y diría Heidegger que como “tarea épica”— por el carácter unitario de aquella pluralidad originaria a través de los textos griegos, en Grecia simplemente ella se pone en juego pluralmente (desde una perspectiva histórica). Siguiendo las interpretaciones de Heidegger sobre las Cartas de Hölderlin a su amigo Böhlendorf —pensadas con diferencias en el Curso del 34-35 y en el texto *Andenken*—, la honda riqueza de Grecia parte de una pluralidad de estatutos ontológicos, por problemática que fuere, y avanza hacia el carácter unitario de esa pluralidad pero de tal modo que tal carácter unitario, indicación de la condición del ser mismo, exige ya otra pluralidad irreductible ambiguamente discernible de la primera a través del “principio de exposición”.

<sup>239</sup> Con vistas a su movimiento cotidiano en la lengua alemana, “Falte” circula en diversos dominios semánticos: “Falte” puede significar “pliegue” (hendidura, grieta), “arruga” (plegamiento de la piel: como se fruncen las cejas) o “doble” (de un folio, en el tejido de una tela: en una superficie en general que con *Falte* torna volumétrica). “Faltung” muestra un sentido más restringido: pliegue-plegamiento por ejemplo como cuando (en Geografía) se dice que dos capas tectónicas mediante un plegamiento mutuo dan lugar a los relieves de una cordillera. La terminación “-ung” en alemán nos indica que esta forma es marcadamente “activa” en el sentido de dar la información inequívoca del hecho de que existe un adjetivo (“faltig”: con muchos pliegues, plisado) y un verbo (“falten”) con esa raíz (“falt-“) y, ante todo, establece un nexo entre sus significados (“Faltung”/“falten”/“faltig”). El verbo “falten” da lugar a diversos otros verbos compuestos de uso habitual en alemán: “entfalten” (“desplegar”, “explicar”), también como reflexivo (“desplegarse” o “abrirse”), “auffalten (sich)” (“abrirse”, “dislocarse”) o “gefallen” (“gustar”). Por su lado, “Zwiefalt” es un término que no circula en el alemán cotidiano. Descompuesto como “Zwie-falt” podría traducirse muy literalmente, como hace Deleuze en *Le Plie. Leibniz et le Baroque* como “doble-pliegue” o “pliegue-entre-dos”. “Zwiefalten” es también una zona de Bade-Wuttemberg, cercana a Freiburg, que se sitúa justamente enlazando a ésta con el Lago Costanza. El estandarte de “Zwiefalten” es un doble círculo anillado por un centro que solamente puede contener una estrella. Sí hay registros textuales del adjetivo “zwiefältig” (zwiefeltig, zweyfältig) desde el siglo XVI que apunta al sentido de “pliegue” como algo doble-doblado (‘doppelt, zweimal auftretend, zweifach’) y separado-escindido (‘auseinander, gespalten, halb, geteilt’).

<sup>240</sup> A propósito de los cuatro-plegamientos del *Ge-vier* en *Vorträge und Aufsätze*; en estrecha conexión con *Einfalt* (*Einfalt* del *Zwiefalt* y *Einfalt* del *Geviert* la vez). *Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, editado por F.-W. von Herrmann, 2000 [traducido por E. Barjau como *Conferencias y Artículos*, (Barcelona: Serbal, 1994)].

pensado ni más ni menos que como “ser” en el sentido de la “Diferencia” de la *presencia de lo presente* (*Anwesen des Anwesenden*<sup>241</sup>) o, como invita Félix Duque a traducir subrayando la asimetría del *pensar del ser* y el *ser mismo* por la que el mortal es asistido por el ser en cuanto el ser mismo asiste haciéndose *Anwesen* dice asistir<sup>242</sup>. Por allí pasaría, como ya estamos bosquejando, la posibilidad de pensar una alteridad radical (es decir, una pluralidad pluralmente) a lo óntico en el marco de dilucidación de la “superación de la metafísica”<sup>243</sup>. De *Zwiefalt*, en cuanto marca las exégesis más maduras del Poema de Parménides nos ocuparemos en este apartado.

Del mismo modo hablábamos algo más arriba de algo así como un *tono general* que expresado a través de una multiplicidad de “artes” tienen como marca de su espíritu epocal al “pliegue”. Con la plástica y “poesía” de Henri Michaux y Paul Celan, pero también con la composición musical de Pierre Boulez o los textos de Jean Claude Ameisen en el campo de la *biología*<sup>244</sup>.

Debemos a André Scala la expresión de la específica filiación de este *tono general* al *Zwiefalt*<sup>245</sup> de Heidegger, en el que autores de muy diversas filiaciones, desde el postestructuralismo francés como

<sup>241</sup> Por ejemplo en “Moira”, GA, Band 7, p. 251; en la edición española: “Moira”, p. 182.

<sup>242</sup> Dice Félix Duque: “El ser deja de ser una Cosa más allá o debajo de (*substantia*) las cosas u objetos del mundo para ser una *a-sistencia* (*Anwesen*) que interpela al hombre en su esencia, sí, pero que precisamente por ello necesita del ser humano para ser, sin más. Inversión consciente del hegelianismo.” *El Cofre de la Nada*, (Madrid, Abada, 2006), pp. 91-92. Así traduce a su vez Garrido *Anwesen* en su traducción de *Tiempo y Ser*. Lo aclara él mismo en p. 20 y se pone en juego en su traducción en p. 31 en Heidegger, Martin, “Tiempo y ser”, *Tiempo y ser* (Madrid, Tecnos, 2000).

<sup>243</sup> Ya quedó apuntado esto mismo en nuestros *Comentarios Iniciales*. Recordamos que, siguiendo a *Überwindung in der Metaphysik* y como el filósofo italiano Gianni Vattimo ha visto magistralmente [especialmente en *El Fin de la Modernidad*, trad. de Alberto L. Bixio, (Barcelona, Gedisa, 1985), y *Las Aventuras de la diferencia*, (Barcelona, Península, 1980); al respecto el trabajo doctoral de Brais Arribas: “Verwindung y Nihilismo en la ontología hermenéutica y política de Gianni Vattimo” disponible en e-spacio UNED], habría de ser entendida como *Verwindung* (retorsión convaleciente hacia una estado de salud diverso y no elemental dejar atrás la fatalidad de una enfermedad (la metafísica) ) al de la propia “metafísica”.

<sup>244</sup> Nos referimos a los estudios reunidos en *Al cuore della Vita. Il suicidio cellulare et la morte creatrice*, (Milán, Feltrinelli, 2001) [citamos edición italiana, la primera edición francesa es de 1999] que mentaremos a continuación.

<sup>245</sup> Nos referimos al texto “Anmerkungen zu Genese der Zwiefalt bei Heidegger” del profesor francés, referenciado y alabado por Gilles Deleuze en su *Leibniz. Le pli et le Barroque*; el texto no ha visto la luz pública hasta muy recientemente en la colección *Die Falte der Sprache* (Verlag Turia+Kant, Wien, 2017). En contra de la literalidad de su propio título mas a tenor del estilo de expresión de los contenidos del texto, leemos este “Genese” más como *genealogía* que como *γένεσις*, en los sentidos en que Foucault reconoce esta modalidad del pensar en *Nietzsche, La genealogía, la Historia*, trad. José Vázquez Pérez (Valencia, Pretextos, 2008). Y sin embargo Scala sí acota el uso del *Zwiefalt* en Heidegger: la noción irrumpe intensamente, si bien el asunto del “pliegue” sería de amplio alcance; por ejemplo el “repliegue del ser” (*Rückfaltung des Seins* con el verbo *zurückneigen*) ya desde *Einführung in der Metaphysik*. Scala ve en el *Zwischen-fall* de esta obra un “antecedente” del *Zwiefalt*, así como asume que su puesta en juego es sincrónica a la *topología del ser* propia del decir poético-pensante (por ejemplo en *Aus der Erfahrung des Denkens* o *Die Kunst und der Raum*).

Gilles Deleuze —ya a través de sus interpretaciones de Leibniz, ya con Foucault<sup>246</sup>— y el propio Foucault, hasta Merleau Ponty<sup>247</sup>, Jean Luc Marion, tendrían perfecta cabida.

A continuación vamos a remitir a los lugares donde estos pensadores ponen en juego la noción de “pliegue” para ir contextualizando los usos de la noción en Heidegger.

## II.

Con Scala se trataría de una *genealogía* que, aunque se ocupa de una gran extensión de la obra de Heidegger (desde la conferencia *Was is Methaphysik?* hasta *Die Kunst und der Raum*), opera mediante calas no conectadas entre sí acumulativamente desde un origen-noción “común” sino vehiculadas por el cruce de dos nociones tan escurridizas y complejas en Heidegger, como esenciales de no perder de vista: la *Diferencia* entre la diferencia de *Anwesen des Anwesenden* y el pliegue, *Zwiefalt*, de *Anwesen* “y” *Anwesendem*<sup>248</sup>.

<sup>246</sup> En efecto Deleuze ha pensado y utilizado la noción de “pliegue”, además en este caso sin duda autoremitiéndose al “pliegue” de Heidegger en su sentido de *Zwiefalt*, principalmente en dos publicaciones dobles: el monográfico sobre Foucault en el Curso sobre “Subjetivización”, y el monográfico sobre Leibniz y el Curso en torno a Leibniz. Ambos cursos publicados en editorial *Cactus*.

<sup>247</sup> Desde una orientación fenomenológica, Merleau-Ponty usa instrumentalmente *le pli* (pliegue, pero también repliegue, despliegue, etc) al menos desde *Lo visible y lo invisible* en discusión todavía con la concepción reflexiva de la conciencia en Hegel y su negatividad (especialmente en el apartado “Interrogación y dialéctica”) o simplemente contra “dualismos” heredados de la tradición: en este contexto introduce nociones como “chiasme” o “entre-deux” [Carmen López (coord), *El Cuerpo. Perspectivas filosóficas*, (Madrid, ed. UNED, 2002)]. La conexión de la noción de “carne” con el “pliegue” es evidente en su intento de entender la conciencia sin “dentro”/“fuera”, “sujeto”/“objeto”, “forma”/“materia”. Dice por ejemplo que: “La carne de la que hablamos no es la “materia” científica que todavía reproduce Hegel como continuo compuesto i-limitadamente divisible. Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, como tangible, desciende entre ellas, como tocante, las domina todas y extrae de él mismo esa relación, e incluso esa doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa. Esa concentración de los visibles alrededor de uno de ellos, o este estallado hacia las cosas de la masa del cuerpo, que hace que una vibración de mi piel se vuelva lo liso y lo rugoso que yo siga con los ojos los movimientos y los contornos de las cosas, esa relación mágica, ese pacto entre ellas y yo por el que yo les presto mi cuerpo para que ellas inscriban en él y me den su semejanza, ese pliegue, esa cavidad central de lo visible que es mi visión, esas dos hileras en espejo del vidente y de lo visible, del tocante y de lo tocado, forman un sistema bien ligado con el que yo cuento, definen una visión en general y un estilo constante de la visibilidad del que yo no puedo deshacerme, aún cuando tal visión particular se revela ilusoria, porque tengo la seguridad entonces de que mirando mejor habría tenido la visión verdadera, y de que en todo caso, esa u otra, hay una. La carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve en sí y le conviene a sí misma“. Merleau, Ponty, *Lo visible y lo invisible*, (Buenos Aires, Nueva Visión, 2010) p. 132. Interpretamos que el continuo compuesto i-limitadamente divisible es la superficie de inscripción que Hegel considera materia-espacio del “desarrollo” de su “historia de la filosofía”. Al respecto, Hegel, G-W, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, Werke, 18, (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986), pp. 44-45.

<sup>248</sup> En alemán, el primero diría “das Anwesenden” en genitivo y el segundo en dativo. Heidegger suele entender que “Anwesen von Anwesendem” atañe al “einai” del fr. III. Como estudiaremos en el segundo apartado de este escrito ello supone pensar el “τε και” de “νοεῖν τε και εἶναι.”, así como, de modo diverso, el “τὸ αὐτὸ”.



De mentar los principales hitos que Scala indica en esta genealogía de la noción de *Zwiefalt*, en la medida en que son relevantes para nuestra investigación, habríamos de agradecer a Scala la explicitación de las siguientes indicaciones.

En primer lugar asumir que pensar el “pliegue” tiene que ver con la articulación del *método hermenéutico* del pensar y decir lo todavía-no-dicho y todavía-no-pensado dentro de lo dicho y lo pensado en la perspectiva de la *donación*, del dar y el darse de aquello que se exige siempre de nuevo por-pensar<sup>249</sup>. Por otro lado, si el pliegue es de “Anwesen des Anwesendem”, ello responde ya a una duplicidad (*zwiefältig*: *dúplice*) gramatical de los términos que traducimos a cada lado del genitivo en cuanto “el pliegue”, el significado de *τό ἐόν*, viene marcado por ser un *participio verbal* neutro substantivizado<sup>250</sup>; ello tendría como correlato que al pliegue le pertenezca un complejo intervalo por estudiar de pliegue(-repliegue)/despliegue en el cruce con el intervalo —pues unas y otras componentes del “pliegue” no son objetos separables como no lo era en el darse de lo no-pensado dentro de lo pensado, lo pensado y lo no-pensado— de *ἀλήθεια*, por así decir, del des-ocultamiento/ocultamiento. Scala, muy en la línea de Deleuze, insiste en la gravedad del horizonte henológico<sup>251</sup> como problema en Heidegger desde su supuesta recepción de los trabajos de *Riezler* de los años treinta en torno a Parménides. Sólo podríamos estar de acuerdo con Scala en este punto con algunos matices que iremos desplegando a lo largo de estas páginas. Sí hay que decir ya que en el Curso *Platon: Sophistes* (1924) la polémica con las interpretaciones “platónicas” de W. Jaeger y la Escuela de Marburgo, especialmente de Paul Natorp, condicionan y alejan decididamente la lectura de Heidegger de lecturas “idealistas” de Platón. Otra asunto es que cuando Heidegger empieza a leer a Parménides desde el mismo Poema<sup>252</sup>, y no a través del diálogo de Platón, el campo problemático henológico ya presente previamente —desde luego en Cursos previos al *Parménides* de Riezler— se torne abriéndose hacia un horizonte diferente en el cual de muy diversos modos no podría deslindarse

<sup>249</sup> En este sentido sería lo todavía-no-pensado/todavía-no-dicho (dentro de lo dicho y pensado) aquello que da que pensar (*Bedenklichsten*: *ce qui donne le plus à penser*). Aquello que se da, pero como todavía-no-pensado/todavía-no-dicho en la medida en que “es”, se mantiene, permanece, siempre por-pensar (*Zu-Bedenke*, con *Was heiBt Denken?*) en un “movimiento” que Scala denomina *Umstülpung* (eversión, vuelco, translación, no “movimiento” de ida y vuelta plana, pero sin relacionarlo él explícitamente con el carácter de “acontecer”, *das Ereignis*). En su sentido nosotros interpretamos la apertura del Curso *Was heiBt Denken?* que Scala saca a la luz, es decir, la afirmación de que “todavía no pensamos” como tracción a la escucha a la llamada a lo por-pensar. Deleuze vuelve insistentemente sobre este punto en su Curso sobre *Foucault* (Deleuze, Gilles, *La Subjetivación* en Curso sobre Foucault, Tomo III, traducción y notas Pablo Ires y Sebastián Puente (Buenos Aires, Cactus, 2015), a saber, que aquello que da ante todo que pensar es que *todavía no pensamos* (entendido de manera intransitiva: no nos pensamos, no pensamos lo más propio del pensar mismo).

<sup>250</sup> Por tanto duplicidad verbal/substantiva.

<sup>251</sup> De lo UNO/MÚLTIPLE, no entendidos trivialmente desde una multiplicidad numeral sino como cuestión y problema a pensar “ontológicamente”.

<sup>252</sup> Años que podrían coincidir con los trabajos de Riezler a los que refiere Scala. Recordemos que el Parmenides de Riezler sale en 1934 y que el primer Curso de Heidegger en torno a Parmenides y Anaximandro es del '32-33. Si bien algún año antes Heidegger ya afirmaba la “henología” a la que Scala remite. Remitimos a la *Introducción* a este escrito.

el cuestionamiento hermenéutico-modal de la *Seinsfrage* en su declinación de la pregunta por la *verdad del ser* y no ya *verdad del ente*.

Desearíamos explicar también unos matices a la certera metáfora comprensiva de *Zwiefalt* que nos ofrece Scala como una hoja de papel plegada, vale decir, doblada de modo que la articulación de ambas mitades de la hoja no estén ni ocultas (*verborgen*) ni desocultas (*entborgen*) sino en el juego del “entre” del intervalo de claridad y oscuridad (*Zwischen Hell und Dunkel*), filo in-extenso que marca el carácter unitario del intervalo de ausencia/presencia del pliegue al cual pertenecería el propio “canto” del papel (re-)plegado. Pues bien, el *pliegue como tal* no es imagen, metáfora, “mito” ni, en general, figura alguna sino, en sentido kantiano, regla de construcción de toda figura en el sentido que dice que le pertenece un carácter legislante irreductible respecto al orden conceptual. Ello no puede decir para nada que por ello sea irracional o de él no haya comprensión. Dice más bien que, atravesando precisamente la cuestión del reconocimiento de las diversas componentes del pliegue al pliegue como tal, a la noción de pliegue pensada en su horizonte griego le pertenece escuchar y plegarse a un *lóγος* que Heidegger no cesa de advertirnos que no puede ser pensado como “ratio” pero tampoco como “razón” (*Vernunft*) y sí indica, especialmente en su sentido arcaico<sup>253</sup>, que tiene carácter de legalidad de lo diverso, de lo que tiende a diverger, como todavía recoge Heráclito de Efeso.

El texto de Scala, publicado recientemente de nuevo en la colección *Die Falte der Sprache*<sup>254</sup>, era ya mencionado por Deleuze como una referencia en los estudios heideggerianos en torno al “pliegue” en su libro en torno al *pliegue barroco*<sup>255</sup>.

El mismo Deleuze ha dedicado importantes trabajos a la noción de “pliegue” (“pli” en francés). En sus interpretaciones de Leibniz, Deleuze asume la heredad planteada —y no defendible para nosotros— por Scala entre *Zwischen-fall* y *Zwiefalt* pero cruza el par con otra noción afín a *Zwiefalt* y a

---

<sup>253</sup> Remitiendo a sus sentidos homéricos el verbo “λέγειν” diría un “reunir”, “recoger” con algún criterio (medida, norma), discernimiento o selección, y no como un “juntar” o “amontonar”, sino constituyendo una multiplicidad definida cualitativamente. Eso es precisamente lo que tiene lugar en el nombrar y decir. Como estudiaremos, Heidegger piensa junto a este sentido del verbo “λέγειν” otro que pertenece al verbo alemán “legen” (“liegen lassen”) que significa “yacer” —muy cercano al español “estar”—. Heidegger (por ejemplo en “Moirá”, *Vorträge und Aufsätze* [GA, Band 7, p. 248] o el curso *Was heisst Denken?* [GA, Band 8, p. 204]) dice que “λέγειν” es “vorliegen lassen”, un “dejar yacer”. Marzoa, Felipe, *De Grecia y la Filosofía*, (Universidad de Murcia, Murcia, 1990) p. 65-72. El trabajo clásico de Marlène Zarader asume también con Heidegger el verbo “λέγειν” como una pluralidad de sentidos que no se unifican en lo que consideramos “lenguaje”, *Heidegger et les paroles de l'origine*, (Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1986), pp. 162 y ss.

<sup>254</sup> Michael Friedman y Angelika Seppi (eds.), *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. (Turia+Kant, Viena, 2017).

<sup>255</sup> Cifra *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*, (Barcelona, Paidós, 1989)

*Geviert: Einfeld* en el sentido del “pliegue simple” o “lo simplicidad-unitaria del pliegue”<sup>256</sup>. En ausencia de más detalles por su lado, Deleuze sí asume que la noción de *Zwiefalt* en Heidegger habla de la “Diferencia” (digamos de “ser y ente”) como *diferenciante de la diferencia*, es decir, un pliegue-diferencia no-diferenciado *en el sentido de que diferencia* de tal modo que sí pertenecen a él algo así como lados diferenciados (o simplemente diferenciaciones, distinciones), a la vez, una “duplicidad”. Este *pliegue-diferencia diferenciante* (de lo diferenciado) se reconoce así como pliegue que se diferencia de la diferencia en un doble sentido no excluyente entre sí: ello se diferencia de sus lados, y de ello procede la propia duplicidad que, además, se mantiene atravesada de cierta tensión que no nos permite pensar-lo como un contraposición vacía o neutra (meramente cósmico-descriptiva o numeral). Si *Zwiefalt* resulta “pliegue que diferencia y se diferencia” y así es “diferenciante de la diferencia”, queriendo ello decir que “la diferenciación no remite a un indiferenciado previo sino a una Diferencia que no cesa de desplegarse y replegarse en cada uno de los dos lados” en “una coextensividad del desvelamiento y del velamiento del Ser, de la presencia y de la retirada del ente, de manera que la “duplicidad” del pliegue se reproduce necesariamente en los dos lados que él distingue, pero que al distinguirlos relanza entre sí: escisión en la que cada término relanza el otro, tensión en la que cada pliegue está tensado en el otro<sup>257</sup>”, Deleuze, entonces, remite al carácter ocultante-desocultante de *ἀλήθεια* como campo topológico del pliegue.

A pesar de que la problemática henológico-modal que Deleuze desarrolla en torno al *pliegue barroco* responde a un horizonte que se escapa a las líneas de investigación de nuestra tesis, a saber, eminentemente el horizonte de la ontología griega “presocrática” de Parménides de Elea en las interpretaciones de Heidegger<sup>258</sup>; el problema que guía la investigación de Deleuze —que podríamos cifrar así: cómo pensar el carácter plural de la pluralidad del pliegue bajo el imperativo de que ante todo ningún sentido de “unidad” y “relación” cierre la posibilidad abierta de la pluralidad— es afín a

---

<sup>256</sup> Si bien Deleuze muestra graves problemas para comprender el carácter modal, señal del cuestionamiento por el *Einfeld*. En los cruces de lo diverso se pierde en la diferencia. Señalando que “todo pliegue procede de otro pliegue, plica explica” contrapone *Einfeld* como “diferenciación de un indiferenciado” a *Zwiefalt* como “diferencia que se diferencia” (o “pliegue-de-dos”, “entre-dos”). Deleuze, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, p. 20. Por otro lado Deleuze, indirectamente con la noción de “pliegue”, marca la problemática del lugar del “ahí” del *Dasein* como cierto lastre de la orientación fenomenológica de Heidegger.

<sup>257</sup> Citas de Deleuze, G., *ibíd.*, p. 44-45.

<sup>258</sup> En torno a la divergencias y convergencias entre las filosofías de Heidegger y Deleuze hemos contado especialmente con los trabajos de Hernández Cuevas, Luis Armando, “Disonancias y Resonancia en el pensar de Martin Heidegger y Gilles Deleuze-Félix Guattari”, *Tópicos*, Revista de Filosofía, 48 (2015): pp. 45-87; Sáez, Luis, “Diferencia óntico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze”, en *Pensamiento*, vol. 74, N°281 (2018): pp. 717-738; Esperón, Juan Pablo, “Heidegger, Deleuze y la diferencia. Aportes para pensar la irrupción de la novedad”, *Aisthesis*, 59 (2016): pp. 143-156; así como del mismo autor el libro *El acontecimiento, la diferencia y el “entre”. Contraste crítico entre Heidegger, Nietzsche y Deleuze*, (Barcelona, Anthropos, 2019). Un buen mapa de la ontología de Deleuze a su vez puede encontrarse en Martínez, Francisco José, *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, (Madrid, Orígenes, 1987), así como en el recientemente publicado de Núñez, Amanda, *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*, (Madrid, Arena Libros, 2019).

la orientación de Heidegger en la esfera de *Sein und Zeit* que expresaremos henológicamente como *híbridos relacionales* en el Curso *Platon: Sophistes*.

Interpretamos que Deleuze sigue desarrollando este hilo conductor con el bloque que dedica en los años ochenta a Foucault<sup>259</sup>. Considera el mismo Deleuze que a diferencia del mero “saber” o “poder” es inseparable del pliegue la problematización del estatuto “espacial” de las operaciones de subjetivización —y nosotros acabamos de hablar de *λόγος*— que el mismo pliegue contempla. Se delinea un “pliegue” activo e intransitivo, sin objeto, y tal problematización se desarrolla en términos *topológicos* desde el punto de vista de la *problematización terminal* explícita de las “categoría modal” (lógico-atributiva<sup>260</sup>) de lo posible/imposible. El pliegue, su necesidad, apunta a algo otro. Por otro lado, siguiendo a Foucault, es la *línea del Afuera* la que se pliega, la que da lugar al pliegue en una invaginación y, así, configura formas de subjetivización y no al revés, no perteneciendo pues el pliegue a *formas* (de exterioridad o interioridad). Pues Deleuze insiste en que en la perspectiva del “pliegue” ni el interior está “dentro”, ni el exterior está “fuera”, lo que está encerrado es el “afuera” en el sentido de que pertenece ya no a *formas de exterioridad* sino a “fuerzas” (en sentido nietzscheano-heraclíteo<sup>261</sup>) que pertenecen a un campo o diagrama: el “afuera” cualifica la relación de “fuerza” con “fuerza” configurando un *diagrama*<sup>262</sup> pero precisamente en este sentido nombra el “afuera” una relación entre fuerzas que es ella misma una “fuerza”. Esta es, considera Deleuze, una relación “absoluta” o no-relación (lo absoluto de la relación)<sup>263</sup>, relación con el “afuera” que sería lo imposible

<sup>259</sup> Si el monográfico sobre su *Foucault* retoma y recopila lo vertido en los tres Cursos [El Saber: Curso sobre Foucault. Tomo I, El Poder: Curso sobre Foucault. Tomo II, La Subjetivación: Curso sobre Foucault. Tomo III (Buenos Aires, Cactus)] nos ceñiremos ahora al tercero de ellos, allí donde específicamente aparece e impera la noción de “pli” (“pliegue”) haciendo notar no obstante que Deleuze se ve obligado a plantear de entrada una diferenciación entre los tres ejes de la obra de Foucault (“saber”/“poder”/“subjetivización”) para después pensar su relación desde el tercero de ellos, en cierto modo incompleto en la obra del propio Foucault. La exhortación de Guattari a Foucault en el Curso es justamente no haber pensado esas relaciones más desde lo propio y diferencial del tercer eje, haber dejado demasiado sueltos los otros dos, las formas del saber y las relaciones de poder respecto a los procesos de subjetivización (que este último eje sea derivado de los otros dos: su autonomía, para Foucault, se obtiene derivando). En este bloque en torno a Foucault si bien se aproxima en sus menciones al “pliegue” propiamente griego, el punto de partida no será Grecia.

<sup>260</sup> Sin especificarse si el marco modal es el de Kant, Aristóteles, Hegel o la “Escuela Megárica”, entre otros. Sólo se menta la referencia a *Blanchot*, por lo que asumimos que la posibilidad-imposibilidad, límite de lo decible y pensable que obliga al pliegue, a que se haga un pliegue, se dice en términos lógico-atributivos (posible es todo aquello que puede llegar a ser o no con la única condición de que sus atributos delimitables sean coherentes formalmente o compatibles lógicamente (no caigan en contradicción entre sí) ).

<sup>261</sup> En el sentido en que interpretaremos que Nietzsche asume a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos* y que Deleuze estudia en *Nietzsche y la filosofía* en torno al “cuerpo” como campo de fuerzas cualitativamente diversas entre sí como diferencias de cantidad que tienen que ver con la afirmación de la afirmación de la tranvaloración nietzscheana.

<sup>262</sup> En este sentido son fuerzas del afuera.

<sup>263</sup> Co-extensivamente esta problemática toca las nociones de “otro” y “mismo” o “lejano” y “cercano”: la relación con el “afuera” es más lejana que todo *mundo exterior* (que toda *forma de exterioridad*) es, por ello (y sólo en esta dirección causal), más cercana que todo mundo interior, lo cercano mismo.

mismo (siguiendo a Blanchot) que es necesario encontrar<sup>264</sup>, si fuese el caso. Se apura así (todavía con Blanchot) la vía “positiva” de pensar un posible que, siendo necesario (si es el caso), no fuera presente en el sentido de la mera existencia, lo cual se expresa en el Curso en que *la línea del Afuera* (la relación absoluta o no-relación) “se muere” donde el “se muere” no es algo añadido a la *línea del Afuera* sino que es ya la relación “absoluta” con el *Afuera*, pues con la muerte —en cuanto aquel límite o envés a la existencia en sentido kantiano— no hay relación posible: la muerte se muestra como abismo del presente o tiempo sin presente con el cual no hay o existe relación<sup>265</sup>. Ahora bien, si *la línea del Afuera* tiene este carácter del “se muere” ella está siempre animada por movimientos *peristálticos*<sup>266</sup> o invaginaciones que recorren *la línea del Afuera*. La necesidad del “se muere” es la misma que la del movimiento peristáltico de *la línea del Afuera* que de este modo se invagina o se pliega sin introducirse en sitio alguno. El “afuera” produce un “adentro”, es necesario que lo “otro” como más lejano a cualquier lejanía produzca o de lugar a lo “mismo”. A ello llama “pliegue” o “plegamiento” en este contexto Deleuze<sup>267</sup>.

Ahora bien, el “pliegue” siempre son “pliegues”. Pues, por un lado, este “adentro” constituido por *la línea del Afuera* al plegarse supone un *adentro del afuera*, no hay régimen de contradicción entre ellos, sino que el pliegue es el pliegue “del” afuera. A razón de lo cual, por el otro lado, tanto el pliegue se dice histórico-epocalmente de modos diversos (no es igual el pliegue griego que el barroco, ni el barroco que el oriental), es decir, se nos ofrece a pensar diversos pliegues trans-históricamente, como que cada pliegue supone una pluralidad de componentes esenciales en juego.

Ya habíamos mentado algo más arriba que Deleuze piensa el “pliegue” topológicamente. Plegar el “afuera”, constituir un *adentro del afuera*, un “adentro” que tenga con el “afuera” un pliegue es doblar el *afuera de un adentro* que le es co-presente, dos lados diversos en el mismo pliegue. En este sentido también Deleuze sigue a Scala que ya detectaba en su *genealogía* del *Zwiefalt*, como ya hicimos notar en nuestros *Comentarios iniciales* con Pöggeler, lo sincrónico de la noción de *Zwiefalt* en Heidegger a la *topología del ser* propia del decir poético-pensante de su obra más tardía. Por último hemos subrayar que Deleuze percibe que los griegos fueron ellos mismos el primer “pliegue”; los primeros en hacer que una “fuerza” se plegara sobre sí misma, que se ejerciera sobre sí misma y no sobre otras. Sin mención explícita piensa desde luego en la “mismidad” del Poema de Parménides, pero en una

<sup>264</sup> A favor de que seamos capaces de vida, respiración, intervalo, pliegue.

<sup>265</sup> El “se muere”, considera Deleuze, no inicia ni termina de morir, lo cual no dice que siempre se esté muriendo, pues eso ya supondría una procesualidad relacional, y el “se muere” es la no-relación o relación con el “afuera”. Las resonancia con el lugar de la “muerte” en *Sein und Zeit* es claro en la crítica a la mera presencia de la existencia óptica (*Vorhanden*) si bien el uso del “se” nada tiene que ver con el sentido allí del “man” sino, más bien, con el de *Zeit und Sein*.

<sup>266</sup> Involuntarios, incontrolados mas anticipables, esporádicos no cíclicos y de acuerdo a un intervalo de contracción/distensión, si bien “movimientos”. Heidegger jamás pensaría que el intervalo del acontecer de *Zwiefalt* dice movimiento (desde luego jamás *Bewegtheit* pero tampoco *Bewegung*).

<sup>267</sup> A la operación de constitución de la invaginación de la línea del “afuera” en el “adentro”.

suerte de reflexividad no como —en términos heideggerianos— *das Selbe*, “τὸ αὐτὸ”, sino “ἐαυτῶ” (reflexivo en dativo), lo cual aproxima más a Deleuze a la discusión con *El Sofista* de Platón que al mismo Poema. En cuanto a Heidegger Deleuze afirma que piensa el pliegue del *Afuera* (el plegamiento del *adentro del afuera*) al pensar *lo Abierto, das Offene*, el “espacio” libre y abierto que señala al intervalo de bosque/claro-del-bosque propio de ἀλήθεια. Sin mencionarlo, de nuevo, Deleuze se refiera a aquello que Heidegger denomina *Lichtung*<sup>268</sup>. Los griegos fueron los primeros que desbrozaron el bosque o hicieron un claro (despejaron o aligeraron la espesura: *licht, lichten, Lichtung*) dando lugar a un “espacio” abierto para la pluralidad de intervalos de ausencia/presencia, tanto para la sombra como para la luz en copertenencias no ópticas, nada “fenoménicas”<sup>269</sup>. Ellos se debe, confirma Deleuze, a que los griegos plegaron de un modo privilegiado su “lenguaje” en torno al verbo ser.

El también francés Jean Claude Ameisen piensa la deleuziana invaginación-acontecer del *Afuera* (irreductible) que da lugar a un pliegue a través de los estudios reunidos en *Al cuore della Vita. Il suicidio cellulare et la morte creatrice*<sup>270</sup>. Ameisen se esfuerza por pensar el carácter productivo de la muerte para un cuerpo múltiplemente heterogéneo (como puede ser un embrión) en la perspectiva de los procesos de muerte celular que inauguran la *génesis* del desarrollo embrionario de los diversos órganos en seres vivos. La muerte celular, en su acción, *espacia* o crea un espacio que da lugar al crecimiento de los órganos, pero no vacía nada que luego se llenase: construye los órganos permitiendo el *plegamiento-replegamiento* del tejido sobre sí mismo en un espacio devenido súbitamente así disponible para la creación de la vida por la propia muerte (creadora, espaciante), mientras a la vez permite el desplegarse de los tejidos que envuelven y protegen esos órganos permitiendo la corporalidad<sup>271</sup>. Amesien devuelve sus derechos a la ausencia de la presencia pues la muerte, desde su perspectiva “biológica”, no resulta presentificada ni se presenta como un elemento o proceso corporal. Su lugar es el de polo de retracción y repliegue inmanente de lo “físico” a favor de la creación y donación de espacios libres para la vida y sus construcciones. De hecho, el intervalo repliegue/despliegue, muerte/vida, retracción/donación, se da a diversos niveles. Es como si Ameisen, siguiendo a Deleuze, inscribiera en los procesos “micro” del cuerpo biológico, corporalidad previa a toda partición en órganos, un palimpsesto con la sentencia de *Anaximandro de Mileto* y el carácter necesario —para Ameisen solamente productivo, creador— de lo otro de la presencia de los presentes —en la “primera sección” de la Sentencia, lugar hacia donde las *entidades* brotan y des-aparecen,

<sup>268</sup> El Claro o despegamiento de la verdad del ser, en el sentido de aquello que posibilita todo “es” (con *Zur Sache des Denkens*) o lo desoculto del des-ocultamiento en su desocultamiento (con el Curso *Parménides*, trad. Carlos Másmela (Akal, Madrid, 2005).

<sup>269</sup> En torno a la cuestión del claro del bosque y la noción de ἀλήθεια en su contexto griego, recomendamos *Talar madera* de Aída Míguez (Madrid, La Oficina, 2017)

<sup>270</sup> Feltrinelli, 2001 [citamos edición italiana, la primera edición francesa es de 1999]. Si bien Amesien no cita a Deleuze.

<sup>271</sup> Deleuze en *El pliegue. Leibniz y el barroco* de hecho comenta dos modelos *embriológicos* en torno al pliegue “barroco” así como la imposibilidad del paso de lo inorgánico a lo orgánico. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, pp. 19-21.

deíctico de una ausencia que, así, podría tener cabida— a favor de la no-clausura de lo presente, de su carácter abierto, máxima señal de la Presencia de *φύσις*, abiertamente viva<sup>272</sup>, en la tensión de la justicia entre los presentes —ya cada uno presente-ausente— y la ausencia de la presencia, tal vez, el mismo *ἄπειρον*, nunca un i-limitado substantivo. Habríamos de concluir pues que lo creador de la muerte, lo donador de la retracción de la presencia, se juega en el campo de *lo posible*<sup>273</sup>, pero de uno ya no acotado a lo presente, sino a la viva pluralidad de la Presencia de lo presente que, por ello, se abre a un posible-ausente y a la ausencia de la presencia. La ausencia, al modo de la presencia, también es posible.

Finalmente querríamos señalar a que la orientación fenomenológica de Jean-Luc Marion pone en juego la esfera semántica del “pliegue” en crítica a la denominada por Heidegger —por ejemplo en *Identität und Differanz*— “onto-teología”, especialmente en *Dios sin el ser*<sup>274</sup>. Marion pretendería “liberar al ser del ser” en el sentido, por un lado, de asumir al ser sin el ente y, a la vez, en una cierta lectura muy angosta de Heidegger, liberarlo del horizonte de la *pregunta por el ser* en sus diversas declinaciones, como si en este horizonte el resto de “fenómenos” hubieran de pender de uno u otro modo del Ser (como si éste como cuestión no exigiera ya pensar en profundidad precisamente el carácter henológico-modal del ser a diferencia de lo ente en interlocución con las tradiciones occidentales). Pensar, en definitiva, a Dios sin el ser, de un modo otro a como —incluido Heidegger, al parecer— habría pensado toda la tradición occidental. Si *liberar al ser del ser* supondría “desbaratar el Ser haciéndole jugar un juego distinto del suyo”, el segundo juego, todavía el heideggeriano asumido como propiamente no-metafísico, se diría como *pliegue de la diferencia ontológica* (en términos de Marion la diferencia-separación del ser y el ente pensada como un encararse de los entes con el Ser que, a través de él, se encara siempre consigo mismo) y *repliegue in-visible* de lo que considera Marion de acuerdo a sus categorizaciones el “espectáculo de Ser y ente”<sup>275</sup>. Sin entrar en discusión con las críticas explícitas al abuso de la noción de la *diferencia ontológica* por los

<sup>272</sup> Heidegger relaciona el verbo *ζῶω*, vivir, con *φύω-φύσις*, brotar, emerger, salir a la luz que ama ocultarse. Por ejemplo en el Curso *Heraklit*, GA, Band 55, editado por, 2, pp. 90 y ss.; en traducción al castellano: *Heráclito*, (El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011), pp. 112 y ss. Volumen traducido de Carlos Másmela. A su vez, especialmente en *Einführung in der Metaphysik* y en el contexto del devenir de la *πόλις* en Grecia, *φύσις* está en tensión litigiosa con *τέχνη*.

<sup>273</sup> En los sentidos, interpretamos, en que, partiendo de las exégesis de Heidegger en “La sentencia de Anaximandro” (especialmente en *Caminos del bosque*), desarrolla la explicación de la sentencia Teresa Oñate en *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, (Madrid, Dykinson, 2004).

<sup>274</sup> Marion, *Dios sin el ser*, trad. Daniel Barreto (Pontevedra, El lago ediciones, 2010).

<sup>275</sup> Marion, *Dios sin el ser*, pp. 127-129.

comentadores de Heidegger<sup>276</sup>, Marion localiza que el pliegue se dice como participio, si bien, ese *pliegue de la diferencia ontológica* —expresión, hasta donde sabemos, jamás dicha por Heidegger y sólo con sentido en su obra con muchos matices— es “el *öν*, por definición” y no, como mantiene Heidegger, el *éón* del Poema de Parménides (como *Zwiefalt*). Subtiende en ello una lectura muy substantiva del pliegue que olvida *la problemática de la participación*, aún como mero participio, de sus componentes nominal y verbal<sup>277</sup> así como el intervalo del acontecer de las componentes ontológicas de la noción. Marion sí que, por así decir, salva una de las componentes del pliegue, aquella que precisamente Heidegger nos invita a pensar con más insistencia en Grecia, el *despliegue del pliegue*: anular el pliegue —en el proyecto de Marion— en cuanto modo como el ente queda plegado al ser (vía *diferencia ontológica*) supondría desplegar al ente de un modo muy diverso a como únicamente *es*, despliegue sin objeto y sin sujeto<sup>278</sup>. Ese desplegar liberador del ente tiene que ver con

<sup>276</sup> Pues liberar al ser del ser diría desalojar al ser de la diferencia ontológica, desbaratar el juego y sus reglas, no alojarnos en otra diferencia entre ser y ente en la medida en que “...la diferencia ontológica reconduce —incluso en el caso de lo impensado— el ente al ser, despliega al ser en entes para completar la mirada refleja del uno en el otro, invisiblemente emparejados, o visiblemente aparente (...) incluso en su decidido retiro, el Ser se ofrece como el ídolo reservado al resultar reflejo sólo de sí mismo. Pantalla del Ser en la que, por cada ente, el Ser se proyecta sobre él mismo.” *Ibíd.*, Marion, *Dios sin el ser*, p. 129. El reto sería pues no pensar otra diferencia entre ser y ente, sino una diferencia no indiferente con el ente. Marion parece únicamente enumerar descriptivamente el lugar en que Heidegger piensa la cosa-lugar a través de la Cuadratura del *Ge-viert*, el elevadísimo lugar del habitar del mortal y, en general, el carácter del acontecer del *Ereignis* como “algo” entre pensar y ser pero “algo” que solamente acaece como *Ereignis* para nada neutro respecto a sus lados (una *Zusammengehörigkeit* entre pensar y ser). Por no hablar del cuestionamiento diferencial por el decir griego, así como los dioses y lo divino griego que no parecen tener lugar en el estudio de Marion.

<sup>277</sup> Dice Marion por ejemplo: “...el *öν*, por definición y diferencia ontológica, se orienta hacia el Ser: se pliega al Ser por cuanto se despliega según el pliegue Ser/ente; orientarse hacia el Ser, como la aguja se orienta hacia el norte, pues el oriente mismo sólo se encuentra si no se pierde el norte, con relación al cual se define; así, el ente sólo se despliega si se pliega al pliegue de la diferencia ontológica que implica el Ser”, y no obstante sí se pretendería “anular el pliegue que pliega el ente al Ser, sustraer al ente de aquello por lo cual es, el Ser, desplegar el ente fuera de su único y universal sentido, que es.” Marion, *Dios sin el ser*, p. 136.

<sup>278</sup> Del mismo modo hace un uso amplio de nociones con las que Heidegger piensa el pliegue y la diferencia, si bien hermenéuticamente con fuentes muy diversas, textos bíblicos o del Nuevo testamento principalmente. Liberar al ser del ser pasa, por ejemplo, por el don y el darse pues “El don libra al Ser/ente. Lo libra, primero, en el sentido en que lo da, lo pone en juego lo abre a su envío como para lanzarlo a su destino. Y lo libra también liberando al ente del Ser o, si se quiere, al Ser/ente de la diferencia ontológica, haciendo así que el ente quede libre del Ser, distorsionando el ente para que quede fuera de su sometimiento a y según el Ser, en definitiva, deshaciendo el acoplamiento entre Ser/ ente: el pliegue deshace su despliegue, el ente juega libremente sin el eje del Ser, tal y como una rueda libre gira loca en torno a su eje, el Ser/ente se enloquece por el don que lo precede y que sólo lo abandona a la diferencia ontológica anulándola primeramente. El don libera al Ser/ente con la misma indiferencia con la cual lo afecta.”; el don es la caridad, el amor como caritas, “la caridad libra al Ser/ente” *Ibíd.* p. 147.



el don, con su darse como donación que Marion no puede sino relacionar con *Zeit und Sein*<sup>279</sup>. Con el Dios que reivindica Marion, al cabo, critica la “constitución ontoteológica” (de la metafísica) y a la vez explora “más allá” de su alternativa “ontológica” al pretender la liberación del ente respecto al *pliegue de la Presencia*: Dios es un otro (indiferente) respecto al pliegue, pero, en inversión epocal, ¿no es a esta compleja dimensión a la que Heidegger apunta con el modo como la *Moirai*, el *destino destinante* (*Schickung*, *Geschick*, *Zuteilung*), por encima del ser de inmortales y mortales, ata al *éón* en el Poema de Parménides (fr. VIII, v. 36-37)?<sup>280</sup>

\*

\*

\*

Sistemáticamente vamos a operar en este apartado bajo las siguientes declinaciones de la noción de “pliegue” que nos servirán de hilos conductores:

1. *Zwiefalt*. Pensar el carácter participial de los participios en griego
2. Plegamientos a través de la problemática henológico-modal en la interpretación heideggeriana del (no-)problema de la “participación”
3. *Zwiefalt* y sus componentes
4. Comprensión poemática del *pliegue* (*Zwiefalt*): Hölderlin y Trakl.
5. Topología del ser y *Zwiefalt*

<sup>279</sup> En el sentido en que “el don se concibe como donación” y éste, sin donador, como *envío destinal*. La donación alcanzaría a un *Reichen* —que Marion entiende en sentido *imperial*, esto es *Reichen* se asocia con *Reich*, Imperio, y no con *reichen* o *ereichen*, alcanzarse o llegarse mutuamente de los tres éxtasis del tiempo entre sí en el Claro o Despejamiento de la verdad del ser como un *Ereignis*: consecuencia de lo cual se obvia el carácter trans-subjetivo y ajeno a cualquier voluntad de dominio del acontecer del darse del *Ereignis*— por el *Claro*, *Lichtung*, por el que se despliega la cuatridimensionalidad del espacio-tiempo que asocia inmediatamente a la Cuaternidad del *Ge-viert*. Este es un primer sentido de don y donación que Marion detecta en *Zeit und Sein*, aquel por el cual “el don resulta ser lo mismo que la *Cuaternidad* y el *Ereignis*: el don depende de la apropiación de Tiempo a Ser, así pues también de ente a Ser. Don como apropiación, sin ninguna distancia”, al que contrapondría un segundo sentido del don ya sí con distancia por cuanto “el don debe entenderse según la donación, pero la donación no debe entenderse como un dar puro y simple. La donación debe entenderse por reenvío al donador. Entre el don dado y el donador donante, la donación no abre la (cuatri-)dimensión de la apropiación, sino que preserva la distancia. La distancia: la separación que separa definitivamente sólo en la medida en que unifica, puesto que lo que da la distancia consiste en la separación misma. La donación recorre la distancia reenviando sin cesar lo dado a un donador que, de entrada, dispensa lo dado como tal envío destinado a un reenvío”, *Ibíd.*, Marion, *Dios sin el ser*, pp. 149-150. Marion parece no aceptar las indicaciones de Heidegger —en el mismo *Tiempo y Ser* y el *Protocolo a la Conferencia*— a leer a la vez *Ent-eignis* y *Er-eignis* como un acontecer des-apropiador/a-propiador, es decir, tal y como recomienda leer la profesora Teresa Oñate, *simplemente intervalo de un acontecer des-apropiador* [por ejemplo en “Heidegger ho stokoinós (el obscuro). La ontología estética del espacio-tiempo tras la *Kehre*” en el volumen colectivo *El Segundo Heidegger*].

<sup>280</sup> Nos ocuparemos con cuidado de esta inversión epocal en la *Parte segunda* de nuestro escrito. Conviene dejar ya claro que los dioses griegos y lo divino no pertenecen al esquema onto-teológico que Marion critica.



## Capítulo 1

### *Zwiefalt. Pensar el carácter participial de los participios en griego*

A propósito del inicio del denominado como fragmento VI del Poema de Parménides de Elea<sup>281</sup>, Martin Heidegger insiste bajo la guía de la pregunta “¿Qué significa pensar?”<sup>282</sup> en que todavía no somos capaces de pensar. Dice Heidegger:

“ El hombre puede pensar en cuanto tiene la posibilidad para ello. Pero esa posibilidad no nos garantiza todavía que seamos capaces de hacerlo. Lo cierto es que sólo somos capaces de aquello que apetecemos. Y, en verdad, apetecemos solamente lo que, por su lado, nos anhela a nosotros mismos y nos anhela en nuestra esencia, en cuanto se adjudica a nuestra esencia como lo que nos mantiene en ella.<sup>283</sup>”

La pregunta es radical. No remite únicamente a la diagnosis de una situación dada, aquella de la Universidad, la literatura o la representación científica (podríamos decir nosotros en general *massmedia*) a través de la reconstrucción por las fuerzas de Ocupación en Alemania tras la Segunda Guerra Mundial, sino que también rige un llamamiento a la ejercitación del problema del “aprender” en, interpretamos, posible palimpsesto de Aristóteles en el libro Theta-IX de *Metafísica* dedicado como se sabe a la dilucidación del modo en que el ser se dice en cuanto *ἐνέργεια* y *δύναμις*. Allí, a la altura de Theta-VI, Aristóteles evidencia con algunos ejemplos lo que podemos considerar “diferencia modal” entre acción potencial o simplemente “potencia”, *δύναμις*, y “acción”, *ἐνέργεια*. El aprender (en griego *μανθάνω*) se ejemplifica como una “potencia” a diferencia de la “acción” de pensar (con *νοεῖν*), ver (con *ὁράω*) o ser próspero (*εὐδαιμονεῖν*<sup>284</sup>). Que Aristóteles lo muestre como un ejemplo no debería permitir que el contraste sea obvio para nosotros. El contraste entre aprender y pensar no

<sup>281</sup> El primer hexámetro: “*χρή τό λέγειν το νοεῖν τ' ἔόν εμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι*”.

<sup>282</sup> Nos referimos a los Cursos del Semestre de Invierno de 1951-52 y Semestre de Verano de 1952 en la Universidad de Freiburg, recogidos como *Was heißt Denken?* en GA, Band 8, editado por Paola-Ludovika Coriando, 2002. En traducción al castellano de Raúl Gabás, “¿Qué significa pensar?”, (Trotta, Madrid, 2005).

<sup>283</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 15. Traducción al castellano de Raúl Gabás del texto original de GA, Band 8, p. 5 : “Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Mögliche verbürgt uns noch nicht, daß wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen. Aber wir mögen wiederum wahrhaft nur Jenes, was seinerseits uns selber und zwar uns in unserem Wesen mag, indem es sich unserem Wesen als das zuspricht, was uns im Wesen hält”.

<sup>284</sup> En el sentido de “ser feliz” mas sin tener que ver con un “estado de bienestar” de una “interioridad” sino completamente al contrario en el contexto de la irrupción -en ocasiones desastrosa para el “mortal”- de un “afuera” radical que diría *lo divino* que tiene el *δαιμόνιον*. Heidegger lo entiende casi como sinónimo de lo *θεῖον*, o al menos en la misma problemática en el Curso *Parménides*.

excluye a uno u otro —¿cómo se podría, en qué medida?—, sino que se ordenan unitariamente desde la perspectiva del peculiar fin-límite de la “acción” en la inversión que, desde allí, se da del aprender (el alumno del maestro) hacia el enseñar (del alumno a otros alumnos). La prueba de *la posible completud modal* del aprender se retrotrae a sí misma a través del salto por-venir al enseñar que, no es que tuviera que ocurrir para ya sí ser “acción” (a diferencia de algo así como un mero aprender), sino que sí permite pensar la sincronía del aprender-enseñar con el pensar<sup>285</sup>. Esta inversión supone el paso —marcado preposicionalmente por un *πρός*— entre *ἐνέργεια-ἐντελέχεια*, complejo que no puede no ser admitido por Heidegger como el más elevado modo de ser (*Seinart*) y, quizá por ello, el que más atención y cuidado exige en su dilucidación. Vamos a estudiar las lecturas de Heidegger del libro *Theta* de la *Metafísica* con atención en este mismo capítulo.

Volviendo a la pregunta de Heidegger. La posibilidad (con *Möglichkeit*) de pensar no está dada, garantizada, y ello pende de la capacidad (con *Vermögen*) de un apetecer (con *Mögen*) nuestro que corresponde a otro apetecer “que nos anhela a nosotros”. Ello, parece ser, plantea algunos problemas. Aquello que nos anhela es *lo que en mayor Rango ha de ser pensado (das Bedenklichste)*<sup>286</sup>. Podríamos pensar cómo en la apertura del Poema de Parménides el *θυμός* indica y apunta el *hacia dónde* del mortal, considerado *hombre sabio*, en un camino “de” la diosa que, al cabo, conduce a éste ante su palabra, a la experiencia del pensar los caminos. El peculiar saber del *εἰδότα φῶτα* dicho en el Proemio no está cerrado, el ya es sabio, está iniciado completamente en el saber, si bien la experiencia de pensar los caminos tiene carácter de por-venir (por ser ya sabio, puede escuchar a la diosa y no al revés, si bien la exigencia de discernir entre los caminos es la máxima demanda al pensar). Tendremos ocasión de volver a ello.

Heidegger indica a un punto de partida algo diverso. Pues del mismo modo que “para ser capaces de pensamiento hemos de aprenderlo”, “aprendemos el pensamiento en la medida en que atendemos a lo que da que pensar”<sup>287</sup>, y es ésto lo que en mayor *Rango* ha de ser pensado. Heidegger mantiene que *das Bedenklichste* apunta a la situación marcada por el *todavía no pensamos* y que ello, precisamente, es lo que *nos da que pensar*. Aquello que *nos da que pensar*, siendo que *todavía no pensamos*, no podrá ser-estar fijado, implantado por los supuestos agentes del pensamiento o, por idéntico lado, no podrá ser puesto como un “algo” que meramente yaciera en-frente (*obiectum*) disponible a nuestra

<sup>285</sup> Esta problemática es expresada en el diálogo de Platón a través de las frecuentes paradojas heurísticas en torno al carácter problemático del reconocimiento del saber en general. Al respecto Heidegger hace una preciosa interpretación en el Curso *Was HeiBt Denken?* sobre el Prólogo de *Also Sprach Zarathustra* como inversión de las paradojas eurísticas del saber (con las que abriría el propio Curso).

<sup>286</sup> Traducimos así “das Bedenklichste” de Heidegger que Raúl Gabás traduce por “lo más merecedor de pensarse”. Consideramos que en ambos casos no se evita introducir en la traducción un modulador modal de “necesidad” siempre precisamente asunto a pensar en Heidegger, si bien nuestra traducción tiene la ventaja de mantener el sentido, sólo desarrollado más adelante en el Curso, de la cuestión de la medida-criterio (*Rang*).

<sup>287</sup> Dice Heidegger: “Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten, was es zu bedenken gibt”. Heidegger, GA, Band 8, p. 6. Heidegger refiere a aquello que da “zu bedenken”, ello es traducible tanto por aquello que da “que pensar” o da “a pensar” o da “para pensar” en el sentido de algo pensable y, a la vez, pensante, que hace pensar, pero todavía no pensado, y también traducible simplemente por “da (el) pensar”, en el sentido de aquello que permite (en general) pensar. La problemática desemboca, entonces, al cuestionamiento por la esencia, medida o criterio del pensar (del ser).

disposición. Este es el fondo de la crítica del asunto (del pensar) al pensamiento de la re-presentación “moderna”<sup>288</sup>. *Das Bedenklichste* no puede pertenecer a la re-presentación y sin embargo parte de que *todavía no pensamos*.

Heidegger no negaría que una de las cuestiones que no se puede escapar al pensar, tal vez incluso aquello que podría darnos que pensar, es el carácter de negatividad que parece implicar decir que “todavía no pensamos”. De hecho asume un peculiar estatuto de presencia a *das Bedenklichste*. Ello se sustrae, lo cual es la indicación no sólo del estatuto de presencia no-representativo del pensar<sup>289</sup> y de “lo pensado” (en el sentido de lo por-pensar), sino del hecho de que:

“ Lo por-pensar se aleja del hombre, se le sustrae. ¿Pero cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos siquiera nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Lo que se escapa de nosotros se niega a llegar. Sin embargo, el sustraerse no es mera nada. El retirarse es un Acontecer des-apropiador. Lo que se nos escapa puede afectarnos e incitarnos más que todo lo presente, que nos sale al encuentro y nos concierne.<sup>290</sup>”

Ya mentamos en *Comentarios Iniciales* —y volveremos a ello en el siguiente Capítulo— que pensar, dicho en alemán arcaico como “Gedanc”, significa “memoria” (*Gedächtnis*), “conmemoración” (*Andenken*) y, a la vez, “gratitud” (*Dank*), lo cual podemos enlazar con que *das Bedenklichste*, por ser in-disponible a la mera existencia mostrenca del “humano” no pueda ser estrictamente buscado, encontrado ni pensado, pero sí tal vez que pueda darse en la apertura perteneciente (ella misma) al por-venir; como lo que en mayor *Rango* ha de ser pensado, llegar a la presencia, en este sentido ser ausencia y, llegando a la presencia, si se da, llegar mientras se sustrae:

<sup>288</sup> En estos términos piensa Heidegger la re-presentación en “Die Zeit des Weltbildes” presente en *Holzwege* (en GA, Band 5). La figura de la “estructura de emplazamiento” (*Gestell*) remite, en el extremo del acabamiento de (nuestra) época, a la suma descualificación y homogeneización de la presencia. Al respecto también “Superación a la Metafísica” en *Conferencias y Artículos*, (Del serbal, Madrid, 2001) en la *Gesamtausgabe*: GA, Band 7, editado por Von Hermann, 2000. Uno de los modos en que en la “modernidad” se da esta tendencia a lo i-limitado es la “voluntad” y, en general, la esfera volitiva del deseo que arrasa con las diferencias entre las cosas. Al respecto, especialmente, la crítica de Heidegger a la “voluntad de poder” en **Nietzsche en ...** Recomendamos el trabajo de Oñate, Teresa, **XXX**.

<sup>289</sup> Dice Heidegger “Gleichwohl vermag der Mensch nicht eigentlich zu denken, solange sich das zu-Denkende entzieht”, Heidegger, GA, Band 8, p. 9. No sólo que la presencia no sea dominio del hombre y que así se sustraiga, sino que tal presencia se sustraiga, que sea al menos a la vez presencia y ausencia-sustracción de la presencia y que la sustracción se sustraiga ella misma, con marca de intransitividad (*sich... entzieht*). Al respecto dice el propio Heidegger que el lugar del hombre como indicador, signo del ser “indica lo que se sustrae en cuanto se escapa, no señala tanto lo que allí se sustrae, cuanto el sustraerse” (“was sich da ent-zieht, als vielmehr in das Sichertziehen”). Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 20; así como GA, Band 8, p. 11.

<sup>290</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 20. El texto original en alemán dice: “Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm. Doch wie können wir von Solchem, das sich einsther entzieht, überhaupt das Geringste wissen oder es auch nur nen-nen? Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein — das Sichert-ziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den An-spruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft.”, Heidegger, GA, Band 8, p. 10. Hemos introducido algunas variaciones respecto a la traducción de Raúl Gabás: “das zu-Denkende” como “lo por-pensar” (y no como “objeto de pensamiento”) y “das Ereignis” por “acontecer a-propiador-des-apropiador” (y no como “Evento”) en el sentido en que traduce la profesora Teresa Oñate en “Adiós al Nihilismo” y “Heidegger. Ho Stokoinós”, presentes en el volumen colectivo *El Segundo Heidegger. Ecología Arte Teología Política. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*, (Dykinson, Madrid, 2012)]; sentido que introduciremos en la exégesis de este escrito más adelante.

hacerse presente de la ausencia de la presencia como ausencia<sup>291</sup>. Siendo visto *vom Ereignis*<sup>292</sup> la negatividad del que *todavía no pensamos* no desaparece sin re-aparecer del mismo modo en que no puede excluir que la sustracción se de al pensar, y que así sea aquello que da que pensar la propia ausencia/presencia (en el doble sentido marcado).

Ahora bien, si con ello declinamos el “límite” del intervalo de ausencia/presencia, afirmar que *todavía no pensamos* habría de ser acotado a una perspectiva determinada, a una u otra, que en el Curso *Was heiBt Denken?* se decanta al cuestionamiento por la mismidad “estructural” que en el mundo histórico-comprensivo griego mantienen λέγειν y νοεῖν<sup>293</sup>. El carácter unitario de esa mismidad ha de ser pensado, llama al pensar, y de tal modo que su des-localización desde el punto de vista del número y la cantidad —por ser aquello, el decir-pensar, en lo que ya siempre estamos— apunta a εὖν y εμμεναι, a “ser” y a la peculiaridad del verbo ser en la lengua griega tal y como en el mismo fragmento VI muestran ambas formas verbales. Dice Heidegger en torno al primer hexámetro del fr. VI del Poema de Parménides que:

“ (...) lo determinante para la esencia del λέγειν y del νοεῖν es aquello a lo que se somete su estructura. Y sin duda se somete a aquello que dispone del λέγειν y del νοεῖν, en tanto los remite a lo que es el punto de referencia para ambos y los atrae hacia allí. Eso es el εὖν εμμεναι. Remite a su esencia lo que constituye el rasgo esencial del pensamiento, el λέγειν y νοεῖν. Esto que remite es lo que nos llama al pensamiento. El esfuerzo en torno a una traducción adecuada de las palabras finales de la sentencia, el intento de oír qué habla en las palabras griegas εὖν εμμεναι, no es nada más ni nada menos que el intento de atender a aquello que nos llama al pensamiento.<sup>294</sup>”

La traducción supone una extraña transferencia. Avanza hacia atrás. Se admite que hay palabras —tal vez en singular, la *palabra inicial*— intraducibles en la traducción. Ello no significa que no sea posible practicar traducciones en el sentido “técnico” de la operación. El hecho de que Parménides use como equivalentes a las palabras εμμεναι, εἶναι y εὖν, cosa extraña ya según nuestros hábitos lingüísticos, puede estar perfectamente justificado desde “el plano objetivo” del lenguaje, “fundado hasta el máximo de lo demostrable”, si bien no resulta suficiente, se asienta en la traducibilidad total

<sup>291</sup> *Das Ereignis* es el modo complejo y maduro con el que Heidegger piensa las articulaciones topológicas de “pensar del ser” y “ser” y “verdad del ser” desde el punto de vista del intervalo de presencia/ausencia (esto es, entre ausencia de la presencia, presencias y ausencia en cuanto ausencia). Si bien no nos ocuparemos específicamente de la cuestión, sí iremos poco a poco en diversos lugares desarrollando sus articulaciones.

<sup>292</sup> Siguiendo el subtítulo de los *Beiträge zur Philosophie*.

<sup>293</sup> Pues en Heidegger y en general en la “ontología hermenéutica” la oportunidad que supone Grecia para pensar una alteridad a la presencia “moderna” no puede no pasar por la interpretación de los textos griegos. Esta interpretación, en cuanto comprensión hermenéutica se detiene en la traducción de los términos griegos como condición de no quedarse allí. No confundiendo su orientación interpretativa con el análisis filológico-gramatical-lingüístico de los términos, las fuentes, los significados, el pensar que se va poniendo en juego hace un amplio uso de los recursos de esas disciplinas. Profundizaremos en estas re-apropiaciones en el último capítulo.

<sup>294</sup> Heidegger, ¿Qué significa pensar?, p. ; así como GA, Band 8, p. 234.

entre horizontes histórico-comprensivos o epocales. La asunción de lo in-traducible resulta esencial a la acción de pensar<sup>295</sup>. Lo intraducible es aquello que nos llama al pensamiento.

Reconocer o asumir que todavía no pensamos es algo muy diverso a meramente no pensar<sup>296</sup>. Heidegger utilizó ampliamente los resultados ofrecidos por la filología y lingüística pero con otros fines, para pensar. Lo cual nos exigiría de nuevo atender al pensar mismo. En este sentido, por ejemplo, la *traducción problematizante* supone un “impulso” (*Anstoß*)<sup>297</sup> que apunta hacia vías o modos (*Hinweisen*)<sup>298</sup> para el pensar; un “impulso” al pensar que, como tal, es más bien un “salto” (*Sprung*) no impulsado pues es el “impulso”, la traducción, lo que se ha ya de atener a lo por-pensar, a lo que se ha de pensar en el mayor *Rango*, y no al revés<sup>299</sup>. Y es indudable que Heidegger

<sup>295</sup> En este sentido llegamos a estar de acuerdo con la lectura de Arturo Leyte en torno a la traducción en Heidegger cuando de *Ser y Tiempo* se trata en su transferencia o pasaje a *Contribuciones a la filosofía*. Leyte, Arturo, “DA-SEIN Y EREIGNIS: LA INTRADUCIBILIDAD FILOSÓFICA DEL SIGNIFICADO «SER»“. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 20, 2005, UNED, Madrid, pp. 745-756. Los ejemplos que pone Leyte en torno a Grecia son la “idea” platónica (cosa/eidos) y la “ousia” (“primera” ousia/“segunda” ousia) de Aristóteles, apropiados para mostrar la estructura “de... a ...”, a su vez, propia de la transferencia, ingreso o traducción imposible de la que se ocupa el artículo: Dasein/Ereignis, Ereignis/Dasein. Desde luego no podemos no compartir con Leyte que las lenguas “modernas” exigen una intertraducibilidad total. Dejar el intervalo abierto supone empezar por un lado y encaminarse hacia el otro, asumiendo la intraducibilidad de lo otro, que en verdad se trata de otro y no uno. Ello a favor de la “diferencia”. Se reconocen pues, de algún modo, dos lados de diverso carácter o estatuto ontológico. El asunto se complejiza cuando damos el *paso atrás* a los *pensadores del inicio*. Lo intraducible que nombra la palabra se plurifica. *Palabra inicial* es *φύσις, λόγος, ἀλήθεια, μοῖρα, οὐσία, ἔόν, εἶναι...* que, como *palabra enigma* dice lo mismo que los *pensadores del inicio* dicen y piensan. El cuestionamiento por aquella enigmática mismidad empieza por este “y” y se llama *Poema*. En este sentido la estructura temático / a-temático *vom Ereignis* se piensa más bien como un *plexo relacional*. Ya no se trata de un intervalo o camino, sino, sin exclusión, de un campo de caminos, un campo atravesado por una serie de problemáticas que vamos estudiar con el Poema de Parménides. El campo, *Gegend*, es el Poema mismo. Llegaremos a esta perspectiva en el *apartado segundo*. No se trata pues de obviar lo temático y abundar en lo a-temático (¿cómo?), sino de arriesgarse a pensar *lo mismo de pensar y ser* —constitutivo del pensamiento occidental—, sin pensar-lo, desde el plexo relacional de lo intraducible en el Poema, en cuanto cada palabra inicial ofrece a pensar y decir lo intraducible, *lo mismo*, ¿en qué medida? Esta es la tarea del pensar, la cosa (*Sache*) del pensar (tarea amplia y plural, indicación de límite) que pretendemos seguir con Heidegger en este escrito en torno a Parménides. Como afirma Heidegger: “¿Qué se requiere todavía? Que, en lugar de traducir al castellano las palabras griegas, nos traslademos por nuestra parte al ámbito lingüístico de ἔόν y εμμεναι, de ὄν y εἶναι. Esta transición es difícil, no en sí, sino para nosotros. Pero no imposible“. Heidegger, ¿Qué significa pensar?, p.

<sup>296</sup> Heidegger dedica interesantes disquisiciones en el Curso al reconocer.

<sup>297</sup> Diciéndolo con el Curso en torno a Anaximandro y el *Anfang* de Occidente —presumiblemente del semestre de verano-otoño de 1942—, que supone a su vez una ocasión, *Anlaß*, GA, Band 78, editado por Ingeborg Schübler, 2010, p. 46.

<sup>298</sup> Dice Heidegger en GA, Band 78, p. 39: “Der Hinweis auf die grammatischen Formen des Hilfszeitwortes “sein” gilt uns allen, Ihnen nicht mehr wie mir selbst, uns allen, nicht nur jetzt für diesen flüchtigen Augenblick, sondern für die Zukunft weit hinaus. Denn in der Gegenrichtung weit zurück hat sich seit langem die “Grammatik” der Auslegung der Sprache und des Sprachbaues bemächtigt”.

<sup>299</sup> En este punto se cruzan, pues, la cuestión de la medida o criterio del pensar y los otros que, en provocativos términos de Heidegger, abandonados a sí mismos ni siquiera piensan (la ciencia-técnica). Pensando las articulaciones del “impulso” y el “salto”, si el “hacia” es el pensar, el “desde” no podrá ser únicamente la disciplina filológica-lingüística, pues entonces, ¿cómo salir de allí, en qué se diferenciaría el estudio filológico respecto al pensar (del ser)?, ¿puede el “salto” exigir un “desde” meramente yuxtapuesto a un “hacia” al cual, por otro lado, nunca se llegaría? No, al propio “desde” le pertenece una esencial *Zweideutigkeit*, ambigüedad-ambivalencia. Lo cual, pensando todavía la traducción, nos dice que ella no llega como punto de partida ni como resultado, mucho menos, de una indistinción o ambigüedad semántica, en este caso, de los participios en griego. La *Zweideutigkeit* le pertenecería no obstante tanto a los participios griegos como al propio decir griego (con Einführung in der Met.) pues ella remite al propio carácter del *λόγος* como reunión de lo que tiende a separarse. Si traducimos esta esencial *Zweideutigkeit* del *λόγος* por “ambigüedad” habríamos de pensar, en primer lugar, que la “tragedia” ática es el decir griego que mejor la presenta o pone en escena (con Curso *Parménides*) y, en segundo lugar, la amplitud circunspecta del contemplar del verbo latino *ambio* como Félix Duque recomienda en *Habitar la tierra*, (Abada, Madrid, 2008), pp. 8-9.

ofrece importancia a *ἕόν* nombrado como *Zwiefalt* (pliegue) y traducido simplemente por *Seiendes*. De él dice:

“ El participio *ἕόν*, Seiendes, no es también un participio junto a innumerables otros; más bien, *ἕόν*, ens en latín, Seiendes es el participio que congrega en sí todo los demás participios posibles. La ambivalencia de los participios descansa en la duplicidad de lo que mencionan tácitamente. Pero esta ambivalencia descansa por su parte en un pliegue señalado que se esconde en la palabra *ἕόν*, ente. Podríamos pensar que participios como floreciente, sonante, fluyente, doliente son concretos, mientras que el participio *ἕόν*, Seiendes, es siempre abstracto. La verdad es lo contrario. El participio en el que radican y crecen juntamente (*concrecere*) todos los demás, y del que ellos brotan en cada caso, aunque sin expresarlo de propio, es aquel a través del cual se expresa un singular y señalado pliegue. De acuerdo con él, un ente esencia en el ser y el ser esencia como ser de un ente. Este pliegue no tiene junto a él ningún otro que sea comparable.<sup>300</sup>”

Estudiaremos ahora cuatro preguntas preparadas por Heidegger, en mayor o menor medida desplegadas, en torno a las relaciones de *Zwiefalt* y *ἕόν*:

- (1) ¿Por qué atender a los participios en griego?
- (2) ¿Dónde reside la peculiaridad de *ἕόν* en el Poema de Parménides respecto a *ὄν*?
- (3) ¿Qué tiene que ver esa singularidad de *ἕόν* con *εμμεναι* y otras formas verbales que dicen “ser” en griego en el Poema de Parménides?
- (4) ¿En qué sentidos *ἕόν* se dice como pliegue (*Zwiefalt*)?

Respondiendo ya a la primera interrogación, la creciente atención de Heidegger a los participios en griego tiene que ver con el “carácter participial” que muestran. Con esta expresión deseamos denotar que, por obvio que pudiera resultar, un participio verbal consta de dos componentes, una substantiva y otra verbal, que en cierto modo participan en el participio. Ni nuestras gramáticas pueden hablar de lo específico del modo de la participación de esas componentes ni cabe entender en el horizonte histórico-comprensivo griego un participio gramaticalmente. En Grecia simplemente no hay

---

<sup>300</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 182. Hemos tomado la traducción de Raúl Gabás sustituyendo el término por el que vertía *Zwiefalt* (“duplicidad”) por el más complejo “pliegue”, además de optar por en lugar de “ente” mantener el *Partizip I* alemán del original Seiendes: pues resulta esencial a la orientación de Heidegger precisamente utilizar una alternativa al término “ente”. El texto alemán dice: “Das Participium ἕόν, Seiendes, ist nicht auch ein Partizipium neben den unzähligen anderen, vielmehr ἕόν, ens, Seiendes ist das alle möglichen anderen zu sich versammelnde Participium. Das Zweideutige der Partizipien beruht im Zwiefältigen dessen, was sie unausgesprochen nennen. Aber dieses Zwiefältige beruht sei-nerseits in einer ausgezeichneten Zwiefalt, die sich im Wort ἕόν, Seiendes, verbirgt. Man könnte meinen, Partizipien wie Blüten-des, Tönendes, Fließendes, Schmerzendes seien konkret, dagegen bleibe das Participium ἕόν, Seiendes, jederzeit abstrakt. Das Ge-genteil ist die Wahrheit. Das Participium, worin alle übrigen verwurzelt und zusammengewachsen sind (*concrecere*) und dem sie jeweils entwach-sen, ohne es eigens auszusprechen, ist jenes, durch das eine ein-zigartige und darum ausgezeichnete Zwiefalt spricht. Ihr gemäß west ein Seiendes im Sein, und Sein west als Sein eines Seienden. Diese Zwiefalt hat keine vergleichbare andere Art neben sich.”. Heidegger, GA, Band 8, p. 225. También dice Heidegger con otras palabras: “ El *ἕόν* menciona aquello que habla en cada palabra del lenguaje, no sólo en cada vocablo, sino, sobre todo, en cada disposición de las palabras (*Wortgefüge*) y, con ello, precisamente en lo que constituye la composición del lenguaje (was die Fügen der Sprache ausmacht), lo cual no se echa de ver de propio en los sonidos. El *ἕόν* habla en el lenguaje y lo mantiene en la posibilidad del decir. ”. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 191; en GA, Band 8, pp. 236-237.



gramáticas, las primeras datan de época helenística<sup>301</sup>. Sí hay en el griego antiguo términos que significan “participación” (*μέθεξις*) de, además, una componente que con muchos matices podríamos llamar “nombre” (*ὄνομα*) y de otra que podríamos llamar no con menos matices “verbo” (*ῥήμα*)<sup>302</sup>. El primer texto griego donde leemos reunidos estos términos es *El Sofista* de Platón, diálogo al que Heidegger dedica un Curso completo en la Universidad de Marburgo (1924-1925). La *μέθεξις* en él se interpreta como *κοινωνία* en el sentido de la *κοινωνία τῶν γενῶν*<sup>303</sup>, esto es, como un yacer-estar-permanecer uno-junto-a-otro (así traduciría Heidegger *κοινωνία*) de aquellos *γενή* mayores en los que se resuelve la relatividad de *ὄν* y *μὴ ὄν* a la que conduce la pregunta vehiculadora del diálogo “¿qué es ser sofista?”. Según la orientación fenomenológica que rige en aquel Curso no podemos entender el uno-junto-a-otro como un mero “con” en el sentido de que aquello que yace-junto en la “participación” estuviera como meramente ubicado allí, descualificado en su co-ubicación. Más bien cada uno de aquellos que recoge la *κοινωνία* es un otro para cada uno de los otros y lo mismo consigo mismo, pero no, así, simétricamente. Vamos notando ya el peso de las nociones de “otro” y “mismo” que imperan en la exégesis de *κοινωνία*. Lo desplegaremos en el siguiente epígrafe.

Heidegger no se detiene en cualquier participio en griego, sino especialmente en *ὄν* y *έόν*<sup>304</sup> (también en sus plurales), participios —por tanto con función adjetival— substantivizados neutros que significan “aquello que tiene la condición o el carácter de “... bello ( en el caso *καλόν*) o bueno

<sup>301</sup> Ya hemos comentado en nota anterior por qué podemos decir que en Grecia no hay gramáticas más allá de la mera contratación del dato historiográfico según el cual es habitualmente aceptado que la obra del alejandrino Dionisio de Tracia (I-II a.c) es el primer desarrollo específico de una “técnica gramática” que podemos considerar “gramática”. Heidegger indica lejanamente a que este origen en efecto se puede encontrar en época helenística.

<sup>302</sup> Los matices penden de la imposibilidad de leer gramaticalmente *ὄνομα* y *ῥήμα*. Felipe Martínez Marzoa ofrece una lectura de uno y otro desde el *Peri Hermeneias* -nombrado por él como *De Interpretatione*- de Aristóteles en *Lingüística fenomenológica*. Heidegger sólo Heidegger apunta a ello tangencialmente, en el contexto de la problematización de los presupuestos del “enunciado” que permitirían o no traducir esa noción lingüística-gramatical por *λόγος* como *φάσις* en Aristóteles, a la *συμπλοκή* de *ὄνομα* y *ῥήμα* que da lugar a *λόγος* (tautológicamente significativo); *ὄνομα* y *ῥήμα* (traducibles en general como “nombre” y “verbo”) remiten a palabras, a unidades mínimas de significación pero “el lenguaje es el ser del hombre mismo y su llegar a ser. Lo nombrado en un nombre, en este nombrar, es nombrado de tal modo que es puesto aparte de toda determinación temporal. Se trata simplemente de un determinado que nombrado” [Heidegger, Introducción a la fenomenología, p. 36 y ss.] diverso, añadimos nosotros, respecto al nombrar-*λόγος* como tal que exige la *συμπλοκή* de *ὄνομα* y *ῥήμα*, unidades mínimas de significación que se reúnen dando lugar a *λόγος*. Ahora bien, así *ὄνομα* y *ῥήμα* son diversas: no habrá *ὄνομα* sin “nombrar algo”, sin el mismo *λόγος*, mientras *ῥήμα* significa “tiempo”, *Tiempo*, aquella palabra que menta el propio *λόγος* cuanto *ὄνομα* (lo nombrado en el nombrar) notábamos que no tenía tiempo. Felipe Martínez Marzoa interpreta, al respecto, en Lengua y Tiempo y Lingüística Fenomenológica la *συμπλοκή* de *ὄνομα* y *ῥήμα* en *Peri Hermeneias*.

<sup>303</sup> *μέγιστα μὴν τῶν γενῶν* nombrado en 254d5-7. Éstos serían algo así como, debido a la promiscuidad que Platón suele emplear entre los términos *γένος* y *εἶδος* a diferencia de Aristóteles, los *εἶδη* comunes a todo *εἶδος* (mientras interpreta Heidegger que *εἶδος* habla del ser del ente, *γένος* hablaría del ser/ *εἶδος* sería presencia-aspecto (*Anwesenheit*, Aussehen) y *γένος* de *Gewenheit*). Los géneros (*τά γένη*) nombran aquello de dónde viene lo que está-habiendo-ser (*das Seiende*) en su estar-habiendo-ser (*das, wovon das Seiende in seinem Sein herkommt*), de manera que aquello (lo que está-habiendo-ser) es cada vez ya un lo que está-siendo determinado (como este ente). GA – 19, p. 522-524. Heidegger subraya que la continuidad explicativa del discurrir del diálogo *τέχνη / κοινωνία-οντα / γένη* comienza, digamos ya no discursivamente, de *γένη* como un “desde dónde” que sólo se dice en las posiciones más avanzadas del diálogo.

<sup>304</sup> Ambos en tiempo presente y voz activa, uno, en el griego ático de Platón y Aristóteles (*ὄν*, infinitivo *εἶναι*) el otro, voz arcaica de Parménides (*έόν*, infinitivo *εἴμεναι*).

(ἀγαθόν), y no esta o aquella cosa buena o bella<sup>305</sup>. El simple significado de estos participios ya diferencia el “ser de la cosa” y “la cosa” —ser-belleza y cosa bella, ser-bondad y cosa buena, ser y que la cosa sea (“es”), etc— en sus usos “filosóficos”<sup>306</sup>. Si el *indicador entitativo* de que hay cosa, de que la cosa *es*, resulta en efecto un “es”, en griego se da que tal “es” no es lo que podemos llamar *mera cópula* en sentido “moderno”, a resultas de lo cual la función de la cópula siendo tal indicador entitativo de “cosa” a la vez señala la irreductibilidad de los estatutos ontológicos de cosa y ser-cosa, de los dos siendo ella una, ¿cómo? Precisamente en cuanto uno y otra han de darse —con marcado carácter regente— en el *λόγος*, perteneciendo al *λέγειν*, condición y garantía de que la “cosa” en el mundo histórico-comprensivo griego sea, aún muy problemáticamente, necesaria e irreductible, en el sentido de que pertenezca a un “lugar”, por tanto a su “límite”, sin reducción con otras cosas ni con aquello que tienen el carácter de cosa: ello no otorga ningún aura santífico o trascendente a la “cosa” sino que simplemente afirma que en Grecia la física-matemática “moderna” —y su espacio homogéneo descualificado donde se ubicarían por doquier a los entes-cosa— todavía, que sepamos, no existía. Cada cosa, de diversos modos, pertenecía a su lugar, era-devenía en su lugar y ello se articulaba siempre en lenguajes<sup>307</sup>.

Ahora bien, volviendo al significado de las palabras, ὄν y ἐόν subrayan la diferenciación entre el carácter, condición o estatuto de ser, o simplemente ser, y aquello que la cosa “es”, entendido este “es” como que la cosa sea (sea lo que sea pero que sea “algo”, lo que sea)<sup>308</sup>, estamos admitiendo una cierta prioridad de la componente verbal, activa, del participio respecto a la nominal, si acaso “ser” es primero o anterior respecto a “cosa”: la diferencia-disimétrica marcada entre la componente verbal y la nominal no obstaría a esa prioridad de la verbal en la com-posición del participio. Pero, ¿qué nos dice exactamente esta prioridad verbal-activa?, ¿y cómo participan las componentes del participio, qué cabe decir del “carácter participial” del participio en ὄν ó ἐόν?

Vamos a recorrer los usos exegético-textuales que Heidegger hace de ambos participios griegos. En el Curso *Der Spruch des Anaximander* interpreta τοῖς οὓσι —dativo plural de τό ὄν— en la sentencia del milesio<sup>309</sup> dejando claro que en ningún caso (su nominativo) podría ser traducido por *die Dinge* (las

<sup>305</sup> Con ὄν y ἐόν el significado será pues aquello que tiene la condición o el carácter de... ser. Riezler entiende este “carácter o condición de” como “Zustand” en su *Parmenides*.

<sup>306</sup> Desde una perspectiva filologizante suele recogerse la aparición y uso generalizado de esos participios neutros substantivizados en Grecia con Platón en el surgimiento de la “filosofía” como una tradición otra o “previa” a la “presocrática”. La peculiaridad del ἐόν respecto a aquellos usos platónicos de los participios sustantivos neutros sería la misma distancia entre Platón y Parménides de Elea.

<sup>307</sup> La idea de un extralingüístico absoluto, gravemente criticada por la *ontología hermenéutica* de raigambre heideggeriana, simplemente no tendría lugar o límite en Grecia, sería un absurdo o un imposible. En torno al carácter del λέγειν en sus sentidos arcaicos recomendamos el estudio de Felipe Martínez Marzoa *De Grecia y lo no dicho*, que consideramos afin a los sentidos del λέγειν que Heidegger piensa hasta Heráclito incluido, por ejemplo, en el texto “*Logos*” en *Conferencias y Artículos*.

<sup>308</sup> Al respecto resultan claves los análisis de Heidegger en la primera parte de *Die Ursprung des Kuntswerkes* en torno a la diferenciación entre cosa y carácter de cosa, así como el texto casi contemporáneo *Die Frage nach der Ding*.

<sup>309</sup> “ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὓσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”.

cosas)<sup>310</sup>. Heidegger traduce *ὄν* por “seiend”, *Partizip I* cuya traducción estricta resulta problemática al castellano. La más habitual, “ente”, simplemente no traduce nada sino que impone un nombre artificioso, además, de dudosa tradición desde la perspectiva de la *meditación histórica del ser*. Heidegger critica y denuncia la pérdida de sentido del “ser” o presencia en general que dice el *ὄν* en el paso de Grecia al medioevo<sup>311</sup>. A su vez la traducción de “seiend” por “siendo” no es para nada exacta.

Vamos a detenernos mínimamente en ello.

La forma “seiend”, como *Partizip I*, es un “modo” cuya función se distancia de la del *Partizip II* del verbo *sein*, “gewesen”. Las formas del *Partizip I* del alemán conservan un fuerte carácter verbal-activo pero no forman parte de tiempos verbales compuestos (*perfekt*, *plusquamperfekt*, etc) o construcciones pasivas como sí lleva a cabo el *Partizip II*. La función de estos *Partizip I*, en general, es la de *adjetivo*<sup>312</sup>, habitualmente en forma atributiva (también como cláusula de relativo), o como *complemento adverbial* con carácter de *simultaneidad* respecto a la acción del verbo sin que, a la vez, fuese obvio (o no) un “antes” y “después” (temporal-causal) entre la acción del *Partizip I* y el verbo en *cuestión*<sup>313</sup>. Esto ya diferencia completamente al *Partizip I* respecto al *gerundio* en castellano pues éste tiene únicamente función verbal. Ahora bien, en los usos del *Partizip I* como *complemento adverbial* sí podríamos traducir ciertos *Partizip I* por gerundios en castellano<sup>314</sup> ello implica que al

---

<sup>310</sup> La polémica hermenéutica aquí es con el joven Nietzsche y su traducción de la sentencia de Anaximandro en *La Filosofía en la época trágica de los griegos* así como con Diels con el que Nietzsche compartiría un mismo modo “filológico” de leer y traducir a los griegos, propio de las ciencias del lenguaje del siglo XIX. Remitimos al apartado tercero.

<sup>311</sup> Por ejemplo en *Nietzsche II*, la división entre *essentia* y *existentia* que infringe Tomás de Aquino asume un sentido de “entis” que ya no tiene nada que ver con el *ὄν*. La cuestión no es plana, desde luego, y está abierta a discusión pero eso es precisamente lo que no se hace cuando sistemáticamente se vuelca la palabra “ente” como traducción de *ὄν*. La misma palabra en su origen “filosófico”, en Aristóteles y Platón, no es nada “técnico” sino que, como otro de los términos para nombrar al ser o la presencia en general, *ὄν*, pertenece o viene de los usos habituales entre los griegos donde ella significaba “bien” en el sentido de “enser” o cosa-presente en general.

<sup>312</sup> No sólo pero habitualmente en posición atributiva, p.e. “die singende Frau :: die Frau singt”. Las referencias de estas cuestiones sobre los rasgos del *Partizip I* se encuentran en *Tempus, Modus und Aspekt im Deutschen*, Narr, 2015 así como en la tesis doctoral inédita de Roswitha Althoff, “El estudio del participio en función adjetiva en alemán, español y francés en distintas metodologías gramaticales contemporáneas” dirigida por Tomás Eduardo Jiménez Juliá y defendida en 2005 en la Universidad de Santiago de Compostela.

<sup>313</sup> Por ejemplo, *Gleichzeitigkeit*, simultaneidad, sería: “die Frau geht singend durch den Park :: die Frau geht durch den Park und singt (zugleich) “. Otro ejemplo: “Heimkehrend fand sie die Wohnung verschlossen :: sie heimkehrte und fand die Wohnung verschlossen.”

<sup>314</sup> Por ejemplo, en el ejemplo anterior, “die Frau geht singend durch den Park” podemos traducir como “la mujer va cantando por el parque” sin problema y ello indica a la vez simultaneidad de acciones y procesualidad y duración extensa de ellas. Si bien el otro ejemplo (“Heimkehrend fand sie die Wohnung verschlossen”) podría ser traducido por “Al regresar al hogar se encontró la casa cerrada”: se podría decir “al regresar” o “cuando regresó” pero no “regresando” sin introducir un sentido durativo-procesual extraño al carácter puntual del significado de la forma verbal (*fand*, Präteritum indicativ).

carácter de simultaneidad de las dos acciones —en el *Partizip I*— se solape el carácter procesual o durativo del gerundio<sup>315</sup>.

Pero hablando del verbo ser (*sein/seiend*) la cuestión se complica. Para empezar, si la función adjetival del *Partizip I* es la de cualquier adjetivo: modular o cualificar a un sustantivo significando algo que le pertenece, algo que le es relativo o tiene; en torno a *sein/seiend*, tomando como ejemplo la oración “*Der seiende Stein*”, la oración significa perfectamente “Der Stein, der ist” o simplemente (si bien como “licencia poética” dado el carácter eminentemente transitivo del verbo “sein”) “Der Stein ist”; y sin embargo al significado de esta última no equivale, dice algo diferente, al de “Der Stein” (a secas)<sup>316</sup> y ante todo al de aquello que es relativo / o que pertenece / o que tiene... “Stein”, es decir, en este caso, ser, pues, ¿en qué medida puede decir “*Der seiende Stein*”, que sí dice “der Stein, der ist”, “Der Stein”, y es en efecto imposible que informe “der Stein” (a secas) del carácter de ser de la misma piedra que menta “der Stein” confirmando así la intraducibilidad de “der seiende Stein” y “der Stein”? Por otro lado si intentamos pensar un uso del *Partizip I* como complemento adverbial, “seiend” ya sea traducible como genitivo ya no, resulta tautológicamente vacío.

Heidegger hace uso de estas resonancias entre los posibles significados de “seiend” y los participios neutros en griego del verbo “ser” en sus exégesis y traducciones de ὄν pero no puede olvidar —aunque en ocasiones lo parezca— que la unidad mínima de significado en la perspectiva *κατὰ λόγον*, la *συμπλοκή*<sup>317</sup> de ὄνομα / ῥῆμα o el *λόγος* en el sentido tardío de Platón y Aristóteles tampoco es todavía el “enunciado” moderno, dicho en alemán como *Aussage*<sup>318</sup>. Ello precisamente señala, de nuevo, a que las co-sonancias deban permanecer como tales sin necesidad de forzar sí o sí una *traducción de diccionario* para *seiend* que, por otro lado, en castellano, como “siendo”, confundiría más que aclararía en cuanto en castellano los significados adjetival y verbal del gerundio pueden mostrar también “simultaneidad” entre acciones como el *Partizip I* pero, en sus usos de *presente continuo*, exigen una cierta continuidad de acción no puntual, procesual o durativa, cerrada o no —que en castellano se dice con el verbo “estar”— lo cual no es obvio o simplemente no hay en alemán. Al respecto mentaremos dos detalles bien conocidos: a) en griego clásico hay oraciones perfectamente legítimas (con significado completo) sin aquello que nosotros denominaríamos “verbo”; b) del mismo modo hay oraciones perfectamente legítimas que son “copulativas” y hacen presente “cópula” alguna. Que una y otra dimensión sean perfectamente legítimas en el *λόγος* griego dice precisamente que no habrían de entenderse como “licencias poéticas” al modo como Heidegger asume lo poemático o

<sup>315</sup> Es decir, que a la simultaneidad, por así decir, pura, que mentábamos en torno al *Partizip I* en cuanto no tenía el significado durativo del llamado “presente continuo” pero tampoco portaba información “temporal” (pasado/presente/futuro) alguna —en ese sentido atempóreo (como el infinitivo)— ni “aspecto” ni “modo”, sino que estos significados los portan el/los verbo/s del contexto oracional donde se encuentre; esa simultaneidad, en aquellos caso, se confunde con el carácter procesual-durativo del gerundio.

<sup>316</sup> En primer lugar porque el sustantivo solo no compone la unidad mínima de significado que llamamos “sentencia”, para ello hace falta una forma verbal.

<sup>317</sup> Término del que Gadamer considera que es sencillamente sinónimo de “participación”.

<sup>318</sup> Quien mejor a desarrollado este punto en castellano ha sido con diferencia Felipe Martínez Marzoa en *El decir griego y El saber de la comedia* así como *Lengua y Tiempo*.

poético (relativo a la *Dichtung* y no a *Poesie*) que pretende pensar el pensar del ser como aquella región ontológico-lingüística, la Palabra, donde ni el “es” ni el carácter de ser de las cosas (que se dan en el *λόγος*), se cosifican o codifican como cosas reduciendo su estatuto únicamente a uno, justamente el de cosa.

Debemos a Gianni Vattimo, si bien no a propósito del horizonte griego, la comprensión de la *intralingüística de la Presencia* que piensa Heidegger —en Grecia siempre para él radical— a través de una resignificación del verso de Georg “ninguna cosa sea donde falta la palabra” (“*Kein Ding sei wo das Wort genricht*”) como “Un *es* se da donde la palabra se quebranta” (“*Ein ist ergibt sich wo das Wort zerbricht*”)<sup>319</sup>.

Dice Heidegger en “La esencia del habla”:

“ Pues la palabra por la que las palabras advienen a la palabra, ningún diccionario puede asirla ni cobijarla. (...) Así, la experiencia poética con la palabra nos hace seña de un modo significativo. La palabra —ninguna cosa, ningún ente; en cambio, tenemos un entendimiento de las cosas cuando para ellas se halla disponibles la palabra. Entonces la cosa “es”. Con todo, ¿qué hay del “es”? La cosa es. ¿Sería el “es” mismo también una cosa, sobrepuesta a otra puesta sobre ella como un gorro? No encontramos en parte alguna el “es” como cosa cuando lo buscamos en una cosa. Al “es” le sucede lo mismo que a la palabra. Ni ella ni el “es” pertenecen a las cosas que son (*die seienden Dinge*). (...) En lo que la experiencia poética con el habla dice de la palabra, en juego la relación entre el “es”, que no es propiamente, y la palabra, que se halla en la misma situación, o sea, que no es ningún ente. Ni al es ni a la palabra le corresponde la cosidad (*Dingwesen*) (...). Aún y así, ni el “es” ni la palabra y su decir pueden arrojarse al vacío de la mera nada.<sup>320</sup>”

Si en griego el “es” no es meramente presente —mera cópula, decíamos arriba— o no está meramente presentificado al modo de una cosa dada, del mismo modo es ausente-presente la Palabra (ya *ὄνομα* ya *ῥῆμα*, uno y otro, de modo diverso, términos para palabra) así como el estatuto de cosa y el ser de la cosa no se reducen entre sí en el decir. Estas ausencias-presencias son donantes, donde ellas están, “donde la palabra se quebranta”, el cuestionamiento se abre al doble sentido de su “es gibt”, aquello que *hay* y aquello que *da*, lo donante, la palabra misma<sup>321</sup>. Volveremos a ello enseguida con el *έόν*.

La imposibilidad de traducir “*seiend*” por un “gerundio” en castellano así como la distancia del sistema de la lengua griego a las modernas no significa que no pueda buscarse una traducción de *όν* sino que asumimos que entre unas y otras lenguas la inter-traducción es limitada, es decir, que hemos

<sup>319</sup> Vattimo, Gianni, *El fin da la modernidad*, Gedisa, 1994, pp. 61 y ss. Traducción de Alberto L. Bixio.

<sup>320</sup> Heidegger, Martin, “La esencia del habla”, *De camino al habla*, pp. 142-143.

<sup>321</sup> Heidegger, Martin, “La esencia del habla”, *De camino al habla*, p. 143. En términos de Vattimo ello supondría desde luego dejar de lado el pensamiento de la representación y cualquier teoría de la referencia entre lenguajes/cosa.

de mantener abierto que pueda haber *alteridades radicales* propiamente in-traducibles<sup>322</sup>. Interpretamos esta constatación como uno de los modos de señalar a la imposibilidad de cerrar la pluralidad de lenguas a una única bajo un principio de intraducibilidad<sup>323</sup>; complejo por el cual no podemos asumir que la intraducibilidad de “*seiend*” fuese algo así como absoluta. Siendo pues, al menos en este sentido “relativa”<sup>324</sup>, podemos optar o por un constructo todavía más artificioso del “ente” marras, algo así como “estar-habiendo-ser”<sup>325</sup> o simplemente presencia en el sentido de *lo presente del hacerse presente*<sup>326</sup>.

Ahora bien, en el participio participan (como *Partizipium*) dos componentes, nominal y verbal, la nominal es la que venimos llamando adjetival hasta ahora y la verbal, que no tiene “*seiend*”, vendría marcada por la adverbial en su modo de complementar *simultáneamente*<sup>327</sup> —y no como gerundio— al verbo en cuestión. Pero todavía Heidegger, para mentar a “lo ente”, substantiviza el *Partizip I* y dice *das Seiende*. Con ello, a solas con la componente nominal nos encontramos de nuevo la función adjetival que dice que *das Seiende* significa aquello relativo al “sein” o que pertenece al “sein” o que tiene “sein”: señala a un “tener” como cuando digo que “tengo manos” para indicar que hago uso de las manos, las manos son mías, profundamente íntimas, pero no son mi propiedad sino que más bien

<sup>322</sup> En este sentido Oñate, Teresa y Núñez, Amanda, “El Compromiso del Espíritu actual”, en *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéuticas contra la violencia III)* de Oñate, Teresa. También a favor de la problematización de la transparencia de la comprensión clásica de traducción está el trabajo de Gaetano Chiurazzi “La storicità della traduzione: asimmetria, irreversibilità, entropia”, en el volumen colectivo *Culture in traduzione: Un paradigma per l'europa*, Mimesis. Así como Leyte, Arturo, “Da-sein y Ereignis: La intraducibilidad filosófica del significado “ser””, *Endoxa*, 20, 2005.

<sup>323</sup> Por el resto, una alternativa a este principio de intertraducibilidad de todas las lenguajes “modernas” sería la opción de entender una pluralidad originaria-irreductible de lenguajes en plural. En estos términos la publicación *Die Falte der Sprache*, especialmente Samo Tomšič (“Sein und Lust. Der ontologische Skandal der Sprachautonomie”) señala programáticamente al “pliegue” asumiendo la pluralidad irreductible de lenguas sin sobornar la autonomía – no ontificación-cosificación-instrumentalización antropomórfica – de los lenguajes como lugar privilegiado donde se da el ser. La traducción, de nuevo, sería el propio salto trans-posicionador (*über-setzung*).

<sup>324</sup> Consideramos que lo diferencial del castellano residiría en el carácter no-puntual, procesal o durativo del uso de “estar” + “gerundio” (del verbo ser) del que el alemán carece completamente con “*seiend*”.

<sup>325</sup> Escogeríamos la expresión, a pesar de su artificialidad en el castellano cotidiano, a “ente” o simplemente “siendo” o la expresión del castellano antiguo “eseyente” (comentada por Raúl Gabás en su traducción de *Was heisst Denken?* pero que (a) sin significado alguno en el actual castellano: la RAE traduce como “que es”; (b) en el actual castellano no hay relación viva-sincrónica entre el significado “activo” de los términos terminados en “-nte” y alguna función sintáctica verbal-activa: la terminación “-nte” es apenas un indicador memorístico de una conexión perdida y, no obstante, ahí radica su interés, el que todavía tales términos puedan ser una llamada a pensar.

<sup>326</sup> En el sentido de lo presente del presentarse, lo cual involucraría un genitivo, un cruce, cuestión que “ente” de por sí no puede asumir.

<sup>327</sup> Aquella *Gleichzeitigkeit*, la “simultaeneidad” de dos acciones que de por sí no dice nada del “aspecto” perfectivo/imperfectivo (acabado/inacabado, terminado/no-terminado, finalizado/no-finalizado) ni del “estado” (carácter puntual/durativo-procesual) de las acciones. El *Partizip I* en su uso como complemento adverbial fuera de su traducción como gerundio no tiene en absoluto el significado durativo del llamado “presente continuo”; pero tampoco informa de la situación “temporal” (pasado/presente/futuro) de la acción (que pone el verbo “principal”). Sólo indica pura simultaneidad de dos acciones, en ese sentido impersonal (como el infinitivo) que aislado no significa “tiempo” ni “aspecto” ni “modo”, sino que estos significados los portan el/los verbo/s del contexto oracional donde se encuentre.

ellas permiten cualquier relación de propiedad y otras suertes de relación<sup>328</sup>. En este sentido, *das Seiende* supondría exigiría atender a *das Sein des Seiendes*, donde el genitivo sería ya, en general, subjetivo y objetivo disimétricamente.

Prestamos atención a la componente verbal del *ȫv*. Heidegger insiste en que “*seiend*” significa que (algo) “tiene” ser: (algo) se mantiene-demora en el ser<sup>329</sup> y que ello también puede decirse como *Seiendsein*<sup>330</sup>. ¿Y la componente “nominal”? Ésta, dicha en griego como *ȫv τι*<sup>331</sup>, es traducida por Heidegger como *Seiendes*<sup>332</sup>: “Algo” (en sentido fuerte), un Este, un Aquel que, ello como ello, es<sup>333</sup>: *ein Seiendes selber in seinem Sein*.

Reúne pues “*seiend*”, como traducción de *ȫv*, ambos significados “verbal” y “nominal” en una suerte de relación participativa —carácter participial del participio— en la cual resulta inevitable decir una dimensión locativa (del “*seiend*”) que se retuerce en algún sentido sobre sí misma. Por otro lado aquí Heidegger —siguiendo todavía el Curso sobre Anaximandro presumiblemente de inicios de los ‘40— reconoce la diferencia de ambos significados del *ȫv* alejándose así del horizonte del Curso *Plato: Sophistes* en cuya lectura del diálogo predomina, diríamos únicamente, exclusivamente, la componente del *ȫv τι*. Todavía más, Heidegger se esfuerza por pensar lo unitario y lo plural de la “participación”, es decir, ya no sólo problematizar el singular del *ȫv* sino el plural (en verdad aquel que aparece en la Sentencia inaugural de la “filosofía”).

La unidad de la “participación” del singular es disimétrica pues ella es diferencia y mismidad —diferencia de significaciones para una misma (que no idéntica) palabra— en orden a que (la unidad)

---

<sup>328</sup> Ahora podemos entender mejor por qué Heidegger considera insuficiente la traducción de Nietzsche de la sentencia de Anaximandro que vierte *τὰ ὄντα* por *Die Dinge*, pues “las cosas” remiten a aquello que en algún sentido y modo, sea cual sea, meramente “es” o “está”; obsérvese la bárbara reducción respecto a la posibilidad que ofrece *seiend*: *die Dinge* como traducción *τὰ ὄντα* son siempre tautológicamente (para nada vacía) *die seiende Dinge*. Heidegger piensa en Hegel al hablar de este reducción: GA, Band 78, p. 33.

<sup>329</sup> Dice Heidegger: “In der Bedeutung “*seiend*” sagt das Wort *ȫv*: etwas ist, nämlich: etwas “hat” Sein: etwas hält sich im Sein auf” [GA, Band 78, p. 41]. Al respecto recuérdese que *sich aufhalten*, significa encontrarse-estar (locativo) y demorarse-dilatarse (temporalmente) mientras que su forma no reflexiva (transitiva) puede significar tanto mantener abierta (una puerta) como parar y obstruir (el tráfico que circula).

<sup>330</sup> Serían, digamos, equivalentes, *Seiendsein* y *seiend* en cuanto *Sein von Seiendem*: estar-habiendo-ser en ambos casos significa ser de lo que está-habiendo-ser.

<sup>331</sup> Como bien se sabe nuestras gramáticas de griego llaman a este “*τι*” artículo indefinido; diría: algún o un “*ȫv*”.

<sup>332</sup> Si aceptásemos la horrible traducción de *seiend* por “ente”, *Seiendes* como “de lo ente”, requeriría siempre ser, por ejemplo, ser de lo ente.

<sup>333</sup> Dice Heidegger: “In der Bedeutung “*Seiendes*”, (ein) *Seiendes*, sagt das Wort *ȫv*: es, das *seiend* ist, ist Etwas, ein Dieses, ein jenes. Das Wort *ȫv* nennt jetzt nicht das *Seiendsein*, sondern meint ein Dieses selber, diesen Berg dort, ihn als ihn, der ist, wobei das “ist”, daB er ist, gleichsam nur mit hingenommen wird.” [ibíd]. En esta pieza – con el doble uso del “es” (a dos niveles, uno entrecomillado y otro no), el juego del “algo”, el artículo demostrativo y el indeterminado – se perciben todavía resquicios de la problemática lógico- categorial del Curso *Sophistes* y *Sein und Zeit*. Si bien se sitúan únicamente en una de los componentes y en aquella que consideramos nominal.

responde a dos trayectorias o series de variaciones<sup>334</sup>, series no-cerradas pero no ilimitadamente abiertas. No es que se postule o proponga que las trayectorias-componentes (“substantiva” y “verbal”) pre-existieran (gramaticalmente) y que a ese estado le perteneciera la variación inherente a una problematización que apurase su delimitación, sino que las propias trayectorias varían, podríamos decir, son variantes y requieren siempre disimétricamente variantes, alteridades divergentes a cada serie de tal modo que su relación únicamente se da por la ausencia, por aquello que sin ser común a ambas es la común referencia de cada una de las series irreductibles, la palabra. Ahí hay un pliegue, *Zwiefalt*, considera Heidegger, que notaremos al percibir que los dos significados, siendo simultáneos, se diferencian ciertamente pero sin estar nunca despegados ni divididos entre sí<sup>335</sup>; del mismo modo, por el otro lado de la diferencia de sus significados, su simultaneidad no justifica asumir sus diferencias como unidades delimitadas respecto de —por tanto unitariamente homogeneizadas, descualificadas y así tendentes a la unidad contrapuesta a— una tercera<sup>336</sup>.

La problemática policromía del carácter unitario de la “participación” de las dos series de variaciones en la palabra *ȫv*<sup>337</sup> que Heidegger nombra como *Zwiefalt*, no se reduce un ápice al atender al plural del *ȫv* (*ȫvta*). De hecho, ese paso alberga el límite del decir de las dos irreductibles series de variaciones —podríamos decir, de nuevo, tautológicamente, divergentes— cifrado en la posibilidad de decir *lo plural pluralmente* del carácter unitario de la “participación” .

Del mismo modo que *Unterscheidung* (la Diferencia-diferenciante<sup>338</sup>) se asume precisamente como un no-dicho (*ungesprochene*) en la sentencia de Anaximandro desde el punto de vista de la interpretación

<sup>334</sup> Literalmente “zwei Reihen von Abwandlungen”, que serían las trayectorias “verbal” y “substantiva” del Partizipium. A un lado, en alemán, las componentes “verbales” (Partizip I): “fliegend”, “leuchtend”, etc. Al otro, las substantivas (Fallen): ein Fliegendes (Nom./Ac.), eines Fliegenden (Genitivo), einem Fliegenden (Dativo)... ein Leuchtendes, etc. Ni una ni otra de las series es un elenco o listado de notas. Dice Heidegger: “Weil das Wort *ȫv* und jede entsprechende Formenbildung jedes Zeitworts zugleich nach zwei Hinsichten bedeutet, kann es auch an zwei Reihen von Abwandlungen teilhaben: ein Fliegendes, eines Fliegenden (...) Das Wort, das zugleich an ptwsis un jronos teil hat (metejei), ist durch die metojé von anderen Wörtern unterschieden und ausgezeichnet. Es heisst deshalb “Partizipium” .” [GA-19, p. 41]

<sup>335</sup> Dice Heidegger: “Denn wir meinen im Grunde beide (Bedeutungen des Partizipium), ohne doch jemals darauf zu achten, was beide einigt oder sich gar erst in ihrer *Zwiefalt* aus sich entläßt; ohne zu bedenken, daß es sich hier eigentlich gar nicht um Wortbedeutungen handeln kann, sondern um das, was sich in diesem *zwiefältigen* Wort ausspricht. Wir erfahren es auch alsbald, daß die eine von der anderen Bedeutungen in der einen und selben Benennung *ȫv* durcheinanderlaufen, daß es so aussieht, als sagten beide das Selbe, nämlich das Gleiche, weshalb es dann einigermassen als gleichgültig hingenommen wird... .” [GA-78, p. 42].

<sup>336</sup> Dice Heidegger: “Daß der also gleichgültige Gebrauch der Wörter “das Sein” und “das Seiende” jedes Mal etwas Richtiges trifft, enthält noch keineswegs die Rechtfertigung diese Gleichgültigkeit gegenüber der Unterscheidung beider. Diese Unterscheidung selbst wird nicht nur übergangen, sondern sie bleibt als solche verhüllt.” [GA-78, p. 43].

<sup>337</sup> Problemático pues en principio, aún como “salto”, Heidegger no da por hecho que haya alguna suerte de conexión entre el *Zwiefalt* del participio *ȫv* y la diferencia (ontológica), diferenciación doble de *Seiendem* und *Sein* dicha en la palabra *ȫv*. Sería necesario aclarar el plano henológico (unidad, multiplicidad, relación) y ordinal-jerárquico. Citamos el texto original [GA-78, 44]: “ Vermutlich im Wort *ȫv* nur gesprochen, aber keineswegs durch das Wort erst gemacht. Gesetz aber, das Zweifache der Unterscheidung, d. h. diese selbst, beruhe weder im Sprachlichen des Wortes, noch im seienden, noch im Sein, was “ist” dann das Einfache, das in dieses *Zweifache* auseinandergeht? Oder ist unsere Vermutung auf ein Einfaches irrig, so daß nichts Einfaches “ist”, was erst auseinander geht? Ist das “Auseinander” immer schon das Erste? Was aber ist dann diese Erste selber und inwiefern ein “erstes”? (...) Die Zweideutigkeit des Wortes *ȫv* ist aber nicht der Grund für diese Fragen, sondern nur ein Anlaß. ”. Otra cosa es la Sentencia, su “sentido”: la Sentencia sí habla de Unterscheidung pero habla de ello como un no-dicho (*ungesprochene*) [Ibid., p. 46].

<sup>338</sup> Recuérdese lo ya dicho sobre el carácter activo de los substantivos en alemán con finalización en –ung.



de la Sentencia, la sentencia habla no del *ὄν* sino del *ὄντα*. La flexión del pensar sobre el plural de colectivo<sup>339</sup> que *ὄντα* es permite matizar en la vuelta a *ὄν* los entornos de la problematicidad del carácter unitario del carácter participial del *ὄν*. Problematizar no es buscar problemas.

Si *ὄν* y *ὄντα* son el mismo pliegue, ello sólo puede reconocerse en el contraste de uno y otro, de la diferencia del carácter unitario de ambos (de la unidad de su carácter participial)<sup>340</sup>, aquello que Heidegger también piensa como la cuestión de la *Versammlung* (reunión-colectividad-asamblea-congregación).

A esa matizada problematización del carácter de unidad al que da lugar el “plural de colectivo” (*ὄντα*) lo llama Heidegger –ya en la vuelta al *ὄν*– *Singularität*<sup>341</sup>, lo singular (unidad-individuación) y lo plural cuando ambos y cada uno resultan plurales<sup>342</sup> de diversos modos.

Pero en estos sentidos, si *ἑόν*, conservando estos rasgos de *ὄν* / *ὄντα*, tiene ya una peculiar relevancia no sólo sobre el resto de participios sino sobre el propio *ὄν*, es porque no nos consta que haya la llamada serie-trayectoria-componente “substantiva” de *ἑόν* en el Poema de Parménides –no hay ningún *ἑόν τι* en el Poema –, y sin embargo sí está también el plural *ἑόντα* en compuestos que dicen “ausencia” (*ἀπεόντα*) y “presencia” (*παρεόντα*)<sup>343</sup>. Ello junto a que uno y otro, el singular y el plural, aparecen negados en compuestos da lugar a algunos de los perfiles de una de las componentes más complejas del pliegue, la *reserva del pliegue* que iremos estudiando a lo largo de este escrito.

Cuestión que nos porta también ya a una primera respuesta a la tercera pregunta que formulábamos más arriba. Que la relevancia del carácter participial de este participio arcaico sea mostrado abiertamente en el Poema consagrado a *ἀλήθεια* tiene que ver con un rasgo, digamos, estructural-funcional –luego sintáctico-semántico– de la lengua griega. Heidegger insiste en ello en el Curso *Was heiBT Denken?* Recordemos algunas de sus palabras allí:

<sup>339</sup> Gramaticalmente se considera así el plural neutro que es *ὄντα*: las múltiples individuaciones mismas y ciertamente en su unidad. Las múltiples individuaciones serían, en nuestra interpretación, múltiples individuaciones e individuaciones de múltiples que, a su vez, por ambos lados, remitirían a una a su vez múltiple unidad. Las palabras de Heidegger son: “Die Pluralform ist demnach nicht nur mehrdeutig, insofern sie unbestimmt ‘Mehrzahl’, ‘Summe’, ‘Ganzes’, ‘Einheit’ meinen dann. Die Pluralform ist hier eindeutig zweideutig, insofern τα ὄντα zumal die je einzelnen Seienden, aber sie in der Einheit aus ihrer Versammlung benennt. In der Tat bedeutet der Plural des Neutrum von früh an, schon im Sanskrit, nicht nur die irgendwie zu denkende ‘Mehrzahl’ überhaupt, sondern gerade die vielen Einzelnen selber und zwar in ihrer Einheit.” La dilucidación de Heidegger al respecto es brillante. Si bien su significado tendría que ver con das Ganze (configuración de lo ente como relativa-totalidad-delimitada) su pluralidad respecto al singular no tiene que ver con un plural (Mehrzahl) resultado de una multiplicación de un singular, tampoco con una suma o adición (Summe) de singulares, sino con ese “plural de colectivo” (“di vielen Einzelnen selber und zwar in ihrer Einheit”).

<sup>340</sup> Inmediatamente, en el Curso, Heidegger conecta esta problemática henológica con la puesta en cuestión de la “Wirklichkeit” de das Sein, entonces, con lo que podríamos considerar las “categorías modales” kantianas.

<sup>341</sup> Dice Heidegger: “Der plural ‘die Seienden’ ist jetzt im Sinne des erläuterten Singulars zu denken. Dessen Singularität ist selbst eine einzigartige, insofern sie im Einzigen des Einenden Einen un seine Versammlung beruht” [GA – 78, 50]. Esto es, la Singularität, sería ella misma singular-única (sin par) en la medida en que descansa en la individuación-única del uno uniente en su colectividad: atender como digno de ser pensado al carácter unitario de la unidad de una pluralidad, entonces, irreductible, digamos, plural pluralmente.

<sup>342</sup> En este sentido el carácter participial del pliegue, la pluralidad de *Zwiefalt* sería plural pluralmente, donde en efecto la problematicidad del “pluralmente” sería la misma que la del carácter unitario de la(s) unidad(es) del pliegue.

<sup>343</sup> En el primer hexámetro del fragmento cuarto.

“ Para aclararnos en torno al tema, e incluso para poder preguntar con acierto en torno a él, primeramente hemos de esclarecer la significación de las palabras griegas *ἔόν* y *ἔμμεναι*. Sin duda lo que ellas denominan constituye una unidad. Pues, en efecto, “seiend” y “sein” filológicamente son tan sólo dos formas diferentes de la misma palabra. Parece que ellas denominan la misma cosa (...). Por suerte Parménides mismo nos da una señal por su manera de decir, la cual nos ayuda a enfocar la forma de pertenencia entre *ἔόν* y *ἔμμεναι* (...) Parménides usa como equivalente a *ἔμμεναι*, *εἶναι* también la palabra *ἔόν*. A primera vista esto parece extraño, sobre todo desde el punto de vista de la sentencia ahora tratada. Pero en el plano objetivo este uso del lenguaje está fundado hasta el máximo de lo demostrable . “<sup>344</sup>

A propósito del inicio del fr. VI, “*χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν εμμεναι*“ Heidegger insiste en que los lugares relativos de *ἔόν* y *ἔμμεναι* son intersustituibles. Ahora bien, ello no dice en absoluto que sean semánticamente equivalentes, sinónimos, en primer lugar, simplemente porque no lo son –ya lo hemos notado; por el resto Heidegger atiende a la relación entre sus significados como mismidad y no identidad o equivalencia–; sus posiciones o lugares estructurales-funcionales y no exclusivamente a valores semánticos son intercambiables<sup>345</sup>. De nuevo, la no exclusividad invita a pensar, da que pensar. Pues, en segundo lugar, los lugares sintáctico-funcionales de *ἔόν* y *ἔμμεναι* son instersustituibles mas con una esencial conservación de la funcionalidad de cada lugar, en profunda correspondencia a la particularidad del valor semántico (término) que ocupa el lugar. Esto es, la combinatoria posible, los cruces, son limitados y puede haber una, digamos, una combinatoria en sus intersecciones que no pudiera darse, que de hecho sea imposible. En este sentido Heidegger no contempla que *ἔμμεναι* se diga dos veces<sup>346</sup>, que él ocupase ambos lugares en un contexto en el que, para toda intersección, si bien sí se resguardará el lugar problemático de “seiend” –ejecutable

<sup>344</sup> [p. 180-181]. Reproducimos la traducción de Raúl Gabás, manteniendo los términos originales “seiend” y “sein” donde en el original alemán estaban.

<sup>345</sup> Lo intersustituible sería pues el lugar-posición de cada uno y no sus valores semánticos. Por otro lado, aunque Heidegger utilizar formulaciones del tipo “el lenguaje utiliza también el infinitivo *ἔμμεναι*“ [GA – 8, p. 231-232] que apuntaría al propio lenguaje como sistematicidad, como espacialidad estructural, y también insiste en pensar un lenguaje (el griego) en el que no operaría un diferenciación (de esferas) entre lo hablado y lo dicho o, en el sentido de Saussure, entre *langue* y *parole*, [Curso de Lingüística General] ello se debe a que en Grecia simplemente no operan estas distinciones. Así no podemos adoptar la orientación estructural de Saussure en lo que por-pensar nos da que pensar Heidegger. Aquí se está ofreciendo a pensar los cruces de lo sintáctico-funcional con lo semántico. Otra cosa es que pudiésemos considerar que en la esfera de lo lingüístico “moderna”, la noción de estructura de Saussure y Jakobson ofrecieran los desarrollos más avanzados de lo que de ningún modo había en Grecia. De haber en Heidegger operativamente una estructura ésta estaría más del lado de la que piensa Deleuze en el texto “En qué reconocer el estructuralismo” o Felipe Martínez Marzoa en “La cosa y el relato”.

<sup>346</sup> Si semánticamente sería posible sustituir en “ *χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν εμμεναι*“ ambas formas verbales tanto por *ἔόν* como por *ἔμμεναι*, sin embargo de hecho Heidegger sólo desemboca en el caso límite de “*χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔόν*”. Es en el pliegue, *ἔόν*, por donde pasa la gravedad del asunto. Al respecto: a) la unidad de *λέγειν* y *νοεῖν* refiere a *ἔόν* como modo de remitir a *ἔμμεναι*. Ellos dos refieren a *ἔόν* pues en cierta medida están en *ἔόν*, “presencia” (seiend), pero diferenciadamente respecto a *ἔόν* hacen referencia a él por un camino que no es el de la remisión a *ἔμμεναι* (o *εἶναι*), que, entonces, es ausencia de la presencia de *ἔόν*. b) *ἔμμεναι* no se encuentra separado de *ἔόν*, es ausencia de la presencia. Sólo Moira ata a *ἔόν*. Habiendo pues remisión hacia *ἔμμεναι*, ésta es diversa a la referencia a *ἔόν*, pero en cualquier caso es remisión, *ἔμμεναι* se dice y piensa, se manifiesta, pero como ausencia de la presencia. c) Una de las declinaciones y expresiones de esta ausencia de la presencia de *ἔμμεναι* como irreductiblemente ausencia de la presencia, está en el hecho de que Heidegger opte por el doble *ἔόν* en la sustitución de *ἔόν* y *emmean* al comienzo del fragmento VI. La intersustituibilidad es disimétrica, no bilateral, oscilante ni unilateral. “*Ἐμμεναι* puede desaparecer [GA, Band 33, p. 19]. Ello nos invita a pensar especialmente la ausencia como tal en relación a la “cópula”.

semánticamente con matices tanto por ἔόν como por ἔμμεναι—, el otro lugar funcional, aquel que en la traducción siempre dice un “es” (cópula, la impertinente componente substantiva que no podía no haber en “seiend”, como traducción de τό ὄν, y que en τό ἔόν, no habría de haber) sólo se mantendría en la sobreabundancia de la presencia de ἔόν (que ἔόν, como “seiend”, presencia en general o ser se diga al menos de dos modos diversos, donde uno es, ausencia de la presencia, ἔμμεναι). Leamos a Heidegger:

“ Ciertamente la sentencia dice lo que es necesario, a saber, esta pequeña y sencilla cosa: *χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν εμμεναι*. A tenor del texto, la traducción adecuada de la sentencia presenta la siguiente forma: Es necesario decir y pensar: *seiend* es. Con ello queda claro cómo ha de entenderse la relación del infinitivo ἔμμεναι con el participio ἔόν. Pero de esa manera ¿adquirimos la claridad necesaria sobre lo que significan los términos “ente”, “lo que es”, “ser”? Es indudable que no (...) Recapacitemos de nuevo y finjamos que por un momento podemos prescindir de que nuestro insignificante “es” sea pensable. ¿Qué sería de nuestro estar en el mundo si se nos prohibiera este “es, este “es” que podemos decir y hemos dicho tantas veces? Para esclarecer lo que dice la palabra “ser”, basta con que señalemos una montaña que está delante de nosotros, una casa o un árbol que está ahí. ¿A dónde señalamos cuando nos servimos de tales referencias? Sin duda a lo que es; pero en sentido estricto el señalar termina en la montaña, en la casa, en el árbol. Aquí suponemos que está establecido precisamente aquello por lo que hemos de preguntar “

La recomendación de Heidegger de leer reunidos necesariamente<sup>347</sup> a νοεῖν y λέγειν remite a la ausencia de ἔμμεναι y a la sobreabundancia de la referencia al ἔόν, pero en la indisoluble permanencia del lugar funcional-sintáctico de aquello que en la traducción vertemos como “es”, “cópula”, como un modo de decir presencia, sí, pero que nos exige atender a una interpretación, al pensar la lengua griega, que no tome la cópula, gramaticalmente hablando, como mero verbo auxiliar.

En la lengua griega hay construcciones de predicado nominal “sin verbo cópula” perfectamente legítimas, no entendidas como elipsis o sobreentendimiento del verbo (o “licencia poética” como notamos en el alemán), legítimas sin que la “ausencia” del verbo sea explicable como expresión cero de ciertos miembros de su paradigma<sup>348</sup>. Mas la ausencia perfectamente legítima del “verbo cópula”, todavía “en el plano objetivo” cuyo “uso del lenguaje está fundado hasta el máximo de lo demostrable” —veíamos que afirmaba Heidegger—, si ha de ser en verdad ausencia plena, soberana y legítima y no falta, carencia o desviación sobre una base plana (presente por defecto) en la secuencia lingüística con significado, se ha de abrir y ello, de nuevo, pluralmente. Ἐόν es un pliegue que, entonces, de nuevo, a otro nivel, plantea como problema la unidad de una pluralidad pluralmente. Por un lado, es tan verdad que la ausencia de la cópula en griego es legítima, como que, de estar presente el “verbo cópula”, diversas formas verbales del verbo “ser” en griego (ἔστι, pero también: ἔόν, εἶναι, ἔμμεναι) pueden hacer esa función. Mas, por otro lado, y en este sentido el Poema didaskálico de Parménides de Elea es un testimonio documental magistral, los verbos que pueden hacer la función de

<sup>347</sup> Como ya habíamos puesto en juego Heidegger entiende este “es necesario” traducible por *Notwendigkeit*, en el sentido de una destinación o destino (*Schickung, Schicksal*) [GA-78, p. 128-129].

<sup>348</sup> Ver nota anterior.

“verbo cópula” no se reducen a los del paradigma del verbo εἶμι (estrictamente “ser” en castellano) sino que pertenecen a la esfera semántico-sintáctica de “ser” formas verbales de φύειν (surgir, brotar, salir a la luz: de ahí φύσις) ο γίγνομαι (llegar a ser, convertirse) ο πέλειν<sup>349</sup> que, no obstante, mantienen su significado autónomo independiente de “ser” en otras construcciones.

La oportunidad que ofrece la peculiaridad de ἔόν en el Poema que en su decir afirma la prioridad del camino “que sigue a la verdad” (fr. II), residiría en que siendo ἔόν traducible por ser o presencia en general, como participio substantivizado en neutro —con un peculiar carácter participial—, entra además a formar parte de construcciones como “ἔόν ἔμμεναι” que nos permiten atender al carácter participial del ἔόν en lo diferencial de la lengua griega respecto a las lenguas “modernas”<sup>350</sup>. El pliegue, *Zwiefalt*, es el propio ἔόν, diversidad que habría de ser pensada en términos henológicos – especialmente nos hemos tenido que servir de “uno”, “mismo”, “otro” (o “alteridad”), “pluralidad”–, de presencia/ausencia y, de un modo muy implícito, débil y problemático, lo que podríamos llamar categorías modales (necesidad, hasta el momento).

Para seguir pensando el pliegue hemos de atender a las coordenadas en que se dice este carácter participial. Ello ya no podrá ser trazado en el estudio de la peculiaridad del ἔόν como participio neutro substantivizado griego, sino a través del estudio de una serie de campos problemáticos a través de los cuales las interpretaciones de Heidegger siguen pensando el “pliegue”.

<sup>349</sup> Heidegger recomienda leer (en *Einführung in der Met.* en el bloque “Sein und Werden”) unidos a “ser” y “llegar a ser” justamente desde la violencia del λέγειν (como decir cualificado) en la πόλις en su cruce con φύσις. Ya desde [GA – 40, p. 76 y ss.] abordaría esta vía, que para nada tiene que ver con un uso alternativo o ampliado de la predicación y el juicio, sino a la invitación al conocimiento profundo de ambas para hacer otra cosa porque ya se estaba en aquello otro.

<sup>350</sup> Por tanto, también, para el estudio de la condiciones de posibilidad del pensar del ser. Pues, por ejemplo, si el estudio del ἔόν ofrece la posibilidad de pensar la presencia de un término que, traducéndose por presencia, oculta un total vaciamiento que está siempre presente por defecto en la secuencia de la que se trate, el carácter de presencia de la “mera cópula” (“cópula moderna”) es el mismo que el del juicio afirmativo, pero invertido. Esta es la cuestión de la posición en Kant... Heidegger lo sugiere en... Curso del '28 [Introducción a la Filosofía]. Esto nos lleva por un momento a la cuestión de las etimologías en Heidegger. En contra de las interpretaciones de Franco Volpi [Por ejemplo en *Introducción a los Beiträge*], mantenemos que los usos – desde luego en ocasiones desmedidos – de supuestas “etimologías” en la obra de Heidegger nunca tienen un fin etimológico si por ello entendemos demostración de tesis alguna sobre alguna suerte de conexión diacrónica de una palabra con otras (más antiguas) sobre su base léxica. Por ejemplo es bien conocida la exposición de Heidegger en *Einführung in der Metaphysik* [Nos referimos al capítulo II de esa obra titulado “Sobre la gramática y etimología del verbo “ser”] en torno a las “raíces” del verbo “sein” actual. Allí menta tres raíces diversas de este verbo alemán, no para probar ni comprobar nada diacrónicamente, sino estableciendo para cada raíz relaciones vivas sincrónicamente para ese estado de la lengua. De presentarse alguna suerte de relación diacrónica es un salto, una diferencia marcada entre el estado “abstracto” (vacío, mezclado niveladoramente) del verbo “ser” y la pregunta por lo posible común de esas tres Stämmen (sincronía de la sincronía), la pérdida que supondría la abstracción y el propio salto y sus direcciones. En estos párrafos señala Heidegger dos detalles. El primero es que en efecto conviven sincrónicamente en la lengua griega al menos dos verbos para decir “ser”: uno es φύω/φύειν y el otro εἶμι/εἶναι (y por tanto ἔμμεναι), pero que esta situación incluye a otros verbos griegos —en este mismo texto Heidegger menciona φαίνεσθαι— que nos portaría a pensar la restringida interpretación del “ser” de acuerdo a los clichés metafísicos marcados en los cuatro bloques finales de *Einführung in der Metaphysik* (recuérdese que eran “Ser y Aparecer”, “Ser y llegar a ser”, “Ser y pensar” y “Ser y deber ser”).

## Capítulo 2

### *Plegamientos a través de la problemática henológico-modal en la interpretación heideggeriana del (no-)problema de la “participación”*

**BLOQUE A:** Contextos de las interpretaciones de la noción de “participación” en el Curso Platon: Sophistes.

#### I.

Heidegger indica en diversos lugares textuales que la comprensión del *Zwiefalt* que supone *éón* —que, como vimos pasa por el carácter *participial*, unitario, plural pluralmente, de este participio griego— exige atender al propio participio ya no en términos gramaticales<sup>120</sup>. Así acabamos de hacer, si bien, también, señala a un salto que apunta a otra dirección que sin más no se deslinda de esta primera, pues ella señala a las fuentes griegas donde se introduce el término *μετοχή* que podríamos traducir por “*participación*”<sup>351</sup>. Con ello, en la medida en que en Grecia no es pensable una gramática como tal<sup>352</sup>,

<sup>351</sup> Por ejemplo también en Curso *Was ist Metaphysik?* Si bien allí el *éón* no es todavía un *Zwiefalt*.

<sup>352</sup> El mismo Heidegger localiza el lugar común por el que se considera que las primeras “gramáticas” son de época helenística. Por ejemplo, Heidegger, Martín, *Der Spruch des Anaximander*, GA, Band 78, editado por Ingeborg Schüssler, 2010, p. 39. Heidegger se refiere a “gramática” en sentido de disciplina que exige una comprensión “lógica” del registro categorial aristotélico y en definitiva una comprensión del *λόγος* irreconocible en el mundo histórico-comprensivo griego. Suele admitirse que la primera gramática es de período helenístico y sería aquella de Dionysius Trhax. Heidegger remite la comprensión gramatical del participio-*μετοχή* a él. Heidegger, Martin, *Der Anfang der abendlichen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA, Band 35, editado por Peter Trawny, p. 2012, p. 122. Si nos preguntamos qué pasa en ese viraje de la noción de *λόγος* al helenismo autores como el profesor Felipe Martínez Marzoa nos muestran que la noción de gramática exige ser *gramática de la misma lengua que se habla*, es decir que exige y supone una comprensión asentada de “lengua” como algo diferenciado del “habla”, cuestión que no podemos encontrar en Grecia (hasta Aristóteles inclusive), del mismo modo que allí nunca la unidad mínima de significado es un “enunciado”. Martínez Marzoa Felipe, *El decir griego* (Madrid: ed. Antonio Machado, 2006), pp. 89-102. Si el *λέγειν* del *λόγος*, como Heidegger insiste de muy diversos modos, tiene el peculiar carácter ontológico-lingüístico de ser un decir-manifestar-mostrar que recoge aquello que por sí tiende a separarse, a resultas de ello el *λόγος* poco tiene que ver con una “lengua” que, si la hay, es tomada como algo espúreo, secundario y siempre inseparable o pendiente del *λόγος*. Es cierto que por ejemplo el fr. VII del Poema de Parménides menta el término “*γλῶσσα*” que podemos traducir perfectamente por “lengua”, incluso “lengua hablada”, pero a) ésta no se contrapone a “lengua escrita”; b) como “lengua” el propio Poema de Parménides lo introduce en el fr. VII a propósito de un (no-)camino otro al (no-)camino del no-ser del fr. II, uno que el Poema recomienda inmediatamente después de asociarlo a “...ojo desatento, oído resonante / y lengua...” (v. 4-5, fr. VII: citamos traducción de Alberto Bernabé en *Istmo*) que más bien habría de ser atendido con el discernimiento del *λόγος* (*κρῖναι δὲ λόγοι*). Heidegger asocia esta misma diferencia entre *λόγος* y *γλῶσσα* a la dimensión más compleja y retráctil del pliegue como *Zwiefalt*, la *reserva del pliegue*. Heidegger, Martin, “Moira” en *Conferencias y Artículos*, trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001) pp.171-191.

se nos remite a un cuestión diferente o a la misma en su vertiente manifiestamente ontológica: la cuestión de la participación de (trivialmente) ser y ente.

Leemos en el Curso *Was heiBt Denken?* que:

“Nun kennzeichnet Platon die Beziehung des jeweiligen Seienden zu seiner Idee als μέθεξις, Teilhabe. In dieser Teilhabe des einen, nämlich des Seienden, am anderen, nämlich am Sein, ist jedoch bereits vorausgesetzt, daß es überhaupt die *Zwiefalt* von Seiendem und Sein gibt. Die μέθεξις, die Teilhabe des Seienden am Sein, beruht in dem, was grammatisch die μετοχή, das Partizipium ἐόν, ὄν nennt.<sup>353</sup>”

Considera Heidegger que *Teilhabe*, su traducción de μετοχή, y que en efecto podríamos traducir por *participación*, es palabra fundamental en Platón<sup>354</sup>. El término griego está conectado con el verbo μετέχειν que significa, como indica también su traducción al alemán (“teilhaben an”), “participar en” o “tomar parte de” un asunto<sup>355</sup>. Justo antes de decirnos Heidegger que el sentido de la μέθεξις descansa en el carácter participial del participio que la μετοχή señala, nos habla de los sentidos de μετέχειν. El verbo nombra la participación de un *Seiende* en (*teilhaben an*) otro, a través y hacia el cual (*wohindurch es*) el *Seiende* muestra (*zeigt*) el εἶδος o la ἰδέα<sup>356</sup>. En este sentido Heidegger asume que Platón no reduce el estatuto ontológico del *Seiendes* y el del εἶδος o ἰδέα. Más bien asume de hecho habitualmente εἶδος e ἰδέα (frecuentemente sin distinciones entre Platón y Aristóteles<sup>357</sup>) del lado de aquello que tiene el carácter o la condición de “ser” a diferencia de aquello que tiene el carácter o condición de “ente” o de cosa<sup>358</sup>. Dicho de otro modo: la ἰδέα constituye (con *ausmachen*) el carácter entitativo del *Seiende*, esencia (con *anwesen*) aquello que (el *Seiende*) es, aquello que aparece, surge, brota (con *ercheinen*) como cosa.

Ahora bien, Heidegger no da gravedad al uso platónico del término μετοχή, sino que presta atención al juego de diversos términos traducibles por “participación” (*συμπλοκή, κοινωνία, μίξις,*

<sup>353</sup> Heidegger Martín, *Was heisst Denken?*, GA, Band 8, editado por Paola-Ludovika Coriando, 2002, p. 226.

<sup>354</sup> Dice Heidegger que: “Der lateinische Name Participium ist die Übersetzung des griechischen μετοχή. Das Teilhaben von etwas an etwas heißt μετέχειν. Im Denken Platons ist dieses Wort ein Grundwort.”, GA, Band 8, p. 226.

<sup>355</sup> Tal y como informa Gadamer, H.-G., en “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, *Gesammelte Werke*, Band 7, J.C. Mohr, Tübinga, 1991, pp. 128-227, p. 134.

<sup>356</sup> Dice Heidegger del verbo “teilhaben”, en alemán siempre con la preposición “an”, que: “Es nennt das Teilhaben des jeweilig Seienden an dem, wohindurch es, z. B. ein Tisch, als dieses Sei-ende sein Gesicht und Aussehen, griechisch εἶδος oder ἰδέα, zeigt. In solchem Aussehen west es an, ist es. Die Idee macht nach Pia-ton das Sein eines Seienden aus. Die Idee ist das Gesicht, wodurch jeweils etwas sein Aussehen zeigt, uns ansieht und so z.B. als Tisch erscheint. Aus diesem Aussehen her sieht es uns an.”. GA, Band 8, p. 226.

<sup>357</sup> Prueba de ello es que pueda hacer equivaler en general en sentido platónico a εἶδος o ἰδέα con “aspecto”, *Aussehen* o *Gesicht*.

<sup>358</sup> Encontramos las explicaciones más detalladas de las articulaciones de εἶδος/cosa en el Curso *Platon: Sophistes* (1924-1925), GA, Band 19 editado por Ingeborg Schüssler, 1992 y sobre todo en *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, GA, Band 47, editado por Eberhard Hanser, 1989.

μίμησις, μέθεξις...<sup>359</sup>) que, por así decir, no sólo podrían llegar a ser sinónimos sino pertenecientes a los mismos campos problemáticos. Como Gadamer nos reporta, de ellos Platón selecciona el término *μέθεξις* en los diálogos *El Sofista* y *Parménides* en orden a pensar la participación de la “Idea” con la individuación “sensible” (la cosa). Palabra que adopta Aristóteles para pensar sus *reproches críticos a Platón* en torno al carácter de *separados* (*χωριστῶν*) de las “Ideas” y las cosas<sup>360</sup> toda vez que para ellos —lo “partidarios de las ideas”— la “Idea”, asumida en efecto cada una ya desde los diálogos “menores”<sup>361</sup> como aquello que tiene el carácter de ser-por-sí-mismo a diferencia del carácter de cosa<sup>362</sup>, habrían de ser separadas y, a la vez, individuaciones (*χωριστὰς καὶ τῶν καθ’ ἕκαστον*) y “totalidades” (*καθόλου*<sup>363</sup>), cuestión sencillamente argumentada por Aristóteles como imposible.

Decíamos que el término jonio *μετοχή* —ya presente en Herodoto<sup>364</sup>— no ocupa a Heidegger en sus estudios de Platón; más bien es el término *μέθεξις*<sup>365</sup> aquel del que le concierne, si bien siempre a propósito de otros asuntos, de manera secundaria y casi accidental. Por así decir, asume Heidegger que la *μέθεξις* no compone la substancia del diálogo, el modo en que Platón se cuestiona por el ser. Otro asunto es la palabra *κοινωνία*, traducible también por “participación”.

Si la *μέθεξις*, y consecuentemente la cuestión aristotélica del problema del *χωρισμός* platónico, remite a la *participación* de la esencia de la cosa, la “Idea” (o *εἶδος*) con la cosa, en cambio la *κοινωνία* conjunta la participación entre los en principio diversos *εἶδη*. El asunto a través del cual participan los *εἶδη* son ellos mismos. La *κοινωνία* menta aquello hacia lo que ellos se encaminan participando pero no como si ellos fuesen miembros substantivos de la participación de “algo” otro (en lo cual formarían parte) sino como relaciones constituyentes-participantes del juego de la

<sup>359</sup> Gadamer, H.-G., “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, p. 133. Con matices con-textuales entre ellos así como con *παρουσία*, término que Gadamer percibe en el mismo juego de sinonimias que los anteriores.

<sup>360</sup> Aristóteles hace uso del término *μέθεξις* por ejemplo en el libro *Alfa* (987b9 y ss. / 990b29) y *Pseta* (1037b18 y ss.). En torno al problema del *χωριστῶν* platónico (o de los partidarios de las Ideas) mentamos a continuación la recapitulación del Libro M (1086a30 y ss.) y la no menos imposible salida que supondría la vía de los grados intermedios (*μεταξύ*) entre “Idea” y cosa en el Libro Beta (997a34 y ss.) que meramente reproducirían *ad infinitum* la cuestión de la convergencia-divergencia de las individuaciones-límite diversos (eternos y corruptibles) que participan en la “participación”. El estudio de la profesora Teresa Oñate *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, (Dykinson, Madrid, 2001), expone detalladamente la crítica de Aristóteles a Platón trazando un mapa de los estudios críticos contemporáneos en torno a la obra del estagirita.

<sup>361</sup> Nos referimos precisamente a los diálogos “previos” a la considerada autocrítica platónica al problema de la participación en los diálogos *Parménides* y *El Sofista*.

<sup>362</sup> Cifra Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, pp. 132-133.

<sup>363</sup> Que la edición trilingüe de Valentín García Yebra traduce en la esfera semántica de lo “universal”. Por ejemplo, a propósito de la crítica al Uno y la Díada de Aristóteles a Platón (en Libro M, 9, 1084b32). En *Metafísica de Aristóteles*. (Gredos, Madrid, 1998), p. 708. La traducción de Tomás Calvo Martínez es “lo universal”. *Metafísica*, (Gredos, Madrid, 1994) p. 541. Traducciones que Heidegger nunca admitiría como veremos en este mismo Apartado.

<sup>364</sup> Informa Gadamer en “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”.

<sup>365</sup> Tal y como Platón mantiene en *El Sofista* y *Parménides*. El Curso del primer diálogo está en Gesamtausgabe 19, mientras que los apuntes del seminario del segundo están en el tomo 83 de las obras completas.

participación que ellos son. En este sentido Heidegger en *Platon: Sophistes* atiende únicamente a la *κοινωνία* desde el *λέγειν* —juntar-separar, converger-diverger— que muestra el diálogo de Platón. Pero si los mismos *εἶδη* en la *κοινωνία* son aquella suerte de “relaciones” o “vínculos”, y solamente eso<sup>366</sup>, no podría extrañarnos la crítica radical de Aristóteles al peligro inherente que reside en lo *κοινόν* de la *κοινωνία*: ser pensado como algo “común” a los *εἶδη*<sup>367</sup>. Los “géneros”, grita Aristóteles, nunca podrían ser asumidos como un Uno-extenso al modo de una “especie” o “tipo” (*Gattung*). Ello supondría reducir el ser a una cosa manejable cualquiera, de hecho, el ente más burdo, vago y abstracto. Vamos a ir notando cómo, fiel a este contexto, Heidegger debilita el sentido del *ἔν* de la *δύναμις κοινόν* del diálogo *Parménides*<sup>368</sup>, en primer lugar no entremezclando aquel diálogo con los significados de la *κοινωνία* en su exégesis de *El Sofista* y, en segundo lugar, pensando precisamente en el Curso *Platon: Sophistes* lo que llamaremos *híbridos relacionales* al modo de una vía de asumir la no obstante inevitable expresión en términos de todos/partes que supone su interpretación de la “participación” como *Teil-habe*.

Pues mantiene Heidegger todavía en “*Tiempo y Ser*” (1962) que la palabra *κοινωνία* menta al ser en Platón, es una *palabra del ser*<sup>369</sup>, es decir, un término esencial en la *historia del ser mismo* y que así ha de ser pensada a tenor de sus resonancias en el campo problemático de la *destinación del ser*, o del ser mismo como destino en cuya donación el ser se da epocalmente como *κοινωνία* —además, como veremos, de los *géneros mayores*— en Platón y a su modo como *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* en Aristóteles cabe la *epocalidad griega del ser*.

<sup>366</sup> Gadamer considera que expresan una suerte de *ser de las relaciones puras* sin participante sustantivo, miembro cosa en relación. Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, p. 135.

<sup>367</sup> Así reconoce Heidegger por ejemplo en *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*: que el *ἔν*, como yugo o vínculo (*ζυγόν*, en *La República* 508a, es decir, la *Idea de Bien* como *luz-sol*) es “causa de los miembros” enlazados en él pero, eso sí, en un *entrelazamiento recíproco* (*wechselweisen Verflechtung*), válido también en torno a los *γένη* de la *κοινωνία*. Este Uno sería aquel que en el diálogo *Parménides* se dice como *δύναμις κοινόν* y cuya atención crítica incumbiría a Aristóteles. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, (Barcelona: Herder, 2011), p. 88.

<sup>368</sup> Heidegger, Martin, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, (Herder, Barcelona, 2011), p. 88; en: GA, Band 88, editado por Alfred Denker, 2008, p. 56. Interpretamos que Heidegger remite al “*δύναμις τῶν πάντων*” del diálogo *Parménides* que la interpretaciones (neo-)platónicas de Platón sitúan como el Uno-Bien y potencia de todas las cosas. Vamos a estudiarlo en este mismo apartado

<sup>369</sup> Heidegger, Martin, “*Tiempo y Ser*”, *Tiempo y Ser*, p. 29. Es decir, genitivo objetivo y subjetivo a la vez pero con esencial gravedad en que sea el ser aquello que se dona epocalmente dando lugar a aquello que “es” —al cabo indicador entitativo de la diferencia de ser y ente— eminentemente recogido en los campos problemáticos de las *palabras del ser*. En este sentido *εἶναι*, *ἔόν*, *ἔν*, *λόγος*, *μοῖρα* o la misma *ἀλήθεια* serían *palabras del ser* si bien ellas no se encuentran, por así decir, en la problemática de la “superación de la metafísica” sino en el *paso atrás* del pensar del ser que piensa los “pensadores del inicio” (Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto) como *lo mismo*.



Con ello no afirmamos que el modo en que Heidegger piensa a Platón no varíe a lo largo de su producción intelectual, sino que las diversas perspectivas, sean las que fueran<sup>370</sup>, sólo pueden leerse cabalmente desde el *repliegue* que puede articular la *κοινωνία* en el diálogo platónico y su *lugar como gozne* del cambio de la determinación de la esencia de la verdad en el horizonte griego.

Ahora bien, si el ser mismo se da como donación epocal-histórica retirándose en una reserva indisponible —es decir, estrictamente no-óptica—, si se envía o transmite sin mensaje ni mensajero a lo ente como garantía de lo abierto y finito del campo de la época del ser, el ocultamiento de *ἀλήθεια* que acontece des-apropiadamente como des-ocultación con el carácter de una retirada (*Vorenhalt*) a su vez indicaría al misterio del acontecer trans-finito de las epocalidades del ser, entre ellas, misterio que nos permite pensar al ser mismo como retención, retirada y reserva, indicación de su singular carácter de límite que se retira a favor de su destinación (de él mismo como destinación del) don de la Presencia, que, en Grecia, tiene especialmente el carácter propio de la des-ocultación (*ἀλήθεια*).

Pues bien, Platón es el hito de la *historia de la filosofía del ser* donde se da el *cambio en la determinación de la esencia de la verdad*, el gozne donde la *ἀλήθεια* griega varía esencialmente a otra cosa. Esto dice, por un lado, que con Platón *ἀλήθεια* ya no muestra el simple des-ocultamiento de la Presencia —el que a la Presencia le pertenezca el carácter del des-ocultamiento; por ejemplo, en el camino “que es” y “que sigue a la verdad” dicho por la diosa (fr. II) o sentenciado por Heráclito (B 123) al afirmar que *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*<sup>371</sup>— y por el otro que, “tras” él, de *ἀλήθεια* ya no quedará

<sup>370</sup> Mantenemos que, por un lado, la articulación de los tres Cursos en torno a Platón que Heidegger lleva a cumplimiento —1924-25 sobre *El Sofista*, (GA, Band 19); 1930-31 *De la esencia de la verdad* (GA, Band 34), 1933-34 sobre *Teeteto y el mito de la caverna* (GA, Band 36-37)— pueden articularse cabalmente desde el ensayo en torno a la verdad de los años cuarenta. Ensayo que, como se sabe, se comenzó a gestar en 1930-31, se redactó en 1940 y se publicó por primera vez en 1942; apareciendo como texto independiente (con nuevas anotaciones) junto a la *Carta sobre el Humanismo* en 1947. No obstante nuestra investigación en este apartado en torno al “pliegue” habrá de detenerse especialmente en el primero de los Cursos de modo separado. Los estudios más amplios de aquellos que como bibliografía especializada en torno a las relaciones de Heidegger y Platón hemos podido revisar en esta investigación (que se detallan en el apartado final de fuentes bibliográficas) coinciden en general en diferenciar tres fases en las interpretaciones de Heidegger en torno a Platón en torno a las tres grandes líneas que suelen trazarse en el pensamiento heideggeriano: 1) Los Cursos de la esfera de *Sein und Zeit*: Heidegger interpreta a Platón desde la comprensión de la estructura del *Dasein*. Aristóteles estaría en el mismo horizonte de cuestionamiento que Platón, si bien su respuesta propia diría más radicalmente y más “científicamente” aquello que dijo Platón; 2) desde comienzos de los años treinta Platón aparece como el fundador de la “metafísica” en su interpretación del ser como idea: la crítica de Heidegger a Platón comienza a fraguarse en torno a la cuestión de la verdad bajo el yugo de la Idea; 3) Suele admitirse un tercer “período” separado del anterior marcado por el ensayo de los cuarenta en torno a “La doctrina platónica de la verdad” (y previamente por los *Beiträge*) en el cual Platón ya se piensa como el lugar del cambio de la determinación de la esencia de la verdad, por tanto, añadimos nosotros, ya abiertamente en el campo problemático de la *meditación histórica del ser*, lo cual implica, a su vez, el *paso atrás* hacia la esencia originaria de *ἀλήθεια* en los “pensadores del inicio”.

<sup>371</sup> Sentencia que vehicula el texto “ἀλήθεια” en *Conferencias y Artículos* junto al aforismo B16 de Heráclito, “¿Cómo podría alguien permanecer oculto ante el jamás-hundirse?” [citamos traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I* (Madrid. Istmo. 2000), p. 44].

ni rastro<sup>372</sup>. Ahora bien, ni “antes” ni “después”, Heidegger ubicaría a Platón en el gozne del cambio, en el mismo umbral donde cambia el cambio, entiéndonos, allí donde la *Presencia* vira encaminándose hacia el carácter del “movimiento” —*Bewegtheit* propio de la ciencia-técnica “moderna” y no *Bewegung*, actividad<sup>373</sup>— propio de la línea i-limitada del “ahora” que en la “modernidad” consumada dirá la Presencialidad, *Anwesenheit*, del presente-ahora-posible. Ese camino es largo y conviene pensar sus puntos inmanentes con demora<sup>374</sup> pues traza la *historia de la filosofía del ser* desde el *Primer inicio* —en términos de los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*— a través del cual el modo de entender entonces la verdad y la Presencialidad iría tomando diversas representaciones —como mera *ὁμοίωσις*, posteriormente el *verum* latino, *adequatio* como *rectitudo*, ya en la modernidad, *certum*, etc— caracterizadas por la torna de la relación de la Presencia con la ausencia, su alteridad u otro, que marcarían el ser del hombre en copertenencia con lo divino o eterno y del hombre con los mundos de la vida de *φύσις*, en una tendencia a la oclusión de la alteridad-

---

<sup>372</sup> *Introducción a la Metafísica* habla de derrumbamiento de *ἀλήθεια*. Leemos allí que: “El derrumbamiento [*Einsturz*] de *Unverborgenheit* – como designaremos concisamente aquel acontecimiento – no nació, en absoluto, de un mero defecto, de un no ya poder soportar aquello que en esta esencia había sido confiado a la guardia del hombre histórico. El fundamento del derrumbe reside en primer término, en la magnitud del *Anfangs* y en la esencia de éste mismo (“decadencia” y “derrumbamiento” sólo siguen teniendo apariencia negativa para una exposición superficial). El *Anfang*, por ser iniciante, tiene que quedar, en cierto modo por detrás de sí mismo. De este modo se oculta necesariamente a sí mismo; pero tal ocultarse no es una nada.”, *Introducción a la Metafísica*, pp. 225-226. *Einsturz*, tanto ruina como derrumbamiento, menta el desmoronamiento de una arquitectura, de modo que afecta a la propia *πόλις* como lugar de cruce de los caminos de lo ente así como a la esencia de *ἀλήθεια*, uno y otro en el marco metafísico, al menos desde el *Primer Inicio* de la *Historia de la Filosofía del ser* en términos de los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cumplimentado por la destinación del hombre como *animal rationale* y *animal productivo* o *de trabajo*. Por otro lado, la noción de *derrumbamiento* (*Einsturz*) expresa el desmoronamiento de la verdad del ser y no su destrucción a asolamiento absoluto. De ella quedarían ruinas, aquellas trazas ausentes de sus caminos que el pensar del *Anfangs* puede reconocer en la distancia insuperable a cuyo ámbito cabe a-cogerse mediante un salto en el cuestionar y pensar. En este nivel, en la compleja *Filosofía de la Historia del ser* que pone en juego Heidegger con el *destinar del ser* puede reconocerse una comprensión “histórica” de lo griego “romántica” o, mejor, en cierto modo mantenida en interlocución con cierta interpretación de Hölderlin que estudiaremos en el próximo apartado (especialmente con las Cartas a *Böhlendorf* en el Curso del ‘34-35).

<sup>373</sup> En este sentido *La época de la imagen del mundo* subraya que la época “moderna” muestra cuatro rasgos que solamente elencamos: a) la ciencia-técnica; b) la inclusión del arte en el horizonte de la “estética” (que no haya obras); c) que el obrar humano se entienda y realice como cultura; d) la desdivinización o pérdida de los dioses. Estos cuatro rasgos serían impensables en Grecia y beberían ya del cambio en la determinación de la esencia de la verdad cuyo gozne es Platón. Que el hombre —como primer y único *subiectum* de lo que hay— se convierta en centro y referencia de la totalidad de lo ente sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad, la comprensión de la verdad. Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*, (Alianza, Madrid, 2010) pp. 63-64, 73; en: *Holzwege*, GA, Band 5, editado por Von Hermann, 1977, pp. 75-76, 88.

<sup>374</sup> Cuestión no siempre Heidegger puede llevar a cabo. La cuestión se escapa a las fines de este escrito de tesis.

ausencia que Heidegger declara “humanista”<sup>375</sup>. Podemos leer en “La doctrina platónica de la verdad” que:

“ El comienzo [Beginn] de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo [Beginn] del “humanismo”. Esta palabra está pensada aquí de manera esencial (...) “humanismo” significa el proceso vinculado con el inicio [Beginn], el desarrollo y el final de la metafísica por el que el ser humano (...) se sitúa en el medio de lo ente sin ser ya por ello lo ente supremo. “El ser humano” significa aquí tan pronto una humanidad concreta como toda la humanidad de modo genérico (...). En cada ocasión tiene lugar un dar vueltas en órbitas más o menos amplias y de modo metafísicamente determinado en torno al hombre. <sup>376</sup>”

Ahora bien, el suelo que sustenta la posición del hombre como centro metafísico de lo que hay, de lo ente, si supone el soterramiento de *ἀλήθεια*, ello, esa transformación de la esencia de la verdad, exige de la propia *ἀλήθεια* en su sentido *inicial* —ahora con *Anfang* y no ya con *Beginn*, como arriba — que Heidegger llega a pensar con los “pensadores del inicio”. Pero *Beginn* y *Anfang* no se excluyen. Con el Curso *Parménides* podemos afirmar que si la transformación de la esencia de la verdad en Grecia requirió de *ἀλήθεια* en la medida en que el comportamiento del hombre *es* o se desoculta correspondiendo a *ἀλήθεια*, la verdad del ser sin embargo cambia esencialmente —ya con el *verum* latino-romano y su contraesencia, *falsum*— por la completa falta de espacio esencial (*Wesensraum*) de *ἀλήθεια*<sup>377</sup> sepultado y enterrado por un *territorio* (*Gebiet*) de mandamiento (*Gebot*) y dominio (*Herrschaft*) en el cual lo otro-al-hombre queda pendiente del mandato humano<sup>378</sup>, excedida (con *Überhöhung*) así continuamente su irreductibilidad. La esencia de lo divino y los dioses ha de devenir otra junto al cambio en la determinación de la esencia de la verdad representando ellos —o tal vez ya únicamente Él a la luz del dogmatismo eclesiástico de la fé cristiana— las manos de la

<sup>375</sup> Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2014), pp. 196-97. En su monografía en torno a *Heidegger*, Arturo Leyte [Madrid: Alianza, 2005] liga la simultaneidad en la publicación de *Carta sobre el Humanismo* y *La doctrina platónica de la verdad* con la afinidad sobre su crítica común al “humanismo”. La profesora Teresa Oñate ha profundizado en diversos trabajos en que esta deriva “humanista” del “platonismo” que ocluye la alteridad y diferencia radical a lo ente puede ser pensar como “nihilismo” nietzscheano en clave de la problemática de la “superación de la metafísica”. Por ejemplo en “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger” en el volumen colectivo *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología*, así como el trabajo previo *El Retorno griego de lo divino en la postmodernidad* (Madrid: Alderabán, 2000) (especialmente en su apartado cuarto, “La Diferencia dislocada”).

<sup>376</sup> Heidegger Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, p. 197. Los términos entre corchetes son aclaraciones nuestras de Wegmarken GA, Band 9, editado por F.-W. von Herrmann, 1976, p. 236.

<sup>377</sup> Heidegger Martin, *Parménides*, trad. Carlos Másmela (Madrid, Akal, 2005) pp. 65-67.

<sup>378</sup> Como “botmäBig”. Dice Heidegger sobre este ámbito comandado por el mandato, *Befehlen*, que: “Dieses »Befehlen« hat sich noch in unserem »empfehlen« erhalten. Luther sagt immer überall noch statt »empfehlen« »befehlen« —commendare. Auf dem Wege über das Französische wird das »Befehlen« zum »commandieren«, genauer zum römischen imperare — im-parare = einrichten, die Vorkehrung treffen, d. h. praecipere, im voraus besetzen und dadurch das Besetzte als Gebiet haben, darüber gebieten. Imperium ist das auf dem Gebot gründende Gebiet, in dem die anderen botmäBig sind. Imperium ist der Befehl im Sinne des Gebots. Der Befehl, so verstanden, ist der Wesensgrund der Herrschaft, nicht etwa erst ihre Folge und gar nicht nur eine Form ihrer Ausübung. So ist auch der alttestamentliche Gott ein »befehlender« Gott: »du sollst nicht«, »du sollst« ist sein Wort.”, *Parménides*, GA, Band 54, editado por Manfred S. Frings, 1982, p. 59.

gestión y supervisión (*Übersehen*) antropomórfica en la caracterización de lo imperial desplegado por el *imperium*, ámbito donde rige la prescripción como actuación (*actio* del *actus*) esencial del hombre. La *ἐνέργεια* aristotélica se torna irreconocible si intentamos ver a través de la *imperiale actio* la exigencia de una constante acción (imperial) que está al acecho (*auf-der-Lauer-liegen*) en una marcha que atropella a los otros<sup>379</sup>. De esos otros dice Heidegger:

“ El gran y más íntimo rasgo de la esencia de la dominación esencial radica en que los dominados no son mantenidos abajo, ni simplemente despreciados, sino, al contrario, en que a ellos mismos les está permitido, dentro del territorio del mandamiento, ofrecer sus servicios para la continuación de la dominación. El conducir a una caída consiste en mantener, de cierta manera, a los dominados, aunque no se encuentren arriba.”<sup>380</sup>

El antropomorfismo sobre la verdad, lo divino y los diversos modos de decirse la alteridad a lo humano prepara de este modo algunos rasgos del *dominio incondicionado* de la *organización global o planetaria* que la planificación, el cálculo y la toma de medidas meramente humanas confirma como rasgos terminales del ser reducido a “valor” ya en la “modernidad” (*situación nihilica* en la que nos detendremos en este mismo apartado con Nietzsche).

Pero reconozcamos a Platón. Él es el gozne del cambio de *la determinación de la esencia de la verdad*, decíamos<sup>381</sup>. Como umbral, no se encuentra ni a un lado ni a otro, sino en un *lugar intermedio* de especial riqueza por los detalles que ofrece y la exigencia hermenéutica que aconseja. Aristóteles pertenecería a su modo a ese lugar también. Desde la diferencia de uno y otro, Heidegger asume que no se puede entender al maestro sin el discípulo ni comprender la crítica del discípulo sin la posibilidad que ofrece de volver a interpretar al maestro. Las intersecciones se cruzan. Su lugar es un umbral donde ya no rige la linealidad teleológico-causal del “antes” y el “después”. Si bien esto, precisamente, Heidegger lo ha aprendido de Aristóteles una vez que Platón mostró, por así decir, cómo

---

<sup>379</sup> La alteridad literalmente es derrocada en el litigio propio del ámbito del imperio, fallere, caer. *Falsum* es participo de *fallere*. Heidegger, *Parménides*, pp. 54-55. Por otro lado Heidegger ve en estas cuestiones la esencia de lo “político” nuestro, todavía entonces imperial. *Ibíd*, p. 58.

<sup>380</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 60.

<sup>381</sup> Este lugar de Platón en las interpretaciones de Heidegger pende a su vez de Nietzsche como *Vollendung* de la “metafísica”.

leer a los griegos<sup>382</sup>. Con ello no desmentimos los estados conclusivos de los estudios heideggerianos que suelen afirmar —como veremos, confirmadas por la literalidad del propio Heidegger por ejemplo en “Mi camino en la fenomenología”— lo esencial de la obra de Aristóteles en la conformación de la *Seinsfrage* e, incluso antes muy a principios de los años veinte, en la configuración del carácter “ontológico” de la hermenéutica de la vida fáctica<sup>383</sup>.

Pero por ello si el problema de la *μέθεξις* no es problema central en Heidegger o simplemente no es problema que Heidegger piense como propio del diálogo de Platón, con la *κοινωνία* —especialmente en el Curso *Platon: Sophistes*— sí se está pensando el cambio de la determinación de la esencia de la verdad. En el juego de uno y otro es cabal asumir las consideraciones de Heidegger en torno a Aristóteles sobre *ἐνέργεια* y la misma *ἀλήθεια*. Atendamos a cómo Heidegger piensa este cambio de la determinación de la verdad en Platón, cómo el diálogo es visto —diciéndolo también con el posterior Curso *Parménides*— como la última voz griega en torno a la *λήθη* pero como una última voz (no desde el punto de vista del posicionamiento diacrónico de su obra sino como una) a la que es esencial la ambivalencia de la misma alfa privativa de la *ἀλήθεια*, del “des-“ del des-ocultamiento, ambi-guo por darse a la vez como “error” de camino a una comprensión de la verdad como mero *ὀρθότης* (de la mirada) o “corrección” (*Richtigkeit*) —la *verdad* en un horizonte “epistemológico” y “moral” extraño

---

<sup>382</sup> En la medida en que —como afirma Heidegger en *Platon: Sophistes*, pp. 559 y ss.— es el mismo el carácter productivo de la negatividad del diálogo de Platón que aquel de la “fenomenología”, de la “visión fenomenológica”, uno y otro como dejar-ver (la cosa misma) en el seno del *λέγειν*, que Heidegger fue adquiriendo con Husserl. Dice Heidegger en “Mi camino en la fenomenología” que: “La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la “visión” fenomenológica (...) Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podría sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles”, Heidegger Martin, “Mi camino en la fenomenología”, *Tiempo y Ser*, p. 99. Podríamos recoger este ser aristotélico una vez hubo aprendido a leer a Platón —eminentemente en los trabajos en torno al Curso *Platon: Sophistes*— como “criptoplatonismo” de Heidegger en la esfera de *Sein und Zeit*. Por ejemplo, en torno a la puesta en juego de la *δόξα* en el modo de exposición de *Sein und Zeit* definiendo algo parecido [Oesterreich, Peter L., “Kryptoplatonismus. Heidegger eigenwillige Adaptation der Doxa”, en Kopperschmidt (eds.), *Heidegger über Rhetorik*, (Wilhelm Fink, 2009), pp. 179-96]. Otro asunto, ampliamente apoyado por la crítica doxográfica [por ejemplo Xocolotzi, Ángel, “‘Mi Brentano es el de Aristóteles’. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger” en Xocolotzi, Ángel (coord.): *Actualidad de Franz Brentano*, (México: UIA 2006)], es que precisamente Heidegger aprendiera a leer filosofía con el Aristóteles de Brentano y, decimos nosotros, que ello implicase ¿paradójicamente? un modo de leer a Platón en cuyo horizonte (fenomeno-lógico-categorial) Aristóteles quedaría incluido.

<sup>383</sup> Claro ejemplo de ello es el *Informe Natorp* de finales de 1922.

a Grecia<sup>384</sup>— y en la dirección del cada-vez-más desocultamiento de lo desocultado en el tránsito de los liberados entre una estancia y otra al que queda ligada la *παιδεία* del alma, a propósito del “mito de la caverna” de *La República*.

Queda pues lejos del sentido hermenéutico que Heidegger lee en el “mito”<sup>385</sup> una connotación “política” en el sentido de *lo imperial* o con una “libertad” que tuviera que ver con la noción de *Estado* “moderna”<sup>386</sup>. En el Curso *die Grundfrage der Philosophie* llevado a cabo en el Semestre de verano de 1933 —reunido en la *Gesamtausgabe, Band 36-37*<sup>387</sup> y coincidente con el período del Rectorado— se nos muestra que la liberación (*Befreiung*) de los encadenados, el *cada-vez-más* (*Ausdauer*) de su *Bewegung* entre estancias pende de *Unverborgenheit*, de lo cada-vez diverso, otro, de lo desocultado del desocultamiento en cada estancia.

Pues de lo que trata el “mito”, si se nos permite hablar así, es de la “relación”, “tránsito” o “proceso” (*Übergang*) entre *estancias* que son, estancias o moradas en las que hay cosas<sup>388</sup>. La caverna, aun siendo caverna, oscura, oculta y escondida, es morada (*οἶκός*) en cuanto modo de apuntar, entiende Heidegger, a una cierta *configuración de lo ente* sin “afuera”, *Lage*, en la que se comporta (y posiciona) el hombre<sup>389</sup>, una configuración delimitada y “familiar” donde lo que es de tal modo encuentra “seguridad”, y se obstina en esa seguridad. Si el “símil” apunta a un “afuera” y, a la

<sup>384</sup> En su contexto griego el “error”, digamos en general, es asumido en el Curso Parménides como una contraesencia de *ἀλήθεια* poco grave o significativa, que diría por sí misma poco de la esencia de *ἀλήθεια*. En el curso Parménides la última voz sobre *ἀλήθεια* la dice Platón en el mito de Er pero interpretamos que exegéticamente allí Heidegger apunta a algo diverso a la cuestión del cambio de la determinación de la esencia de *ἀλήθεια*. Volveremos a esta cuestión en el próximo apartado. Por otro lado, la ambigüedad entre *ἀλήθεια* y verdad como “corrección” (rectitud de la mirada) en Platón no dice que una y otra se confundan o puedan entenderse ya de un modo ya de otro, sino precisamente que en Platón están las dos perspectivas —en el sentido de ambiguo, *ambio*, como lo que muestra dos vías...— y que sobre cómo están una y otra: “Die Wahrheit als Richtigkeit ist unmöglich ohne Wahrheit als Unverborgenheit. (...) Damit alles Reden und Bestimmen sich ausrichten kann, muß zuvor Seiendes unverborgen sein. Der Begriff der Richtigkeit trägt schon in sich die Unverborgenheit. Die Frage nach der Rangordnung ist damit schon entschieden. Der ursprünglichere und höhere Begriff ist Wahrheit als Unverborgenheit.”, GA, Band 36-37, p. 138.

<sup>385</sup> Heidegger tiene a utilizar indistintamente la “Höhlengleichnis” o “Höhlenmythos” (símil o mito de la caverna). Podríamos decir que “símil” tiene la ventaja de ser ya de entrada no un recurso o estrategia poética cualquiera, sino una muy determinada que se deslinda además de la confusión de entender el “mito” en Platón en términos “míticos”.

<sup>386</sup> Si bien en este punto, como en otros, Heidegger no brota sabido. Todavía en el Curso del Semestre de verano de 1933 (GA, Band 36-37, *Die Grundfrage der Philosophie*) traduce la *Politeia* de Platón como “Staat” [GA, Band 36-37, p. 124], mientras que ya en el Curso *Parménides* de inicios de los cuarenta está muy claro que la *πόλις* griega no tendría nada que ver con el *Estado* “moderno”.

<sup>387</sup> Donde retoma y concentra los desarrollos del Curso de 1931 sobre *Teeteto* y *La República* que recoge presente en GA, Band 34.

<sup>388</sup> Heidegger Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, p. 188. Pero “estancias” no habitadas en los sentidos del “habitar” que posteriormente tratará Heidegger, por ejemplo en *Bauen, Wohnen, Denken* y el propio Curso *Parménides* del ‘42-43, o la “estancia” del mortal (*εἰδόμενα φῶτα*) en cada punto del camino detallado por el Proemio del Poema de Parménides.

<sup>389</sup> De nuevo, que haríamos mal asimilando al “habitar” del mortal en las copertenencias del *Ge-viert* en los sentidos de *Poéticamente habita el hombre* o *Construir; habitar; pensar*.

vez, lo no-dicho en el “símil” es el tránsito entre estancias sin “afuera”, sin posibilidad de pensar *una totalidad de lo ente* que englobase a unas y otras, ¿no habría de ser pues ese tránsito, el ζυγόν entre estancias también, si no estancia, al menos sí lugar relacional decible diferencialmente respecto al estatuto ontológico de las estancias?

Cada estancia supone una configuración de lo ente y correspondientemente acoge que pensemos un “salir afuera” de “lo que se presenta” en cada una. Este “aparecer”, todavía eco resonante de la φύσις como “salir a la luz” o “brotar”, se dice en un triple sentido: el propio “salir a la luz” de “lo que se presenta” en cada estancia, un “salir cada vez más a la luz de lo que va de estancia en estancia (el alma)” y un “reflejar-brillar por el foco (fuego o sol)” de las entidades que en cada estancia se presentan. Heidegger observa dos modos de decir y pensar *lo luminoso* (φώς, la manifestación) presentes de diversos modos en dos de las tres declinaciones de φύσις: un irradiar con carácter irradiante (*Bestrahlung*) y un iluminar como luz-iluminación (*Beleuchtung*)<sup>390</sup>. Uno y otro supeditados al tránsito entre estancias que, al cabo, se revelará hacia la *Idea del Bien*.

La diferencia entre estancias se muestra en el *diálogo* a través de la *variación en la intensidad lumínica* con la que se reconocen las cosas de cada configuración de lo ente, pero lo relevante es el “cómo” del reconocimiento de los límites de cada cosa en su estancia y sólo “secundariamente” la perspectiva *lumínica* “visual” que, no obstante, nos dice cosas<sup>391</sup>. Que el reconocimiento mismo de lo que “es” sea lo explícitamente problematizado de entrada, lo desoculto (*Unverborgene*) del desocultamiento por los destellos (*Lichtscheinen*) del fuego dejado atrás, solo sombras delante (pero no reconocidas como sombras), indica que en el reconocimiento de lo desoculto se juega que lo oculto venga a la presencia (*zum Erscheinen bringen*). Si bien así la *venida a la presencia* ya no es el *refugio* (*Entbergung*) *esenciante* (*Wesung*) de lo oculto en el desocultamiento<sup>392</sup>. Esta *venida a la presencia* en

<sup>390</sup> Heidegger, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, pp. 90-91; en: GA, Band 88, pp. 57-58. Si el primero tiene carácter vivificante, al modo de φύσις, el segundo es un “ver con los ojos”. Remitimos a la siguiente nota.

<sup>391</sup> En efecto los liberados *ven* cosas en cada configuración de lo ente. Heidegger considera ese ver como un *ver con los ojos* en cuanto *experiencia de los sentidos* (*Empfinden*) que, por añadido, toma a los ojos como *órgano* de la visión. Un ver que experimenta lo determinado (*bestimmte*) de la cosa. Allí radicaría la ambigüedad propia de la ἰδέα en términos de límite henológico-modal que expresa el εἶδος (un saber por haber visto) y que simplemente el contemplar intelectual del θεωρεῖν pone en juego. El propio “símil de la caverna” en el discurrir de *La República* se habría introducido para exponer la vinculación (ζυγόν) entre el ver y la cosa vista: una y otra han de ser “solares”, han de participar ya del “Sol” que, en este sentido, da su visibilidad a lo visible. Esta es la *Idea del Bien*, para la cual se muestra insuficiente un modelo geométrico-visual por la que ella fuera considerada el foco o fuente de luz de las cosas vistas. Es cierto que el ojo, para ver, ha de relucir (es decir, participar en el sol), pero eso no tiene nada que ver con que refleje la luz que le llega de un foco irradiante. Eso será ya Plotino. El campo problemático de Platón, como bien entendió Aristóteles, tiene que ver con modos de ser. Otra cosa sería, como en efecto interpretamos que Heidegger ofrece a interpretar, asumir el ζυγόν como un cada-vez-más-hacia, es decir, el tránsito (*Übergang*) de una estancia a otra estancia. Dice Heidegger: “La clave de todo reside en el resplandor de lo que aparece (*Scheinen des Erscheinenden*) y en el proceso por el que se torna posible (*an der Ermöglichung*) su visión.”, Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, p. 188, con paréntesis nuestros de GA, Band 9, p. 225.

<sup>392</sup> Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, p. 195 y GA, Band 9, p. 234.

Platón, la *οὐσία*, toma la forma de la *ιδέα* de la cual queda pendiente lo desoculto en el tránsito a lo no-oculto de la venida a la presencia. La *ιδέα* hace posible a *ἀλήθεια* pero a la vez la *ιδέα* reclama el sentido inicial de *ἀλήθεια*, reclama el venir a la presencia de lo desoculto aún en un sentido, pendiente del “salir afuera” de cada configuración de lo ente (y de la tensión entre los sentidos de *φῶς* que mentábamos arriba), que nos habla del modo (extremadamente tardío y retorcido) como todavía la Presencia (de la *φύσις*) en Platón pertenece a la *Lichtung* de *ἀλήθεια*, a la apertura-despejamiento del des-ocultamiento, precisamente no-dicha en el “símil” como el “entre” estancias. De este sentido tardío y casi irreconocible de la *ἀλήθεια* respecto al des-ocultamiento de los “pensadores del inicio” dice Heidegger que:

“...a lo no oculto (*Unverborgene*) no sólo le resulta esencial hacer accesible lo que aparece y mantenerlo abierto en su aparecer, sino también que lo no oculto supere constantemente (*stets... überwindet*) un ocultamiento de lo oculto (*Verborgenheit des Verborgenen*). Lo no oculto tiene que sortear un ocultamiento, en cierto modo, sustraerse a él (*geraubt werden*). Inicialmente (*anfänglich*), para los griegos el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse (*Sichverbergen*) sobre la esencia del ser y por ende determina también a lo ente en su presencia y por ello el término griego (...) se define por su alfa privativa. Verdad significa inicialmente lo que se ha sustraído a un ocultamiento (*das einer Verborgenheit Abgerungene*). Así pues, la verdad es un sustraerse según el modo del desencubrimiento (*Entbergung*). El ocultamiento puede tener diversas formas (...). Como en el “símil” de Platón lo más supremamente desocultado tiene que ser sustraído a un encubrimiento tenaz y rastrero, por eso también el traslado fuera (*Versetzung aus*) de la caverna hacia el espacio libre de la claridad del día es una lucha a vida o muerte. El cuarto grado del “símil” nos da entender a su manera que la “privación”, esto es, esa sustracción que consigue lo no oculto, forma parte de la esencia de la verdad. Por eso, como los tres anteriores grados del “símil de la caverna”, también se trata de la *ἀλήθεια*.<sup>393</sup>”

En la *ἀλήθεια* de Platón la sustracción de la sustracción de la presencia no tanto simplemente se sustrae (intransitivamente ella misma) sino que es sustraída y, además, a la fuerza en cada estancia. En este sentido el “des-“ del des-ocultamiento, la alfa privativa de *ἀλήθεια*, ha de ser constantemente superada en cuanto ha de sortear un ocultamiento: la sustracción de la sustracción de la presencia es sustraída por un ocultamiento que pende a su vez de los dos sentidos de *φῶς* que notábamos arriba. En este sentido podemos decir que la “ἀ-“ de la “*ἀλήθεια*” —y únicamente ella— es, en el mito, el tránsito no-dicho entre una estancia y otra. Heidegger insiste en que la *ἀλήθεια* del “mito de la caverna” no es el vínculo, la relación, el *ζυγόν* entre estancias sino que *ἀλήθεια* como Presencia de las cosas presentes en cada configuración de lo ente está encaminada al mismo tránsito entre estancias<sup>394</sup> (hacia el Sol).

Nótese la profunda distancia que en este sentido dice el Poema de Parménides, cómo *ἀλήθεια* rige como medida del discernimiento poemático de los caminos que la diosa exhorta a pensar, por un pensar, la instancia del reconocimiento de la diversidad de los caminos, que es el *voεῖν*, *contemplan*

<sup>393</sup> Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, p. 187. Los paréntesis son nuestros del texto de: GA, Band 9, p. 224.

<sup>394</sup> Heidegger, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, pp. 94-95.



*intelectivo* —Heidegger traduce ya muy pronto como *Vernhemmen*— que queda ligado a la presencia- ausencia de aquello inteligido —según el fr. IV— que ha de ser a una vez por necesidad dicho — ahora con el inicio del fr. VI del Poema—<sup>395</sup> y pensado a la vez: que *έόν έμμεναι* (que ser es). Ello vale del mismo modo para la *Lichtung* de *άλήθεια* que en este sentido, en el mito, no se dice y no se piensa de ningún modo o únicamente a través de un paso no-dicho entre estancias no obstante marcado por la confusión de los ojos de los liberados. En el Poema de Parménides, como estudiaremos en el *Segundo Apartado* de este escrito, la *Lichtung* es el singularísimo lugar, la profunda apertura del Proemio, desde donde la diosa del Poema puede recibir al mortal y decir los diversos caminos a pensar.

Pues en el “símil” el cambio entre estancias conlleva *confusión*. Los ojos, instancia del reconocimiento de la diferencia entre estancias, requieren una adaptación progresiva más o menos lenta pero adaptativa progresivamente. El aclaramiento de los límites de las cosas, su reconocimiento, supone una ganancia en la localización de la posición del hombre en la estancia misma. Ello supone que a ojos de los liberados la propia estancia se vaya tornando en un cada-vez menos im-posible-lugar, *άτοπον*, donde estar y permanecer. Si bien ello no detiene su marcha del mismo modo a como el “alma” se ve orientada hacia la dirección fundamental de su tendencia en y con *παιδείας...* (*τε πέρι και*) desde *άπαιδευσίας*, partiendo de la *παιδείας* pero en la continua superación de la falta de formación (*άπαιδευσίας*). Pues *παιδεία* es *περιαγωγή τής ψυχής*, tanto tener ya un carácter, como que éste se esté desarrollando, como, a la vez, que se esté desarrollando de un modo esencialmente distinto de una configuración de lo ente a otra. En este sentido *παιδείας* parte de *άπαιδευσίας*: siempre, en los tránsitos entre estancias, se parte de ella y se llega a ella como una suerte de punto de partida de la otra estancia. Será importante retener esto en el contraste con el sentido auto-incrementativo y auto-manifestante de la *ψυχή* en Heráclito que todavía mantiene Aristóteles a propósito del modo de ser de *ένέργεια-έντελέχεια* a diferencia de *δύναμις-ένέργεια*.

Ahora nos interesa mostrar la afinidad en el “símil” de la comprensión de *άλήθεια* y el sentido de la *παιδεία* del alma. Pues considera Heidegger que la cuestión de la “relación” como lo no-dicho en el “símil” entre las configuraciones de lo ente que supondrían las estancias, *ά-λήθεια*, se mantiene en Platón como no-dicho, acontecer esencialmente no substantivo expresado en un salto sin señal en el diálogo, pero como no-dicho por cuanto las estancias, los lugares, son ya configuraciones ópticas cuya variación entre sí —entre estancias— pende no del carácter del desocultamiento de lo des-ocultado en cada una, sino del reconocimiento de las cosas desocultadas según la posición del hombre (y su

<sup>395</sup> Dicho de otro modo: aquello que en el Poema de Parménides se presenta en la “parte” dedicada a *δόξα* es lo que de entrada vehicula el diálogo, la copertenencia de luz y oscuridad que pende de la *Lichtung* —estrictamente nada “luminoso” sino despejante o espaciante, lo iremos viendo— y no al revés. Dice Heidegger sobre el modo como la posición del hombre se acondiciona en la configuración de lo ente (estancia) respecto a la luz y oscuridad que: “Wobei zu unterscheiden ist zwischen Feuer und Licht, lux und lumen, Lichtquelle und Helligkeit (wie Tür und Pfosten). Wir gebrauchen den Ausdruck Licht im doppelten Sinne (Lichtquelle und Helligkeit). Die Menschen dort haben kein Verhältnis zum Feuer und zum Licht, sie vermögen also nicht zu unterscheiden: hell und dunkel.”, GA, Band 76-77, p. 132. Tampoco la presencia-ausencia que entiende el *νοεῖν* según el fr. IV del Poema de Parménides tendría que ver con este carácter de oscuridad y luminosidad que sí mentan en el Proemio las *puertas del día y de la noche*.

mirada) en la configuración óptica de cada estancia. Si así *ἀλήθεια* pertenece a cada estancia la cuestión de la *Diferencia* entre ellas se resuelve a través de lo que habitualmente se entiende por “grados de verdad”. Notemos que si en cada estancia *hay ἀλήθεια*, esta verdad “en cada estancia” no se confunde con las diferentes configuraciones de lo ente, aunque sí determina las diferentes configuraciones de lo ente<sup>396</sup>, lo desocultado en ellas. Pues *ἀλήθεια* tiene que ver con el *haber de lo que hay* en las estancias —responde al problema del reconocimiento de las cosas en ella— lo cual se expresa en que a cada “grado de verdad” corresponde una “liberación” pero la liberación no viene, por ejemplo, por la pérdida de ataduras entre estancias, sino por el aumento de la claridad, es decir, por la pérdida de “confusión”. Al ver las cosas claras se accede a su verdad. Y en grado máximo en la superficie.

Esa *Diferencia*, la misma relación entre unas y otras estancias, es un no-dicho y no-pensado donde impera el cada-vez-más-hacia la *Idea del Bien* (en orden a la educación del alma). Como ausencia es la misma *Diferencia* que (no-)dice el carácter privativo y de sustracción de la presencia de *ἀλήθεια*, la “α-” de “ἀλήθεια”, el “des-“ del des-ocultamiento, como vínculo plegado entre estancias, no-dicho y no-pensado entre una y otra a disposición de las componentes del “salir a lo oculto” que arriba señalamos<sup>397</sup>.

Al final del “símil” los liberados tras haber visto la luz del sol, las cosas tal y como brillan por ella, e incluso fantasear muy poco seriamente con la posibilidad de seguir yendo únicamente “cada vez más a la luz”, de tocar con los ojos y mirar directamente al sol (*Idea del Bien*) confundiendo en lo que brilla la luz (cosas) con el foco de luz, vuelven a la caverna. Pero la vuelta, si bien no permite configuraciones de lo ente i-limitadas, sí es sujeta por el tránsito y el continuo desplazamiento entre estancias. Las configuraciones de lo ente en las que se transita son finitas y en tránsito, ninguna de ellas es definitiva. No hay una última, ni una que englobe a las demás, pues el alma no puede dejar de educarse en el tránsito entre estancias acotadas, regulares, finitas... y sin embargo, sí hay un techo que transforma el alma. ¿Definitivamente, y en qué sentido? Si *παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας*, el desplazamiento continuo de *ἀπαιδευσίας* empuja —igual que empujó (“en su tendencia”) de configuración de lo ente en configuración de lo ente— al “alma” hacia un regreso o vuelta en la que el que regresa ya no vuelve como partió: ya no está sola. El hombre desencadenado requiere, aún entre dudas fruto de la confusión lumínica, contar-hablar, compartir y expresar la verdad que la contemplación de la *idea del bien* ha favorecido. Pero el decir, manifestar y, al cabo, enseñar la *Idea del bien* en la vuelta es secundaria a la *παιδεία* del alma, pues el alma es un alma individuada que primero se educa, y después, de ahí la vuelta, ha de expresarse como alma cada vez más completada

<sup>396</sup> Heidegger, “*La doctrina platónica de la verdad*”, p. 185.

<sup>397</sup> Donde Heidegger indicaba en dos de las tres componentes del “salir a lo oculto” —el “salir cada vez más hacia la luz” y, a la vez, el “reflejar-brillar” de las entidades que se presentan por el foco— una tensión entre los dos sentidos de decirse *φώς* que podría determinar distintas esencias de la verdad. Será la especial relación entre el “salir cada vez más a la luz” y el “reflejar-brillar” lo que determine la relación del compuesto que rivalizará no competitivamente con el “salir a la luz de lo que se presenta”.

(en proceso educativo nunca definitivo, en confusión-desplazamiento acotado entre configuraciones de lo ente delimitadas). Por eso la vuelta es un *error, error* necesario no obstante. Lo que aprende el alma en la educación es a educarse, a seguir educándose y no a enseñar aquello que solamente se podía haber recibido en la inversión teleológico-causal que muestra el Libro *Theta* de la *Metafísica* de Aristóteles entre aprender y enseñar, entre *δύναμις* y *ἐνέργεια* cuando ésta tiende a *ἐντελέχεια*. Por ello incluso la posibilidad de reunión en un mismo lenguaje-decir del alma *en educación* y de las almas no-educadas resulta en el diálogo tan extraño a Glaucón y Sócrates; tanto como lo es el que un desencadenado pudiera contemplar ya y siempre directamente a la “Idea del Bien”.

El salto, la relación entre las configuraciones de lo ente no se dice, era un no-dicho pero como no-pensado hemos de decir que no es dicha ni constituida en “el símil” en lenguajes vinculantes y participativos a resultas de que el propio carácter privativo de *ἀλήθεια* se substraiga: siempre habrá una y solo una estancia para los presos, siempre habrá una suerte de memoria individual de lo ya sido en la estancia precedente y de lo todavía por ser en la estancia a la que se llega, siendo la posibilidad de mostrar y enseñar a los otros lo aprendido poco menos que un chiste. La relación entre configuraciones de lo ente, ciertamente *disimétricas*, se plasma en la adaptación progresiva bajo el yugo y predominio de la *mirada visual* en la aspiración al cada-vez-más hacia el *Sol* al modo del “...superar constantemente...” de la *παιδεία/παιδευσία*. En la tendencia a reducir el des-ocultamiento de lo desoculto a lo desoculto para los ojos, la indicación de la apertura de lo des-oculto del des-ocultamiento, de la *Lichtung* de la verdad del ser como aquello que posibilita todo “es”, tiende a un profundo olvido en el “mito” pues la *Lichtung*, que sabemos no tiene que ver con “luz” u “oscuridad” sino con un *despejamiento* que alberga (con *bergen*) lo des-oculto del des-ocultar (*Ent-bergen*) —es decir, con el intervalo del acontecer del “claro del bosque” y de la “espesura del bosque”<sup>398</sup>—, da lugar allí a las configuraciones de lo ente sin ofrecer un albergue, únicamente dejándolas atrás sin *Memoria*, segura de que aquello que se encontrará siempre de nuevo cada vez será un cierto modo dado de entender aquello que “es”<sup>399</sup>.

Vamos a notar en este mismo Apartado cómo Heidegger estudia en el Curso *Platón: Sophistes* las zonas más comprometidas de esta posición tan extrema y desvirtuada de *ἀλήθεια* en el contexto griego, precisamente aquellas que se pueden cuestionar por la sustracción del carácter privativo de *ἀλήθεια* —estrictamente no-dichas y no-pensadas en el mito— en Platón, sin dejar vagar *la privación del carácter privativo de la verdad* en la indeterminación de un mar solar que podría no obstante satisfacer que *la no-verdad pertenece esencialmente a la verdad* si, como una mera formulación descriptiva, desoyéramos groseramente que aquí lo esencial es preguntar por la *verdad de la esencia* y

<sup>398</sup> Heidegger, “El final de la Filosofía y la “tarea” del pensar”, *Tiempo y Ser*, pp. 85-91.

<sup>399</sup> Al cabo mostrando cómo en Platón, una vez más, a la verdad pertenece la no-verdad, en los sentidos de “De la esencia de la verdad”.

la *esencia de la verdad*<sup>400</sup>. Dice Heidegger al final del texto “La doctrina platónica de la verdad” — con anotaciones de 1947— que:

“ Pues, en efecto, ni siquiera se ha preguntado todavía de modo suficiente por aquello que se quiere fundamentar, por la esencia misma del desocultamiento. Lo único que se “explica” siempre es una consecuencia esencial de la esencia imcomprensida del desocultamiento. Antes que anda, es preciso elevar a toda su dignidad lo que hay de “positivo” en la esencia “privativa” de la *ἀλήθεια*. Antes que nada, hay que experimentar ese elemento positivo como el rasgo fundamental del ser mismo. Primero debe irrumpir la necesidad y la penuria, en la que, para empezar, lo que se torna cuestionable ya no es sólo lo ente en su ser, sino el propio ser (la diferencia). Es precisamente para que pueda sobrevenir esa necesidad por lo que la esencia inicial de la verdad reside todavía en su oculto inicio.<sup>401</sup>”

Dos vías se abren en torno al exhorto a experimentar la “ἀ-“ de la “ἀλήθεια” desde el cuestionamiento por el ser mismo y ya no el ser del ente. Una de ellas retro-proyectivamente atiende a la *κοινωνία* como oportunidad anticipadora de pensar de modo productivo, positivo, lo no-dicho y no-pensado en la interpretación del “mito” a través del carácter determinado de las nociones de *ἔν-ἕτερον-ταύτόν* que allí se exponen con *El Sofista*, toda vez que podrían ellas demarcar la vinculación entre una estancia y otra en el “mito”, no obstante, sin que cambie nada del modo como *ἀλήθεια* continuaría bajo el yugo de la *Idea del Bien*<sup>402</sup>. Otra, aquella que marcará el camino del pensar del Heidegger maduro, se arriesgará a pensar más bien el mismo *lugar de la sustracción* como esencia de la *verdad del ser* donde acontece la epi-fanía de tal ausencia. El Curso *Parménides* del semestre de invierno de 1942-43 al estudiar las contra-esencias de *ἀλήθεια* en Grecia sería una suerte de cumplimiento y apertura de esta senda.

## II.

Que Heidegger no se ocupe de la *μέθεξις* como *asunto del pensar* en Platón no responde a un único motivo<sup>403</sup>. Más bien se trata de una constelación de motivaciones a diversas escalas que tienen, como quizá perspectiva más general, la crítica a la categoría de “filosofía” en el sentido disciplinar de ésta, es decir, como disciplina científica institucionalizada de acuerdo a programáticas “educacionales” dadas. Heidegger no sólo problematiza críticamente que este sentido tan tardo-moderno de “filosofía”

<sup>400</sup> Diciéndolo con *Vom Wesen der Wahrheit*. El estudio de las diversas contra-esencias de la verdad del ser en Grecia que lleva a cabo el Curso *Parménides* sería una suerte de pleno cumplimiento de este mandato heideggeriano.

<sup>401</sup> Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, p. 198.

<sup>402</sup> Heidegger, Martin, *Posiciones metafísica fundamentales del pensamiento occidental*, p. 89.

<sup>403</sup> Interpretamos que en el sentido en que Gadamer, discípulo y excepcional conocedor de la obra de Heidegger, asume en *La prehistoria de la metafísica* que la *μέθεξις* no es problema alguno en Platón, sino la expresión para la relación de lo múltiple con lo uno en los términos de la idea. Esa participación, ya sí desde los presupuestos ontológicos de Aristóteles, dice el ocultamiento del carácter soberano y autolegisado de la “entidad” desde el punto de vista de *φύσις*. Gadamer, H.G., *Sobre la prehistoria de la metafísica, Ser, espíritu, dios*; trad. José Rafael Hernández (Madrid: Hermida editores, 2019), pp. 100-101. Vamos a ir estudiando las cuestiones.

estuviera en Grecia —por ejemplo ya en el propio Curso sobre *El Sofista*<sup>404</sup>—, sino que de haber algo así como una “filosofía de Platón”, y ello ya no es tan general, esa sería el mismo acontecer del diálogo que puede nombrarse como *διαλέγεσθαι*. Heidegger expresa esta comprensión del diálogo de manera prístina en *Platon: Sophistes*. El fin del diálogo, insistimos, de haber algo así en orden a su carácter eminentemente aporemático, sería *la manifestación y mostración en el λόγος de la caída de las diversas posiciones o tesis o contenidos “positivos” vertidos por los interlocutores dialogales, incluidas las del propio Sócrates*. Así, si uno deseara estudiar mostrando tal acontecer del diálogo, y Heidegger pretende ser muy fiel a él en la órbita de *Sein und Zeit* —el proyecto en el que se incardina *Sein und Zeit* en la perspectiva de la pregunta por el ser se solapa con la pregunta por el *Dasein* histórico propiamente griego—, no podría asumir ciertos contenidos doctrinales arrojados por la *Tradition* en el sentido de la *Destruktion* de *Sein und Zeit*.

Pero que Heidegger asuma que la *μέθεξις* no es problema en Platón, no dice que no se ocupe de la noción. De hecho, en torno a *El Sofista* —en el Curso que encontramos en el volumen 19 de la *Gesamtausgabe*—, sigue la marcha del diálogo a partir de la *κοινωνία τῶν γενῶν*, la *κοινωνία* de los “géneros mayores” en los entrecruzamientos de *la mismidad* y *lo ἕτερον* (lo diverso), de manera que, por así decir, la *κοινωνία* se daría entre *κίνησις*, *στάσις* y *ὄν* atravesados por *ἕτερον* y *ταύτόν* —los cinco *γένη* de *El Sofista*— y no sería cosa alguna dada “común” subsistente por sí misma.

Ello nos permite decir que la interpretación del (no-)problema de la participación que lleva a cabo Heidegger con Platón no toca ni de lejos un *marco teórico* que sostuviera la *participación* entre cada individuación, además “sensible”, y su respectivo *εἶδος* —por ejemplo al estilo de la *Escuela de Marburgo*<sup>405</sup> que enseguida veremos— sino entre los *εἶδη* entre sí y que, de este modo, la cuestión no obstante se asumiría en el suelo propio del diálogo —o de la dialéctica platónica del diálogo<sup>406</sup>— no sujeto a ningún problema “lógico” ni “epistemológico”.

La llamada de Heidegger a deslindarse de interpretaciones que se sostuvieran (a favor o en contra) en *dicotomías ónticas/ontológicas* reviste la voz de una llamada que nos interpela a leer a Platón de un

<sup>404</sup> Aunque se trata de un asunto que se escapa los fines de este escrito, hemos de indicar que su participación en el rectorado de 1933 sería una suerte de cumplimiento de esta problematización.

<sup>405</sup> Nos referimos a los “platónicos” del neokantismo de Marburgo, especialmente a Cohen y Natorp. De Paul Natorp diremos a continuación. En general para ellos habría en Platón ambos problemas, el de la “participación” de las “ideas” entre sí y el de la “participación” de las individuaciones con las “ideas” (el problema de la individuación como tal); la participación de las “ideas” entre sí supondría al mismo tiempo la solución del problema de la individuación [**cita tesis Cristina**]. Heidegger sería en ello radical, el problema de la individuación ni siquiera podría ser planteado en el contexto de la Grecia antigua. En ello estaría tajantemente en discusión también con Hegel. Por otro lado, Gadamer alude [«Platos ungeschriebene Dialektik», GW 6, p. 139; «Plato als Porträtist», pp. 246-247 [“Platón como retratista” en Gadamer, Hans-Georg *Antología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988) , p. 290); «Dialektik ist nicht Sophistik...», GW 7, pp. 343-344] a la obra de N. Hartmann *Platos Logik des Seins* (1909) señalando la proximidad a los planteamientos de P. Natorp (este último se refiere expresamente a dicha obra en la segunda edición de su *Platos Ideenlehre* (1921) ) como ejemplo de la dirección «errónea» en la interpretación de Platón e imperante en la Escuela de Marburgo.

<sup>406</sup> Insistimos, nada que ver con la hegeliana.

otro modo a como la “historia de la filosofía” ha planteado la considerada *doctrina platónica de las ideas*.

Heidegger considera las *Enneadas* V y VI de Plotino como lugar clave en el que la *κοινωνία* entre los “géneros mayores” de *El Sofista*, corazón de la “participación” en la exégesis heideggeriana del diálogo, ya se habría perdido en una sistemática general “metafísica” —que en absoluto estaría en Platón y Aristóteles— y que necesitaría a su vez haber adoptado ya gramaticalmente (luego “lógico-jerárquica-mente”) las categorías aristotélicas<sup>407</sup>.

Adirihéndose fielmente a la promiscuidad platónica entre *μορφή* y *εἶδος*, Heidegger asume que un *γενή* no diría cosa diferente a *εἶδος*. Si un *εἶδος* dice presencia-aspecto (*Anwesenheit*, *Aussehen*), *γένος* indica en cambio *Gewenheit*, una esencialidad-sida, con carácter pretérito, y a la vez dicha como *de donde* u *origen de donde* viene *das Seiende*. Un *γένος* no diría el *ser del ente*, *εἶδος*, sino el *ser*<sup>408</sup>. Si bien Heidegger se cuida con sus reservas en torno a la noción aristotélica de *ἀρχή* de problematizar la componente causal de tal “wovon” del *γένος*. La misma lectura del diálogo de Platón, en la aproximación hermenéutica de Heidegger, muestra la continuidad explicativa en el discurrir del diálogo entre *τέχνη / κοινωνία-οντα / γένη*, de tal modo que el origen llega, por así decir, ya no discursivamente desde el comienzo, sino como un “desde dónde” que sólo se dice en las posiciones más avanzadas del diálogo<sup>409</sup>. De él no dependen las cosas ni causa *das Seiende*, tal y como todavía Aristóteles nos recuerda que en Grecia sería absurdo entender eso “común” (*κοινόν*) del *γένος*. De haber una *substancia del diálogo* de la que pendieran todas las cosas dichas en él, ésta sería la propia marcha del mismo, el discurrir dialógico donde cada detalle, a cada paso inmanentemente, tiene peso y gravedad. Pero todavía más, la *κοινωνία* se dice de los *γενή*, en plural, lo cual nos indica que el ser que dice el *γένος* es ya *plural originariamente*: el *γένος*, ya de por sí pluralidad, *εἶδος* —ya que contempla una pluralidad de estatutos ontológicos, el de cosa y ser de la cosa—, es *γενή*, pluralidad de diversos *εἶδη* manifestando algo así como lo “común” a ellos para nada i-limitadamente sino unitariamente cabe la pluralidad (*λέγειν*), como muestra el contraste abismático de Platón con Plotino.

Pues su lectura (y en general la lectura “(neo)platónica”) de Platón y la *κοινωνία* siembra un abismo —consideraría Heidegger— con la comprensión griega del diálogo. En torno a los cinco “géneros mayores” de *El Sofista* (*ταύτόν, ἕτερον, στάσις, κίνησις* y *ὄν*) dice Heidegger en el Curso *Platon: Sophistes* que:

<sup>407</sup> GA, Band 19, pp. 549-550.

<sup>408</sup> Dice Heidegger: “...das, wovon das Seiende in seinem Sein herkommt”, de manera que aquello (lo que está-habiendo-ser) es cada vez ya un lo que está-siendo determinado (como este ente). GA, Band 19, pp. 522-524.

<sup>409</sup> En todo caso aquello que habría en *El Sofista* desde el principio sería la indagación en torno al *εἶδος* del “sofista” y, por delimitación contrapuesta, del “filósofo”.

“ Este lugar de los cinco γένη fue después, en la quinta y sexta “Eneada” de Plotino, absorbido y tomado en una sistemática metafísica general, a la vez, con ayuda de las categorías aristotélicas.<sup>410</sup>”

El *sistema metafísico general* de Plotino se sustenta en ser “una representación exacerbada de la transcendencia”<sup>411</sup>. Su Uno-Bien representa un *monismo* en el que uno y un mismo Principio es origen “de todas las cosas”. Del *Primer Principio* emana *toda la realidad* permaneciendo sin embargo él idéntico a sí mismo en aquella generación de las cosas<sup>412</sup>. Considera Heidegger, leemos arriba, que la sistemática plotiniana —y a partir de él en general la “(neo)platónica”— exige ya una alteración radical y esencial de las *categorías aristotélicas*, lo cual refiere, a las alturas de 1924-25, tanto las *categorías* (a secas) como las *categorías “modales”*<sup>413</sup>. Podemos relacionar este comentario de Heidegger a su vez con el viraje —ya en época “helenística”— que señala con insistencia en torno a los sentidos del *λόγος* bajo el yugo del carácter jerárquico de la atribución “lógica”: el vuelco del carácter mostrante (*Offenbarmachen*) del lenguaje como un decir —aún en sus sentidos más tardíos en Platón y Aristóteles— marcadamente ontológico-lingüístico que muestra, manifiesta o hace presente el acontecer de las cosas (por sí mismas en sus lugares), hacia una comprensión lógico-atributiva que se centra en la *predicación*.

Por otro lado, la crítica especializada reconoce que en el sistema plotiniano las cosas pasan a ser *realidad efectiva* que emana de la *δύναμις productiva* del Uno-Bien que es, en este sentido, *potencia activa* por generar la realidad “inferior”. En la potencia activa, por contener ella a todas las cosas sin ser contenida, está a su vez toda la realidad “en acto”. Pero esa realidad, en cuanto efecto de su “potencia”, permanece “en potencia” con respecto a su causa. Inaugura pues así Plotino el doble significado de *δύναμις* como “en potencia” y “potencia” (causal) para dar cuenta a su vez del doble

<sup>410</sup> La traducción al castellano es nuestra del original: “Diese Stelle der fünf γένη wurde später von Plotin in die 5. und 6. »Enneade« aufgenommen und zugleich mit Hilfe der aristotelischen Kategorien in ein allgemeines metaphysisches System gebracht.”, en: Heidegger, Martin, GA, Band 19, p. 549. La editorial Adelphi traduce así el fragmento al italiano: “Questo passo relativo ai cinque γένη fu successivamente ripreso da Plotino nella quinta e sesta Enneade e ricondotto a formare un sistema generale grazie all’ausilio dell’categorie aristoteliche”. Heidegger, Martin, *Il “Sofista” di Platone*, (Adelphi, Milán, 2013) pp. 556.

<sup>411</sup> Zamora, José María, “Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Heidegger ante la tradición platónica” en *Heidegger y la historia de la filosofía*, p. 79. Se cita al respecto el trabajo de Narbonne. J.M., *Henologie, Ontologie et Ereignis: Plotin-Proclus-Heidegger*, (Paris: Les Belles Lettres, 2001), especialmente pp. 273-278. Con el que por otro lado el profesor José María Zamora es crítico, con acierto a nuestro juicio, al subrayar que en Plotino el Uno no podría tener el carácter del *Ereignis* heideggeriano, Acontecer a-propiador-des-apropiador.

<sup>412</sup> Zamora, “Heidegger ante la tradición platónica”. Plotino haría equivaler como contenidos doctrinales de su propia comprensión “ontológica” la *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* del Libro VI de La República (509b) con *δύναμις πάντων*, identificando al ser con “todas las cosas” y la potencia con *ἐπέκεινα*. El Uno-Bien es principio que está más allá de todas las cosas porque es potencia de todas las cosas. Zamora, José María, “El primer principio, ‘Potencia de todas las cosas’, en Plotino” en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 38, 2016, UNED, Madrid: pp. 131-144.

<sup>413</sup> En el Curso de 1931 sobre el Libro *Theta* de la Metafísica Heidegger ya sí diferenciará mínimamente a unas y otras, reconociendo que siendo también determinaciones del ser mismo, las “modales” dicen un modo de ser más “elevado”, eso sí, bajo el yugo de la perspectiva de *κατὰ λόγον*. En el Curso *Platon: Sophistes* Heidegger simplemente no diferencia entre ellas lo cual dice que solamente presta atención a las categorías a secas. Lo vamos a estudiar en este mismo Apartado.

significado de “realidad” como realidad “en acto”, que menta *todas las cosas*, y “en potencia” en cuanto efecto o realidad causada por la “potencia activa”<sup>414</sup>.

En esta sistemática metafísica que llegaría viva hasta Hegel y que Nietzsche recoge como cadáver exquisito al que reconocer o asumir como tal encaminándose a algo diverso, tiene un lugar clave el lugar “supra-sensible” del Dios (el Uno-Bien) así como la comprensión de la causalidad de esa “potencia activa”. Precisamente impulsado por la recepción nietzscheana del “platonismo” y advertido de la huida al pensar cuestionante que supone toda dialéctica Heidegger declara la suma inconsistencia de un ámbito de *lo suprasensible* que ha de ser “en acto” todas las cosas y, a la vez, *causa eficiente* y “potencia” de ellas “en potencia” (en cuanto efectos), cuando, todavía, el Uno-Bien estrictamente es potente-posible como *δύναμις* —como “potencia activa” y “Primer principio”— y a la vez no es posible —por no estar “en potencia” como las cosas— de acuerdo a la adjudicación categorial plotiniana. Veámoslo con *Eneadas V y VI*.

---

<sup>414</sup> De nuevo Zamora, José María, cuyos perspectiva crítica del “neoplatonismo” estamos siguiente, ahora en “Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Heidegger ante la tradición platónica” en Heidegger y la historia de la filosofía, pp. 79-80.



En *Eneadas V* Plotino incide —en el juego de las copertenencias de las hipóstasis principales (Alma, Inteligencia (o Dios o Padre), Uno)— en una *componente causal* extraña al diálogo entre unas y otras hipóstasis<sup>415</sup>.

<sup>415</sup> Heidegger problematizará arduamente la noción de *αἰτία* griega ligada, como decíamos, al carácter del “desde donde” del *ἀρχή* ya desde el Curso *Platon: Sophistes*. Si bien en “La doctrina platónica de la verdad” y “Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental” sí asume que la *Idea del bien* (o la idea en general) es *αἰτία* en cuanto hace posible *ἀλήθεια* en el “mito” no obstante la misma *αἰτία* exigiría ser pensada desde la comprensión de lo mismo, lo otro y lo uno que dice la *κοινωνία* (motivo por el cual la propia investigación en torno al *ἀρχή* que corona el texto *El Concepto y la esencia de Physis en B1* no puede deslindarse de Platón). Heidegger no presta atención a la noción de *ἐπέκεινα* “(neo-)platónica” en sus interpretaciones de Platón pues como “más allá” transcendente a todas las cosas está asentada en un registro categorial donde es posible pensar lo delimitado en contraposición a lo i-limitado, registro que “ontológicamente” se escapa a la comprensión del ser como límite en Grecia. Al respecto interpretamos que Heidegger siempre fue fiel a este sentido y que las variaciones que detecta Francisco J. González —en *Plato and Heidegger: A question of dialogue* [The Pennsylvania State University Press, 2009, especialmente pp. 182-190]— en diversos Cursos y obras de Heidegger en su interpretación sobre el *Bien* como *ἐπέκεινα* se deben a cambios en la perspectiva interpretativa o no siempre explicitados por Heidegger o no bien entendidos por sus lectores. Francisco J. González se refiere especialmente al supuesto viraje entre el Curso del 30-31 [GA, Band 34] donde el cuestionamiento giraría en torno al *Bien* como potencia potenciadora (*Ermächtigung*, esto dice *δύναμις*) del ser y su esencial desocultamiento (*Unverborgenheit*), cuestión que en el sentido de Platón no se habría no sólo respondido en la historia de la filosofía (metafísica), sino ni si quiera cuestionado pues “Die Idee, und gar die höchste Idee, ist weder etwas objektiv Vorhandenes noch etwas nur subjektiv Erdichtetes; andererseits ist sie gerade das, was alle Objektivität und alle Subjektivität zu dem ermächtigt, was sie sind, indem es das Joch zwischen Subjekt und Objekt spannt, unter welchem Joch sie überhaupt erst Subjekt und Objekt werden; denn Subjekt ist nur solches, was auf ein Objekt sich bezieht. Dieses Joch ist das Entscheidende und demgemäß die erste Bestimmung dessen, was unter jocht ist und im Joch geht.” [GA, Band 34, p. 111], sentidos que se mantendrán en el Curso del 33-34. *Joch*, el *yugo*, ya sabemos que remite, en cuanto la verdad del ser está bajo el yugo de la Idea, a la *κοινωνία*. Gonzalez subraya la autocorrección de Heidegger en una nota a pie de página (de 1931) de *Der Wesen der Grund* [GA, Band 9, p. 160] que considera una “extraordinary reversal”, donde Heidegger simplemente afirma que el *Bien* ha de ser entendido como *αἰτία* y que en este sentido “el más allá del ser” en Platón dice *Transcendenz* pero una diversa a la del *Da-sein* que investiga el texto. La corrección tendría que ver con que el *Dasein* histórico griego no tiene sentido alguno de “transcendencia” — tampoco el del *Transcendenz* del *Dasein*-- ya que él pertenece a la *πόλις*. En definitiva, no vemos óbice para seguir manteniendo que el significado de *ἐπέκεινα* no sería problema asumido como tal en Platón, sino dependiente de los campos problemáticos de otras nociones y de la misma variación del carácter de las aproximaciones hermenéuticas de Heidegger. Con la pugna interpretativa heideggeriana con Nietzsche a propósito de su “platonismo” Gonzalez percibe una torna marcada por los *Beiträge*, precisamente la contrastación de que la *ἐπέκεινα* no puede ser nada “transcendente” o “más allá” —si el cuestionamiento se pregunta por la entidad de lo presente (*Seiendheit des Seiendes*)— pero que, y aquí estaría la novedad, habría de entenderse explícitamente desde el *Primer Inicio* de la *historia de la filosofía del ser* —lo que llama Heidegger la “historia de la metafísica”— [GA, Band 65, p. 210] en términos de pertenecer al lugar de los criterios de validez de los valores “ideales” para el hombre y la vida buena-feliz. Dice todavía Heidegger sobre el fin de este *Primer inicio* que: “Das *epekeina tes ousias* als *arjé tou ontos* hat gemaß seiner Maßgabe für die *eudaimonia* den Charakter des *theion und theos*, vgl. *Aristóteles*.” [*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA, Band 65, p. 211].

La “proveniencia” de la estirpe o linaje<sup>416</sup> del alma, abocada a su caída, asiente una direccionalidad “de arriba a abajo” por la que el alma es causada por el Intelecto y unas y otro por el Uno, Primer Principio o Potencia activa. Cada paso en el “arriba a abajo”, en la procedencia o causalidad entre ellos, supone un grado henológico diverso y una correspondiente gradación “ontológica” con intermedios entre los extremos. Si en el alma hay *sucesión de cosas, multiplicidad* (“Uno y múltiple”), *el Intelecto* es en cambio todas las cosas (“Uno-múltiple”) y así le pertenece una suerte de multiplicidad de la cual únicamente *por encima está* la simplicidad del Uno (“Uno absoluto”)<sup>417</sup> y la indefinición de la Díada<sup>418</sup> (la cual es nacida del Uno)<sup>419</sup>. Aquello posterior (desde el punto de vista de su procedencia o procreación, *γέννησις*) del Uno, no será ya simple sino múltiple. Ahora bien, aquello que hace que el Uno o lo Primero causalmente produzca o procrea como *Potencia Primera* es su *perfección*. Si bien esta perfección se muestra como *incompleta* a Heidegger a tenor del sentido de lo *τέλειον* que en *Platon: Sophistes*, en torno a las definiciones del Libro Delta-V de la *Metafísica*, hará equivaler al *ὅλον* —entero, perfecto, aquello a lo que no falta nada— para mostrar el carácter siempre irreductiblemente intralingüístico del ser como límite en Grecia. Obsérvese que esto es precisamente lo que no encontramos en Plotino.

Pues en el Uno plotiniano no es solamente que la perfección sea necesaria, por ello eterna y simple —como, agarrándonos a la estricta literalidad podría afirmarse de las “entidades primeras” de Aristóteles que por ello jamás podrían ser *Potencia Primera*— sino que por la perfección hay que procrear. La perfección como todo aquello dicho o por decir y pensar del Uno es insuficiente. La

<sup>416</sup> En una direccionalidad “de abajo a arriba” se posicionan Alma-Intelecto-Uno. Si histórico-contextualmente Plotino ha de pensar el Alma abajo, caída en el “aquí”, igualmente expresa su articulación con los “arribas” como una subida, ascenso, elevación o remontarse para la cual ella ha de ser depurada (V, 1). Pero a la vez el Intelecto, arriba, emite como *palabra y actividad* al alma. Plotino introduce esta relación “de arriba a abajo” como una *analogía* —que llama en ocasiones “imitación”, *Eneada* V, 4— en torno al fuego, entre el calor del fuego y lo emitido por él que llega a las cosas (posteriormente hablará del calor del sol y la nieve que se derrite por su acción). La misma analogía se detalla en torno a la irradiación, luminica, del foco (Sol, Idea del Bien o Uno) respecto a las cosas. La comprensión de lo visual de Plotino ya asume una comprensión de lo “visual” y “óptico” geométrica y sensible: *se ve con los ojos* y el centro del alma ha de coincidir con el centro de todas las cosas, nuestro uno con el Uno [Zamora, José María, “Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Heidegger ante la tradición platónica”, p. 80]. Por así decir, una comprensión mucho más cartesiana —visual y geométrica, óptica— que griega la cual, como notamos con el “simil de la caverna”, es eminentemente topológica y mantenía en tensión divergente el “ver con los ojos” y el contemplar y manifestar (que contempla intelectivamente mientras muestra o hace presente).

<sup>417</sup> Zamora, José María, “Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Heidegger ante la tradición platónica”, p. 82. A la jerarquía henológica le pertenecería, de acuerdo al enjambre “modal” plotiniano, una carácter dinámico, henología y procesión (“arriba a abajo” y “abajo a arriba”). Proclo asumiría ya cada uno de los niveles de esa jerarquía henológica como literalmente “evidentes”.

<sup>418</sup> Multiplicidad se asume ya como número. Y en este sentido el Uno sería hacedor del Número, éste nacido del Uno como la Díada. Si bien la Díada no es numeral, es indefinida, mientras que el Número es forma: el Número procede de la Díada. Y el Uno, en definitiva, sería a-numeral, y suma perfección. Plotino, *Eneadas V-VI*, trad. Quintín Racionero Carmona (Madrid, Gredos Biblioteca Clásica, 1998), *Eneada* V, pp. 29-30.

<sup>419</sup> Plotino, *Eneadas V-VI*, pp. 30-31. El Uno procrea porque es perfecto y, como ya dijimos, procrea emanando al modo de una *radiación circular*.

perfección del Uno, remite a sus efectos y sólo son los efectos de la perfección del Uno percibibles por el alma si hay procreación. El Uno debe procrear si es perfecto, se tiene la obligación de dar lugar a los otros niveles (imperfectos, sólo participantes de la perfección si a su vez procrean) pendientes así en su consecuente contingencia de aquello Uno<sup>420</sup>. Y no, por así decir, al revés.

Si una direccional grieta causal-genética divide el Uno respecto a los diversos niveles de lo múltiple<sup>421</sup>, la modalidad de lo perfecto se ocluye en el ascenso del alma hacia el océano deslumbrante de las *hipóstasis superiores*, vía henológica “de abajo a arriba”. La unicidad-simplicidad se contrapone a la multiplicidad. La procreación genética del Uno se superpone a la perfección modal y puede llegar así Plotino —como consecuente de un antecedente que ya contenía al consecuente, no siendo posible la contraria— a que el Uno, al cabo, su interpretación del Bien del “mito de la caverna” de *La República*, está “más allá del ser” en el sentido de que es in-finito señal desbordante de que su *Potencia* es producentemente infinita, no puede dejar de dar lugar a los diversos grados intermedios. Pero precisamente por no estar en lugar alguno. Se asume una categorización dicotómica del movimiento/reposo como extraña al Uno y correspondientemente una comprensión del lugar y su límite por la que él ni se mueve ni está en reposo (en cuanto no tiene lugar donde estar). Explícitamente dice Heidegger en el Curso *Platon: Sophistes* en torno a la *κοινωνία* de ὄν, στάσις y κίνησις que:

“¿Cómo puede ser algo que ni descansa ni está en movimiento y no obstante es? Esta pregunta es para Platón y para los griegos una muy grave cuestión si se tiene presente que lo ente —como hasta entonces— es necesariamente igual, bien a lo que se mueve bien a lo que está en reposo. Pero ahora ha de haber algo que yazca más allá de ambos y que sin embargo sea y, ciertamente, no sólo sea, sino que constituya propiamente al ser. El lugar de este cuestionamiento, como se expone en el “Sofista”, se tornó más tarde para los *neoplatónicos* en *locus classicus*. Desde aquí ellos obtienen la *Idea de ἐπέκεινα*, de aquello que yace más allá de todo ente concreto: la idea del  $\tau$ , del

<sup>420</sup> A resultas de ello todas las cosas, perfectas en su procedencia del Uno, una vez convertidas y remontando hacia el Uno, han de procrear por ser perfectas. La perfección también se divide, hay grados de ella. Por otro lado, el uno, la unidad puede ser procreada, generada pero ello la torna accidental, la mezcla con los compuestos. Ha de ser la unidad unidad-en-sí para ser Unidad-con-otro [*Eneada V-VI*, pp. 382-384].

<sup>421</sup> A resultas de lo cual Plotino, inmerso en un registro categorial eminentemente regido por el principio an-hipotético, afirma que del Uno, “más allá del ser”, no hay “de dónde” pues ni viene ni se va ni está en parte alguna. Sino que cada uno de los grados intermedios hasta el Uno subsisten o están en el siguiente hasta llegar al Primero que, como Principio, los abarca sin disgregarse en ellos; los contiene sin ser contenido: así es verdad que esté en lugar alguno y es falso que esté en lugar alguno. Está en todas partes subsistiendo en sí mismo, *Enéada V*, 5, pp. 111 y ss.

ἔν, del ὄν. Los comentarios neoplatónicos, ante todo al “Parménides”, están ahora orientados en este “El Sofista”. <sup>422</sup>

Eso que “hasta entonces” los griegos habían entendido por *Seiendes* no contemplaba algo aparte del movimiento y el reposo. Pero todavía en Platón la contraposición entre ambos se da como pregunta, cuestionamiento, problemática<sup>423</sup>. Una vez la problemática torna el lugar de su cuestionamiento (*Fragestellung*) hacia el “más allá” del *ἐπέκεινα* en la interpretación “(neo-)platónica” se olvida el sentido imperante en el diálogo de la determinación del *τι*, del *ἔν* y del *ὄν*.

Si el “(neo)platonismo” se basa en el no-lugar del Uno-Bien en cuanto *ἐπέκεινα* (su *locus classicus*, dice Heidegger) ello pende del carácter infinito del Uno, cuya in-finitud, en Plotino, dice que no está delimitado con cosa alguna, que no es cosa por carecer de forma o figura, simple trascendencia (lógico-atributiva) a todas las cosas<sup>424</sup>. En ausencia de alternativas cualificadas en los lenguajes, absolutamente inefable (*ἄρρητον*)<sup>425</sup>.

La presencia del Uno resulta así afectada: su presencia es henológicamente *omnipresente* —como Potencia activa o Principio— y simultáneamente habría de ser *omniausente* —en cuanto Uno-Bien inefable—; por ello el uno es uno en tanto uno, absoluta unicidad<sup>426</sup>.

<sup>422</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 19, pp. 495-496. Traducción nuestra. El texto italiano dice: “come può essere qualcosa che non è né inquiete né in moto e che tuttavia è? Questa domanda è per Platone, per i Greci, di grande peso, se si tiene presente che l’ente —ieri come oggi— è necessariamente o in movimento o in quiete. Adesso, tuttavia, deve darsi qualcosa che giace al di là di entrambi e che tuttavia è, e anzi non solo è, mas costituisce propriamente l’essere. Questa problematica, quale emerge qui nel *Sofista*, è diventa in seguito un *locus classicus* per i *neoplatonici*. È da qui che essi hanno tratto l’idea dell’*ἐπέκεινα*, di ciò che sta al di là di ogni ente concreto: L’idea del *τί*, dello *ἔν*, dell’*ὄν*. I comenti neoplatonici, soprattutto quelli al *Parmenides*, sono appunto orientati a questo passo del *Sofista*”, Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, p. 507.

<sup>423</sup> Mostraremos cómo el completo estudio de Heidegger en torno a la *κοινωνία* muestra como absurdo esta dicotomía categorial en el diálogo.

<sup>424</sup> Plotino, *Eneada VI*, 7, p. 469. A esta trascendencia parecería llegarse a pesar o, más bien, a causa de que este Uno no se pretenda como un Todo que contuviera todas las cosas.

<sup>425</sup> Inefabilidad del Uno especialmente significativa para el “neoplatonismo” y Plotino en sus lecturas del Parménides de Platon, como indica María Jesús Hermoso en su trabajo “*El Parménides de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?*” [*Λόγος. Anales del Seminario de Metafísica* Vol. 49 (2016): 71-90]. La profesora Hermoso señala que en Plotino es capital la inefabilidad del Uno dicha por la primera hipótesis del *Parménides* (142a) para su propia comprensión del *Uno* donde además convergería su peculiar interpretación del *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* de *La República*. La componente causal que mentábamos arriba se podría señalar así: aquello que está “más allá del ser”, el Uno o Principio inefable, daría lo que no tiene (lo negado a él es aquello que él dona). En este sentido, el Uno, sería solamente donación y nada más, incluso su componente causal referiría a sus “efectos” y no a él mismo. Ahora bien, querer sugerir en ello que el Uno puede tener algo que ver con el paso atrás del pensar del ser que se arriesga a pensar el acontecer des-apropiador del ser mismo y su complejo carácter irreductiblemente retráctil, reserva, retención, es confundir sin más el horizonte histórico-comprensivo de Plotino con el propio de Heidegger, es decir, no haber atendido especialmente al Heidegger maduro. El carácter retráctil del ser, con la voz del pudor que atraviesa al pensar del ser, no se juega en el campo de su decibilidad o no, en si el ser es o no es decible.

<sup>426</sup> Zamora, “Heidegger ante la tradición platónica”, p. 81.

Heidegger percibe que en estos planteamientos Plotino piensa el ser en una región no-sensible o supra-sensible<sup>427</sup> en el sentido del “platonismo” sobre la que todavía Nietzsche practicará su “inversión del platonismo” lo cual es muy diverso a decir que al modo de Platón. En el Seminario en torno al *Parménides* de Platón<sup>428</sup> —reunido en el volumen 83 de la *Gesamtausgabe*, “Seminarios sobre Platón-Aristóteles-Agustín”— de nuevo apunta a la *μέθεξις* y *κοινωνία* como asuntos a atender solamente en el contexto del acontecer del diálogo, por tanto no como formaciones reales (*wirkliche Gestalt*), mucho menos dialécticamente, sino según los pre-supuestos (*ὑπό-θεσις*) propios del diálogo, que el diálogo funda en su marcha, esto es, en los modos en que en su perspectiva verdad, filosofía y ser se dicen. Esa perspectiva, vale decir de Grecia en general, para la cual la unidad como tal es en sí pluralidad y al revés<sup>429</sup> pero no transitivamente *de modo idéntico* en cambio la contraria sería cierta. Pues el ser se encuentra quebrado (*gebrochen*<sup>430</sup>), él es quebradura (*Bruch*), originariamente pluralidad y unidad (*Einheit* y *Vielheit*) sin identidad posible<sup>431</sup>: *pluralidad originaria de estatutos ontológicos*, que Heidegger problematiza henológicamente y modalmente de modos diversos —a ello apunta la perspectiva del *λέγειν* aún en la esfera de *Sein und Zeit*—, señal de la profundidad y amplitud de la *pluralidad originaria*.

Pero todavía más extraña es la comprensión del Uno de Plotino respecto a los diversos modos de decirse el Uno que pone en juego poemático el Poema de Parménides de Elea. El Uno, Principio o Bien de Plotino, por *inefable* estrictamente *no es* y de él pende (aún como dejar ser<sup>432</sup>) todo aquello que de un modo un otro *es*. En el Poema de Parménides aquello “que es” dice precisamente el camino “que sigue la verdad”, a una *ἀλήθεια* (con el fr. II) que desocultando en la Comarca del Poema resguarda al *ἔόν* y permite mostrar la diferencial riqueza de los caminos a pensar (que son), la pluralidad irreductible de sus estatutos ontológicos. El mismo Poema ofrece a pensar la pluralidad de sentidos del uno a través de las señales del ser mismo, que el ser mismo ofrece de sí mismo, los *σήματα*, que leemos en el fr. VIII. Con detalle lo estudiaremos en el *Segundo Apartado* de esta tesis.

---

<sup>427</sup> Heidegger, Martin, “Moirá”, *Conferencias y Artículos*, p. 176.

<sup>428</sup> Al cual, hasta donde sabemos, Heidegger dedica en sus lecciones y Cursos únicamente comentarios tangenciales.

<sup>429</sup> Dice Heidegger: “Daß Einheit als solche in sich Vielheit ist und umgekehrt, d. h. daß das Wassein überhaupt als solches, d. h. das Sein, gebrochen, Bruch ist (nur weil »Bruch«, deshalb Widerspruch, vgl. Seinsfrage, Zerklüftung, 1°), das ist für Sokrates nicht unmöglich und abzuweisen, sondern teras; und Gegenstand eines tahumaxein. Das der Frage eigentlich Würdige ist daher das »Sein« als solches.”, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, GA, Band 83, editado por Mark Michalski, 2012 p. 26.

<sup>430</sup> GA, Band 83, p. 35.

<sup>431</sup> GA, Band 83, p. 26.

<sup>432</sup> En el sentido que defiende María Jesús Hermoso en el trabajo arriba citado.

Heidegger menta las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* como el primer escrito filosófico (donde el pensamiento, en coordenadas hegelianas<sup>433</sup>, pensamiento de la “negación”<sup>434</sup>) se enhebra y explicita la cuestión de la unidad y pluralidad como eje vehicular de su pensamiento<sup>435</sup>. El olvido de la *modalidad* se mostraría en el pensamiento de Hegel quien hace de tal olvido la misma substancia en devenir del pensamiento. En las *Vorlesungen* Hegel muestra su comprensión de la henología de Platón con el siguiente fragmento del diálogo *Parménides* (perteneciente a 129c) donde Sócrates dice:

“Si alguien viene y me demuestra que yo soy uno y, al mismo tiempo, muchos, no me causará asombro alguno. En efecto, al señalar en mí lo múltiple, apuntando a mi lado derecho y al izquierdo, a la parte superior y a la parte inferior de mí, a la parte de adelante y a la de atrás, etc., demostrará lo que hay en mí de múltiple; y, al mismo tiempo, podrá poner de relieve en mí la unidad, puesto que yo soy uno de nosotros siete. Lo mismo ocurre con la piedra y la madera, etc”<sup>436</sup>

Heidegger opera en el Curso *Platon: Sophistes* de dos modos ante la interpretación de las *Vorlesungen* de este fragmento que, en voz de Hegel, mostraría perfectamente cómo “es el movimiento de estos pensamientos el que hace que se truequen en lo contrario de sí mismos, revelando así que sólo en su unidad reside lo verdaderamente legítimo”<sup>437</sup>. En primer lugar mantendría en tensión irreductible la unidad y la pluralidad, por así decir, afirmando que la legitimidad, lo más legítimo y digno de pensar y mantener son uno y otro, lo cual implica, de hecho,

<sup>433</sup> Gadamer nos dice en «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos» en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. de M. Garrido (Madrid: Cátedra, col. Teorema, 1988) que en efecto Hegel, oponiéndose a las consignas propias de su época, puso en el centro del pensamiento (en sus *Lecciones*) los “διάλογος propiamente especulativos” (El Sofista, el Parménides y el Filebo). Considera Gadamer que así la dialéctica antigua se habría ido incorporando al pensamiento moderno. Cuestión que desde luego Heidegger, decimos nosotros, habría tenido en cuenta y pretendería problematizar en *Platon: Sophistes* (la diferencia entre dialéctica platónica y dialéctica hegeliana en torno a su carácter de negatividad). Especialmente en torno a la interpretación de *El Sofista* de Hegel (ante todo en 259b), Gadamer nos informa que habría creído que Platón defendió la posibilidad y la necesidad de que se realice la plena identidad de las instancias contradictorias: Platón enseñaría que lo idéntico debe ser reconocido, en uno y el mismo respecto, como lo diferente. Como vamos a ir notando, Heidegger diferencia ya en el '24 “lo idéntico” de “lo mismo” y estudia con atención, desde la introducción en el diálogo de “los amigos de las formas”, cómo Platón exige a cada uno de los “géneros mayores” un pluralidad de perspectivas cabe lo mismo y lo otro: ser lo mismo consigo mismo y un otro para el otro, de hecho, como clave de la posibilidad de distinción ante la tergiversación sofista.

<sup>434</sup> En torno a la cuestión de la negación Heidegger cita a Lewinsohn, Willi, *Gegensatz und Verneinung. Studien zu Plato und Aristoteles* (Berlín: Druck von E. Ebering, 1910).

<sup>435</sup> Interpretamos que este sentido del diálogo ya se deja incardinar en la perspectiva de la meditación histórica del ser que piensa a Platón como el cambio de la determinación de la esencia de la verdad, pero en el sentido del gozne del cambio, en un peculiar lugar de bisagra - en el sentido de *De la esencia de la verdad* y *La doctrina platónica de la verdad* - que comentamos en *Comentarios iniciales* y que expondremos en este apartado como una posición decidida a favor del cambio, la alteración, la transformación, el cambio “epocal”, que pasando por la resignificación de las categorías modales-henológicas, afectará a la comprensión de Aristóteles-Platón, juntos, y a la comprensión de la necesidad de la actividad-movimiento (Bewegung), en la interpretación de δύναμις y ἐνέργεια.

<sup>436</sup> Tomamos la traducción de Wenceslao Roces presente en Hegel, W.-G., *Lecciones sobre la historia de la filosofía, II*, (Fondo de Cultura económica, Ciudad de México, 1995) p. 185.

<sup>437</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, p. 185.

que la pluralidad haya de ser originaria —y la unidad cuestionamiento— pues es ella y no la unidad aquello que se dice dos veces, en dos sentidos diversos (al menos como multiplicidad numeral y pluralidad ontológica). Ello se expresa, como ya mentamos arriba, en el cuidado de Heidegger en no afirmar la transitividad de ida y vuelta entre lo uno y lo otro, ni al principio ni al final de sus exégesis. Hacerlo supondría la identidad de lo uno y lo múltiple y, al cabo, que únicamente hubiese uno, la unidad (quedando reducida la multiplicidad a ello). La otra crítica implícita de Heidegger, muy en relación con esta primera, tiene que ver con la cuidada exégesis del carácter unitario del lugar griego como *τόπος*. Al hablar de la *Física* de Aristóteles podríamos notar la explicación-palimpsesto del fragmento platónico citado más arriba pues el carácter unitario del *τόπος*, aquello que marca su cualificación e irreductibilidad en cuanto constituye a lo ente-cosa que allí habita, viene por las *direccionalidades* (*διαστήματα*) —originariamente plurales— que le atraviesan<sup>438</sup>.

Pero precisamente todavía en el Curso *Platon: Sophistes*, podemos leer un sentido de “participación”, la *κινήσεως μετασχόντα*<sup>439</sup>, en el que co-suena ya la *κοινωνία* de los “géneros mayores”. Aquella *participación del movimiento*<sup>440</sup>, a propósito de la *τέχνη* de la purificación (una de las diversas técnicas que el desencadenamiento diairético de este diálogo vierte) de cuerpo y alma, se aleja —en la interpretación de Heidegger— de cualquier resto dicotómico en la “participación” entre cuerpo y alma. Heidegger asume que, aún siendo diversas, no es problema griego una “separación” que sostuviera a ambas como instancias subsistentes de por sí que posteriormente se relacionasen mediante la “lógica” (en la medida en que toda dicotomía es “lógica”). El problema es la misma pluralidad/unidad de una y otra de las diversas instancias.

Otro asunto es, en su versión de la *Metafísica*, el problema de la *μέθεξις* en la perspectiva de la cuestión aristotélica del *χωρισμός platónico*. De ello simplemente Heidegger no se ocupa. Un motivo: su modo de leer a Grecia tiene que ver más en la esfera de *Sein und Zeit* con el diálogo de Platón. Un efecto que acabamos de mentar: Heidegger se deslinda así de una larga tradición que vendría desde el “neoplatonismo” hasta Nietzsche —como hemos indicado con Hegel como hito cumbre—, quien simplemente recogería en *La Filosofía en la Época trágica de los griegos* la “separación” ya irreconciliablemente dicotómica entre mundo sensible/mundo suprasensible-inteligible asentado por el “(neo-)platonismo” y las tradiciones judeo-cristianas (es decir, judeo-platónico-cristiana).

El UNO, bajo el amparo de la forma más expresiva de la “metafísica”, la “lógica” y su vástago más popular, la “gramática”, marcarían el eje vehicular de una Historia a alterar. Pero del eje, de la

<sup>438</sup> En este mismo Apartado lo estudiaremos con detalle.

<sup>439</sup> GA, Band 19, p. 366.

<sup>440</sup> Considerado por Heidegger como “*was in sich trägt κίνησις*”. Das will besagen: eine seelische Verhaltung, die in sich selbst den Charakter hat des Von-zu, die in ihrem Sein als solchem unterwegs ist zu etwas; das besagt dieses κινήσεως μετασχόν, Ibid. ; que traduce la edición italiana de *Platon: Sophistes* como “*che reca in sé κίνησις*”. Ovvero: una disposizione psichica che ha in sé il carattere el da-verso, la quale è quindi, nel suo essere, in cammino verso qualcosa; é questo il significato del κινήσεως μετασχόν”. Heidegger, *Il "Sofista" di Platone*, p. 386.

superficie de inscripción, Heidegger no dice nada o dice de diversos modos. Nada de la cuestión del *χωρισμός* en su versión de la *Metafísica*, más profundo y abismal que el olvido del ser en el que incurrirían las interpretaciones “(neo-)platónicas” de las que Heidegger intenta en la esfera de *Sein und Zeit* huir a toda costa, desde la perspectiva hermenéutica de la *Destruktion*, cuando de Grecia se trata. Ahí sin ambages nos esperaría la noción de *μέθεξις* como una noción heredada de la *Tradition* cuyo calibre destruir-deconstruir o filtrar ya muy de entrada en la tarea hermenéutica. Pero la distancia de Heidegger respecto a aquellas interpretaciones no es neutra, no podría así nunca llegar a ser interpretación el pensar de Heidegger. El corte que ejerce la destrucción-deconstrucción-filtraje del problema del *χωρισμός* “platónico” rinde perfecto homenaje a la praxis hermenéutica de atender a lo no-dicho y lo no-pensado dentro de lo dicho y lo pensado, pero atender a ello, a su acontecer como interpretación comprensiva, irreductiblemente como no-dicho y no-pensado. Por ello algo, algunas cosas, también comenta Heidegger en torno al *χωρισμός* en el horizonte de su lectura del diálogo. Todavía explícitamente menciona el *χωρισμός* que se encuentra en la doctrina de las ideas, aludiendo implícitamente al *τόπος: ουρανός* de *La República*<sup>441</sup>; si bien incardina Heidegger el *χωρισμός* en la problematización de lo matemático en Grecia con Aristóteles (*Física-II, 2, 193b31* (y ss.) y *Met.-XIV, 5*) y apunta la negativa consideración que Aristóteles da del *χωρίζειν* matemático<sup>442</sup>.

Las matemáticas griegas, las diversas ramas de lo matemático, emergen procediendo como abstracción del *φυσικά ὄντα*<sup>443</sup>. En este sentido las entidades matemáticas son por su procedencia abstracciones, *Herausgenommenes*, del “ente físico”. Así interpreta Heidegger la afirmación aristotélica de que lo matemático *χωρίζει*, se separa del “ente físico”. A su vez, el verbo *χωρίζειν*, separar, se conecta con *χώρα*, *Platz* (sitio, lugar o plaza), el cual pertenece en el horizonte histórico-comprensivo griego a la cosa misma, al *Seiende selbst*, con la peculiaridad de que la operatividad abstractiva de lo matemático en efecto ex-trae, tracciona. Lo matemático opera así tirando, retirando y dejando atrás (con *wegbringen*), por su procedencia abstractiva, no a la cosa del lugar, sino a algunos rasgos cualitativos del lugar (a los *διαστήματα*). En cierto sentido entendemos todavía así la abstracción, como extracción que descualifica, y así en cierta medida reduce, tal o cual conjunto de rasgos cualitativos de una cosa.

Heidegger liga ello con los comentarios de *Met. XIV, 5* que subrayan que lo matemático no es en el lugar, *οὐκ ἐν τόπω* —dicho pues con *τόπος* y no *χώρα*— en la medida en que a *τόπος* pertenece un *σώμα φυσικόν*, aquello a lo que pertenece a su vez límite, *πέρας*. El matemático, abstrayendo, estudia por ejemplo la figura-sólido (*στερεόν*) o la línea (*γραμμή*) pero no en la medida del límite-individuación del cuerpo físico (*ἀλλ' οὐχ ἢ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον: II, 2, 139b2*), es decir, su

<sup>441</sup> GA, Band 19, p. 101.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> Dice Heidegger: “Die μαθηματικά sind ein Herausgenommenes aus den φυσικά ὄντα, aus dem, was sich zunächst zeigt”, GA, Band 19, p. 100. Cita Heidegger en torno al carácter de los *entes físicos* los libros XI y XII de *Metafísica* así como *De Caelo*.



perspectiva no se atiene al lugar, *Ort*, τόπος<sup>444</sup>. Esta misma perspectiva del *χωρίζειν* de la matemática es la que permite explicar el carácter inmóvil de las entidades de las que se ocupa el matemático. Si los φυσικά οντα son caracterizados a través de la κίνησις y así son móviles, κινούμενα, la abstracción matemática deja atrás aquello que es caracterizado por el *Bewegung*, pues la κίνησις misma, asume Heidegger como “de entrada” y “en general”, es caracterizada respecto al lugar (κίνησις κατά τόπον), como desplazamiento o cambio de lugar, *Ortswechsel-Ortsbewegung* (y no como movimiento de la atribución-lógico predicativa)<sup>445</sup>.

Ahora bien, asume Heidegger que el matemático al operar y abstraer de tal o cual “ente físico” no divide ni introduce diferencia o alteración del “tema” del que se ocupa, por ello ese mismo “tema” no cae en el riesgo de mostrarse como otro a aquello que es. Impera por tanto en el *χωρισμός* matemático el *Orden*. Y, por otro lado, Heidegger no puede obstar la llamada de Aristóteles —ya en b35 y ss.— a que aquellos que tratan de ideas son aquellos *χωρίζοντες*, aquellos que tratan de separaciones o los que separaran —participio de *χωρίζειν* que Heidegger traduce como “sie nehmen heraus”<sup>446</sup>—. La actividad propia de los *χωρίζοντες* es un *verfahren*, un proceder y operar en el sentido característico del propio proceder del diálogo de Platón, esto es, un descubrir —tautológicamente en virtud del carácter ontológico del decir y del carácter siempre lingüístico del ser en la perspectiva *κατὰ λόγον* del diálogo— en el *λόγος* (*aufdecken im λόγος*). Sólo que ellos también *λανθάνουσι*<sup>447</sup> en un doble sentido, son aquellos que olvidan en sus operaciones pero a la vez son en ellos reflexivamente olvidados, se olvidan a sí mismos<sup>448</sup>.

Heidegger ya insiste en el carácter marcadamente intransitivo del verbo *λανθάνω* tal y como leerá con Píndaro y Homero casi veinte años después en el Curso *Parménides* a propósito de una de las contraesencias de la verdad como *ἀ-λήθεια*, precisamente la *λήθη*. Ahora bien, en el Curso *Platon: Sophistes* la demarcación de la acción del verbo *λανθάνω* se orienta a subrayar el carácter no transparente (*durchsichtig*) u (no) obvio de la no-transitividad del verbo: en este sentido, si no sólo

---

<sup>444</sup> GA, Band 19, p. 119.

<sup>445</sup> En torno a un movimiento que no suponga cambio de lugar o desplazamiento Heidegger piensa en el habitual movimiento y revolución de los astros —que estudiaremos como *movimientos eternos*, que no se agotan en su movimiento pues el móvil siempre se encuentran a la misma distancia de su *τέλος*, de modo que su lugar, el de los *Celestes*, es estrictamente eterno—.

<sup>446</sup> GA, Band 19, p. 102.

<sup>447</sup> Del verbo *λανθάνω*, tanto tercera persona del plural de indicativo, como participio plural presente en dativo, tanto ellos “olvidan” como son aquellos a los que se ha olvidado.

<sup>448</sup> Dice Heidegger: “Bei diesem *χωρισμός* ist also alles in Ordnung. *λανθάνουσι* δέ τούτο ποιούντες καί οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες (b35 sqq). Diejenigen, die die Ideen ansprechen, sie im *λόγος* aufdecken, *verfahren* auch so: *χωρίζοντες*, »sie nehmen heraus«, nur daß sie *λανθάνουσι*, »verdeckt sind«, sofern und wie sie das tun; sie sind sich in i h r em *Verfahren*, dessen Grenzen und Unterschieden, nicht *durchsichtig*, *λανθάνουσι*, »sie bleiben verborgen, indem sie solches tun«, und zwar sich selbst. - Das ist ein eigentümlicher Sprachgebrauch von *λανθάνειν*. Umgekehrt gibt es dann also eine *ἀλήθεια* bezüglich des Daseins selbst. - Diejenigen, die von Ideen sprechen, sind sich selbst nicht klar darüber, welche Möglichkeiten der *χωρισμός* in sich trägt.”, GA, Band 19, p. 102.

olvidan en su proceder sino que se olvidan a sí mismos, se ocultan o permanecen ellos mismos ocultados en sus operaciones, no se olvidan a sí mismos *en el olvido* (que a la vez se olvida a sí mismo), en el sentido de olvidarse a sí en el olvido, olvidarse así de la relación misma con las cosas en sus procedimientos así como de los propios procedimientos —en el sentido en que Heidegger afirma en el Curso del '42-43—, sino que simplemente se pierden en el proceder, no se les hace transparentes las posibilidades que el *χωρισμός* implica en sí, cuestión que, según la *Metafísica* (libro Épsilon), sí podría pensar la *πρωτή φιλοσοφία*.

La marcada ausencia del problema de la *μέθεξις* en Heidegger es plural, pide diversas voces y deja huellas que recordar por lo germinal de sus senderos, caminos de labranza que resguardan el porvenir de lo no-dicho y no-pensado dentro de lo dicho y pensado de la labor hermenéutica de Heidegger. Ello nos exige cuestionarnos todavía cómo Heidegger rehuye, evita o no-dice la noción-cuestión de la *μέθεξις* en los sentidos de qué interlocutores agonísticos y contextos hermenéuticos son aquellos con los que, como no-dichos en lo dicho por Heidegger, se despliegan sus interpretaciones de la *μετοχή-μέθεξις*. Al respecto vamos a estudiar las interlocuciones agonísticas de Heidegger en el Curso *Platon: Sophistes* siguiendo el hilo conductor de nuestra investigación en torno a los *plegamientos* en el (no-)problema de la “participación”.

## BLOQUE B: Interlocuciones hermenéuticas en el Curso *Platon: Sophistes*

### I. Natorp en el Curso *Platon: Sophistes*.

Desde el inicio del volumen del Curso *Platon: Sophistes* Heidegger muestra a *Paul Natorp* como interlocutor en su controversia (*Auseinandersetzung*) hermenéutica con Grecia. Dedicó allí una necrología a *Natorp*, cuya fallecimiento ese mismo año de 1924 impulsa un bello homenaje de Heidegger a su obra<sup>449</sup>. Leemos que:

“ Este libro [*Platos Ideenlehre*] ha determinado decididamente la investigación en torno a Platón de los últimos veinte años. Lo relevante en esta obra es el nivel de la comprensión filosófica que pretende y lleva a cabo en una limitación sin precedentes. Esta “limitación” [*Einseitigkeit*] no es mentada como un defecto [*Tadel*], sino que indica ahora la intensidad de la penetración [*Vordringen*]. (...) Natorp vio la historia de la filosofía griega en correspondencia a su orientación filosófica fundamental, en la perspectiva y los límites de la teoría del conocimiento neokantiana de la Escuela de Marburgo. Correspondientemente se instaló en una aguda [*scharfe*] posición contra Aristóteles, quien sostiene un realismo, así como contra la adopción de Aristóteles en la edad media, la cual sería un dogmatismo. Pero no se trata aquí de algo así como un conocimiento

<sup>449</sup> Natorp habría dejado de impartir clases en Marburgo poco antes de ese curso de Heidegger. Carmen Segura da cuenta de la historia en: Segura, Carmen, “Heidegger 1922: “Indicación de la Situación Hermenéutica””, *Revista de Filosofía*, tercera época, Vol. XII, 1999, 21, pp. 77-112. Así como remite para la historia del manuscrito a: Gadamer, H.-G., “Heideggers “theologische” Jugendschrift”, *Dilthey Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 229-234.

superficial [*unzulängliche*] de Aristóteles. Por el contrario, hay aquí resultados anticipados [*vorweggenommen*], a los cual hoy se regresa [*erst widerkommt*].”<sup>450</sup>

La interlocución de Heidegger con Natorp es muy diversa a la de un homenaje referencial. Sus palabras muestran la profunda estima que Heidegger muestra hacia su labor filosófica<sup>451</sup>. Si, por un lado, Heidegger deja atrás de entrada el suelo neokantiano de la teoría del conocimiento (o teoría de la ciencia) de la *Escuela de Marburgo*<sup>452</sup> como impropio del diálogo de Platón, por otro lado, verá en algunas vías abiertas por Natorp guías transitables en la resignificación del Platón (y en general de Grecia) que su lectura del diálogo pretende<sup>453</sup>, pues considera Heidegger a Natorp como aquel que, de su Escuela, mejor modo estuvo preparado para la *Auseinandersetzung* con el maestro de Heidegger, Husserl, desde una perspectiva que es capaz de introducir el cuestionamiento sobre la “psicología” en la filosofía de Marburgo<sup>454</sup>.

<sup>450</sup> Traducción nuestra de Heidegger, GA, Band 19, p. 2.

<sup>451</sup> Las referencias de Heidegger a Natorp en los Cursos de los años veinte son relativamente abundantes y subrayan la estima que Heidegger tenía a Natorp 1) como uno de los pocos interlocutores críticos dignos de la *visión fenomenológica* de su maestro Husserl; al respecto por ejemplo el mismo frontispicio del Curso *Platon: Sophistes* [GA, Band 9, pp. 2-3], así como el Curso de 1919 [GA, Band 56-57, pp. 99-109]. Stefano Cazzanelli defiende esta relación entre Heidegger y Natorp profundizando en el modo como las críticas de Natorp a Husserl obligaron al maestro de Heidegger a repensar y variar la misma fenomenología. Cazzanelli llega a defender que la comprensión de Heidegger en torno a la vida fáctica —y no tanto su esencial dimensión hermenéutica— que se abre ya en 1919 como *indicación formal*, es decir, plano pre-teórico o pre-descriptivo propio de la vida fáctica es fruto de esta discusión entre Natorp y Husserl [Stefano Cazzanelli, “¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?”, *Heidegger y la historia de la filosofía*, pp. 262-278]. Y, 2) la interpretaciones particulares de Natorp en torno a Platón que podrían ser profundamente resignificadas por Heidegger —y no simplemente dejadas de lado— en torno a dos ejes: su consideración del (no-)problema de la participación en Platón y el carácter hipotético de la *Idea* respecto a la cosa en la “hipótesis del *εἶδος*”. Toca a nuestra tesis este segundo eje en lo que tiene que ver no meramente con la apropiación hermenéutica de la fenomenología husserliana (ya en diálogo con Natorp) sino a la componente —esencial en la resignificación de Natorp— hermenéutica que ya en la esfera de *Sein und Zeit* abriéndose al cuestionamiento de la meditación histórica del ser, aún todavía desde la *Destruktion*, reconoce lo diferencial del mundo histórico-comprensivo griego.

<sup>452</sup> La interlocución de Heidegger con Natorp en la (no-)ocupación con el problema de la participación-separación, situando a éste en afinidad al también marburgués Cohen, eleva la posición de aquel respecto a las múltiples investigaciones que en torno a Platón surgieron a principios del siglo XX en Alemania. Gadamer en «Die neue Platoforschung» (1933) revisa las lecturas platónicas de K. Singer, J. Stenzel, K. Reinhardt, P. Friedländer y W. Jaeger. Heidegger sí estará muy atento a las lecturas de Reinhardt sobre el Poema de Parménides.

<sup>453</sup> Especialmente, como iremos notando, el carácter hipotético del pensamiento de Platón en el (no-)problema de la participación, tal vez a través de una muy extrema retorsión y resignificación de la “hipótesis del *εἶδος*” de Natorp. Heidegger no obstante cruzará el carácter hipotético del pensar en Platón con el peculiar carácter de negatividad del diálogo, por así decir, en discusión con Hegel.

<sup>454</sup> Heidegger, GA, Band, p. 19, pp. 2-3.

Esos lugares de Natorp a los que se regresa o puede regresar Heidegger son indisociables, en la *Destruktion* que lleva a cabo *Platon: Sophistes*, de un ejercicio que deja de entrada apartado tajantemente el hecho de ver en Platón un pre-figurador a cualquier tipo de “idealismo”<sup>455</sup>.

Heidegger no está contra la “filosofía” y sus categorías. Su posición es mucho más refinada y aguda, ensamblándose en una interrogación radical por el suelo griego a favor de su propia donación de sentido. Se trata de preguntarse por el ser del ente en el diálogo. Y al preguntarse por el suelo propiamente griego, y además uno bien delimitado por el diálogo de Platón y concretamente por *El Sofista*, no considera que el hilo conductor de la investigación pueda partir de una concepción dada de la filosofía que ofreciera contenidos “teóricos” (datos) —mucho menos de una “teoría del conocimiento”— sino que ha de ser, siguiendo el diálogo, más bien el descubrimiento del modo peculiar de existencia (el *Dasein*) del sofista el que, al cabo, conduzca a la delimitación del modo de existencia del filósofo. Hablar de “filosofía” en el cumplimiento de la tarea que permite al fin delimitar sus perfiles sería absurdo y, así, comenzar con particiones disciplinares de la “filosofía” (sean estas las sean), en el caso de Natorp, que confrontaran a un Aristóteles “realista”, amigo de la ciencia inmanente concreta, con un Platón si no idealista, sí al menos “pre-idealista”, descubridor del “a priori” kantiano, imposible y absurdo<sup>456</sup>.

Ya a finales del año 1922 Heidegger en el conocido por nosotros como *Natorp's Nachricht*<sup>457</sup> deja clara una muy diferente orientación hermenéutica de su lectura de Grecia, allí, de Aristóteles concretamente. Dice Heidegger con talante crítico en torno a la consideración del estagirita como “realista”:

“ A la hora de determinar el sentido de la “verdad” se acostumbra a apelar a Aristóteles. Según él, la “verdad” es algo que “que aflora en el juicio”; dicho con más precisión, la “adecuación”

<sup>455</sup> Giovane Reale conecta, en la Introducción a la traducción italiana de *Ideenlehre*, este rasgo del Platón de Natorp con el talante “teoretico” e “storiografico” de la obra del alemán, ya en su interpretación lógico-metódica (de Platón) ya en su última versión “neoplatónica” (que presentan las *Ideenlehre*), una y otra, en definitiva, alejadas del cuidado histórico-hermenéutico. Ello le situaría al mismo nivel de Hegel. Introducción a *Dottrina platonica delle Idee*, pp. 12-14. Profundiza Gadamer en este punto en “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles“. Indica cómo la interpretación neokantiana de Platón, en particular la de Paul Natorp, procedió de un modo demasiado provocador contra el texto griego al acercar Platón y Galileo, obviando las diferencias históricas en orden a interpretar la “Idea” en tanto que la “ley natural”. En este sentido, desde la interpretación neokantiana-idealista de Platón, resultaba un absurdo malentendido la crítica aristotélica de Platón. Gadamer, H.-G., “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, p. 129.

<sup>456</sup> Insistimos, a pesar de la consideración muy positiva que muestra Heidegger en torno a Natorp (su contraposición entre Aristóteles y Platón no sería ingenua o trivial, sino que, por así decir, daría que pensar).

<sup>457</sup> Remitimos de nuevo para la historia de la producción del escrito a Carmen Segura en “Heidegger 1922: “Indicación de la Situación Hermenéutica””. En el texto de Carmen Segura se puede encontrar un buen mapa conceptual del Informe Natorp, ampliado en su mismo libro *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger* (Madrid: Trotta, 2002); donde se puede encontrar un amplio abanico bibliográfico sobre el texto de Heidegger.

entre el pensamiento y el objeto. Al mismo tiempo, este concepto de verdad se comprende como fundamento de la teoría del conocimiento llamada “teoría de la copia”. Ahora bien, en Aristóteles no se encuentra la más mínima huella ni de este concepto de verdad como “adecuación”, ni de la concepción corriente de *λόγος* como juicio válido, ni mucho menos de la “teoría de la copia”. Convertir a Aristóteles —en el contexto de una apologética dirigida contra un “idealismo” mal comprendido— en el principal testigo de ese monstruo epistemológico llamado “realismo crítico” significa interpretar de un modo completamente erróneo la situación fenoménica tal y como se presenta en sus fuentes.”<sup>458</sup>

El “monstruo epistemológico” al que se refiere aquí Heidegger nos invita a pensar en cómo Natorp admite, aún con Grecia, en Platón, un plano cognoscitivo como tablero del juego de la investigación, plano entitativamente compuesto por objetos de conocimiento. Sobre esta base ontológico-epistemológica, en buena medida compartida por el “realismo crítico” al que se contrapone, se puede declarar el carácter autóctono y “pre-idealista” de los *procesos noéticos* del pensamiento<sup>459</sup> (en Platón) respecto a los objetos de acuerdo a una serie de “leyes del pensamiento”, los supuestos “a priori”, que serían las “Ideas”<sup>460</sup>.

En *Natorps Nachricht* Heidegger ya asume el carácter finito e irreductible de las otras “épocas” (pasadas) como condición de la interrogación radical del presente. Tal es el modo en que puede el pasado manifestarse, ser-presente, precisamente mediante la apertura del presente, una apertura en la que el presente *se repliega sobre sí mismo*<sup>461</sup> sin abarcar todo. Pero entonces la interpretación, algo muy diverso al manejo de contenidos teóricos o descriptivos, ha de consagrarse a comprender —en términos de “historia de la filosofía”— las *cuestiones dignas de ser pensadas en su simplicidad*. Intentar comprender originariamente, mejor aún, *repetir originariamente* aquello comprendido en la investigación filosófica interpretada, pero precisamente en su situación y, por así

---

<sup>458</sup> Heidegger Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*, trad. de Jesús Adrián Escudero (Madrid: Trotta, 2002), p.62

<sup>459</sup> Como afirma Natorp en la introducción a la primera edición de la obra de 1902, Citamos la traducción italiana de la *Ideenlehre* de Natorp (*Dottrina platonica delle Idee*): “In Platone l’Idealismo è spontaneo, per così dice autoctono. A partire dalla genuina scoperta socratica del concetto, l’Idealismo è emerso ed è cresciuto con una necessità interna cui nessun pensiero filosofico può facilmente sottrarsi” [Reale, p. 5].

<sup>460</sup> Citamos la Introducción de Giovanni Reale a la traducción italiana de la *Ideenlehre* de Natorp, Paul, *Dottrina platonica delle Idee*, p. 20.

<sup>461</sup> Heidegger, *Informe Natorp*, pp. 30-33.

decir, para ella, como *crítica al presentismo*<sup>462</sup> que, en la aproximación hermenéutica de la esfera de *Sein und Zeit*, exige desmontar algunas nociones vehiculares de la *Tradition* mediante aquella *Destruktion* cuya negatividad quiere abrir el presente a una nueva relación de a-propiación con los pasados interpretativos<sup>463</sup>. Heidegger ya sabe bien que las diversas modalidades de pensar-saber-conocer (*σοφία, φρόνησις, νοῦς...*) no se atienen a “objetos” de conocimiento. El “mundo” griego — todavía no pensado como *κόσμος*— no comparece como objeto de adecuación teórica, sino en el *carácter de la significatividad* o en un determinado modo de nombrar discursivo (*λόγος*)<sup>464</sup>. Aquellas acciones que alcanzan *estatuto de epistemicidad*, que tienen que ver con la *ἐπιστήμη*, custodian al *Seiendes* en el *λέγειν*<sup>465</sup>. Mientras el *νοεῖν* muestra la peculiaridad de un inteligir simple que custodia al ente y al *ἀρχή* del ente eterno, que es siempre y necesariamente<sup>466</sup>.

De aquí dista un abismo a la aceptación operativa de alguna suerte de *existencia efectiva y real* como “objeto” del *νοεῖν* todavía incluso según su carácter manifiestamente *ἄνευ λόγον* tal y como propone la “teoría del conocimiento” de la *Escuela de Marburgo* y de Natorp en particular al pretender hacer suya la problemática kantiana (siguiendo la *Crítica de la Razón Pura*) de la legitimación filosófica del conocimiento o entendimiento (*Kennen*) científico (para Kant de la físico-matemática de la mecánica newtoniana).

Pues todavía por el otro lado de la supuesta contraposición (que no hay) con Aristóteles, en Platón —desde la perspectiva de la *Destruktion*— no sería posible asumir ningún plano transcendental en los términos mantenidos por Natorp.

<sup>462</sup> En este sentido la profesora Carmen Segura afirma del autor del *Informe Natorp* que: “... lo que se ha de lograr es una apropiación de esa historia que conduzca a una interpretación auténtica, que lo es exclusivamente para un presente vivo, más aun teniendo en cuenta que la vida fáctica es lo que es siempre sólo como lo propio. Por esa razón afirma Heidegger que el pasado se abre a tenor del poder-abrir de que dispone el presente. Lo relevante no es el pasado en sí, sino la presencia en el presente de ese pasado, ya que ella es la que configura (aunque se veladamente) la situación actual de la interpretación. Y puesto que el pasado se encuentra operativo en el presente, la investigación histórica ha de ser una apropiación auténtica de la historia. Esto es, ha de entender radicalmente lo que para una investigación filosófica y en su situación constituyó una preocupación fundamental, en su situación y para ella. Además apropiación originaria no significa para Heidegger, aceptación *acrítica de lo pasado*.”, Segura, “Heidegger 1922: “Indicación de la Situación Hermenéutica””, pp. 94-95.

<sup>463</sup> En estos sentidos, en las coordenadas del *Informe Natorp*, la aproximación hermenéutica de la *Destruktion* pretendería interpretar lo teoréticamente dado en orden a abrir su campo y horizonte de significados pre-teoréticos, significatividad viva, estrictamente aquella a la que se accede con la *vida fáctica (significatividad pre-mundana)*. En este sentido la *Destruktion* tiene carácter de un “todavía-no”, de un cierto puente entre la significatividad teorética y pre-teorética, ella sondea los prejuicios (*Vor-griff*) que permiten y no permiten el acceso a la vida fáctica (ruptura (re-enlanzante) de la referencia a la cotidianidad en *Sein und Zeit*). Cazanelli, S., “¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?”, *Heidegger y la historia de la filosofía*: pp. 274-277.

<sup>464</sup> Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, p. 37; y Segura, “Heidegger 1922”, p. 105.

<sup>465</sup> O, en términos de la investigación que se propone Heidegger en este texto, el mundo está-ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera cuidamos, se articula en función de las posibles direcciones del cuidado (*Sorge*). Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, p. 35.

<sup>466</sup> Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, p. 67.

Antes de ir introduciendo qué entiende Natorp por *Idea* y su toma de postura en la cuestión de la *κοινωνία*, hemos de subrayar que la divergencia, no clausurada por Kant, entre el plano cognoscitivo y su posible otro<sup>467</sup>, el plano de la *legitimación trascendental* de la ciencia queda suturada en la perspectiva lógico-metódica de Natorp. Si Platón, diría Natorp, parte de esas leyes del pensamiento para construir hipotéticamente lo concreto<sup>468</sup>, las cosas, el carácter hipotético de la construcción, es decir, el mismo ejercicio de puesta en juego de la ley, de la legitimación, se asume con un sentido de “a priori” que en *términos formales* dice que no podemos saber de cosa alguna sin que concibamos *primero de todo* (antes) la *existencia posible* de las cosas<sup>469</sup>. Así visto, la ley, la *Idea*, legitima las cosas con carácter de *universal lógico*, las construye (pre-idealísticamente) y, así, las causa sin atender ni remotamente a los sentidos de la *αἰτία* griega, sólo a la aseveración de la ciega literalidad dicha por Platón en el *Fedón*, esto es, a que la idea es “la causa verdadera” de las cosas. En la reducción del torbellino gnoseológico de Natorp, un ejemplo claro del carácter legal o legislativo que opera en su interpretación de la *Idea* platónica son las leyes de la mecánica newtoniana<sup>470</sup>.

El carácter legal de las *Ideas* como leyes queda así caracterizado por un “deber-ser”, una necesidad cuya exigencia es “normativa” en el sentido de aquel *universal lógico*. De este modo la ley pertenece a la dimensión de lo i-limitado o lo in-condicionado<sup>471</sup> que condiciona o legisla lo condicionado o limitado. Pero si así las ideas son métodos (*Methoden*<sup>472</sup>), posiciones puras del pensamiento frente a los fenómenos sensibles o empíricos, regidos, condicionados, posibles; para el Heidegger de *Platon: Sophistes*, filtrada la “ontología” del marco conceptual natorpiano, no tendrá sentido significar las ideas como métodos<sup>473</sup>, si bien el *método de la investigación*, en el sentido fenomenológico de la

---

<sup>467</sup> En el sentido de la desconocida raíz común de Kant [Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común y Hölderlin y la lógica hegeliana*, los dos en *La balsa de la Medusa*]. El profesor Martínez Marzoa también habla de Kant como el más griego de los “modernos”, pero sin confundir uno y otro de los horizontes. Por su lado Gadamer llega a decir que la tesis natorpiana de que las ideas platónicas son a-priori es una de las tesis más paradójicas de la historia de la filosofía [Gadamer, Maestri...] (cuestión mencionada por Reale en la introducción a la traducción italiana de las *Ideenlehre*, p. 21).

<sup>468</sup> Reale, Giovanni, Introducción a *Dottrina platonica delle Idee*, (Milano: Vita e Pensiero, 1999) p. 24.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>470</sup> Natorp, Paul, *Dottrina platonica delle Idee*, p. 492.

<sup>471</sup> Reale, Giovanni, Introducción a *Dottrina platonica delle Idee*, p. 21.

<sup>472</sup> Natorp, Paul, *Dottrina platonica delle Idee*, p. 273

<sup>473</sup> Por otro lado, para ver la crítica de Gadamer a su maestro, Natorp, recomendamos la tesis de Cristina García Santo, “Los escritos de Gadamer sobre Platón un diagnóstico de Verdad y Método: Diálogo y dialéctica en la experiencia hermenéutica” (Tesis doctoral, UNED de Madrid, 2014)

esfera de *Sein und Zeit*<sup>474</sup>, tendrá un lugar eminente en el Curso, problematizado (como “previo”) respecto a los lugares de la verdad. En el Curso en torno a Anaximandro y Parménides de 1932-33, Heidegger pensará ya más bien que ningún método científico pueda ser anterior a la noción de verdad en Grecia, *ἀλήθεια*<sup>475</sup>.

En Natorp podemos todavía rastrear el significado metódico-científico de la *Idea*, eminentemente teórico<sup>476</sup>, a través de la *Idea del Bien* del libro VI de *La República* entendida como el principio lógico general del cual depende cada posición particular del pensamiento, esto es, cada cosa puesta por el pensamiento<sup>477</sup>. Ley de leyes, límite ideal e insuperable, ideal de un conocimiento total y perfecto que actuaría como acicate de la investigación sin poder ser jamás alcanzado, la *Idea del Bien* hace posible o condiciona cada acto de conocimiento siendo ella misma incondicionada i-limitadamente<sup>478</sup>.

Vamos notando las diferencias radicales a las interpretaciones de Heidegger en torno al “símil” de la caverna. Y sin embargo, a la vez, y esto sí será profundamente resignificado por el Heidegger de *Platon: Sophistes*, la *Idea del Bien* —vale también para las ideas en plural— de Platón no estaría “más allá” en un mundo “suprasensible” dado; no se articulan como cosas dadas, como cosas ordinarias pero situadas en alguna suerte de “más allá” impensable sino que su carácter extraordinario sub-

---

<sup>474</sup> Dice Heidegger en el Curso sobre *El Sofista* (GA, Band 19): “Der Ausdruck Phänomenologie ist am ehesten geeignet, klar zu machen, um was es sich hier handelt. Phänomenologie besagt: φαινόμενον - das, was sich zeigt, λέγειν - ansprechen. So bestimmt, könnte aber die Phänomenologie mit jeder beliebigen Wissenschaft identifiziert werden. Auch die Botanik beschreibt ja das, was sich zeigt. Die phänomenologische Betrachtungsweise ist durch die bestimmte Hinsicht ausgezeichnet, in die sie das, was sich zeigt, stellt und in der sie es verfolgt. Die primäre Hinsicht ist die Frage nach dem Sein dieses Seienden. Wir bezeichnen künftig das, was sich zeigt, als Phänomen. Dieser Ausdruck darf nicht zusammengeworfen werden mit dem, was die Ausdrücke Schein und Erscheinung besagen. Phänomen bezeichnet das Seiende, so wie es sich zeigt, in den verschiedenen Möglichkeiten seines Erschlossenwerdens. Diese Betrachtungsart, die im Grunde eine selbstverständliche ist, ist keine Technik, sondern in jeder ursprünglich philosophierenden Arbeit lebendig. So können wir sie gerade an der einfachen und ursprünglichen Betrachtung der Griechen lernen. In der Gegenwart hat sich die phänomenologische Betrachtungsart zum ersten Male in Husserls »Logische Untersuchungen« durchgesetzt.”, GA, Band 19, p. 9. Heidegger resume en pocas líneas los hitos fundamentales de la Introducción a *Sein und Zeit*. Quedémonos con que no puede resultar obvio que el método sea previo a la verdad, una mera técnica. Heidegger inicia *die Frage nach dem Sein dieses Seienden*, el *primäre Hinsicht* de la investigación sobre el diálogo, con una fenomenología del *Dasein* griego a través de la pregunta por los diversos sentidos del *ἀληθευειν* [Ibíd., p. 60 y ss.].

<sup>475</sup> En el sentido explicitado por Gadamer en *Verdad y Método* por el que (ontológicamente) la verdad es siempre previa al método de las Ciencias.

<sup>476</sup> Mientras que en Heidegger, la idea, como el *εἰδός*, tendría carácter, en sus términos, a-temático o pre-teórico y ello, todavía, en el horizonte histórico-comprensivo griego. Lo vamos a desarrollar a continuación.

<sup>477</sup> Reale, G., *Introducción a la traducción italiana de Ideenlehre*, p. 20.

<sup>478</sup> Al estilo de las “ideas de la razón” de Kant en lo que Gadamer considera una “determinación progresiva al objeto” donde “la “cosa en sí” no es más que la “tarea infinita” “. Gadamer, H.G., *La idea del Bien en Platón y Aristóteles*, p. 141.



tiende, reside no en lo “suprasensible” si no en lo “infra” o “sub” sensible<sup>479</sup>. Ante la evidente *aporía* de las *Ideas* como leyes del pensar, quizá la más grave, cómo ellas siendo ley, legislando lo legislado, pueden ser a-legisladas, cómo ellas, siendo condición de lo condicionado, condicionantes, pueden ser in-condicionadas, Heidegger da un paso atrás. De hecho la partición dicotómica entre lo condicionado o legislado y lo in-condicionado o a-legislado en la cual descansa la supuesta *aporía* que torna en imposible lo condicionante o legislante es el tópico planteamiento que Heidegger deja de lado en el Curso sobre *El Sofista*. Más bien su posible tercera vía pasaría por resignificar, nunca dialécticamente, los cabos de la *aporía*: cabe pensar la *Idea* que pone en juego el diálogo de Platón como legislante o condicionante incluso si ella resulta *a-legislada* o *in-condicionada* no porque fuese accidental, incidental o fuera de la Ley (cuestión simplemente absurda) sino en cuanto la *Idea* tiene carácter *hipotético* —*Menon 86e 1-87b 4* y *Fedón 100a 1-b9*—, es decir, una vez filtrada la noción de “hipótesis” imperante en la “hipótesis del εἶδος” de Natorp<sup>480</sup> (de la cual pende su explicación del “χωρισμός” explicada en términos cognoscitivos) a través de la problematización de la ὑπό-θεσις griega en sus sentidos eminentemente topológicos y no sin embargo causales-condicionales, la *Idea* tiene carácter a-temático o pre-teórico.

Ya mentamos que Natorp dota a la oposición entre los fenómenos, “lo empírico”, y lo “a priori”, un estatuto “cognoscitivo” y no “ontológico”. Además el conocimiento de la cosa —en el Platón “pre-idealista” de Natorp— determinada por el pensamiento, es marcadamente *genético-teorético*. Las ideas, determinando la cosa, marcan a la vez, al estilo de los “ideales de la razón” kantianos, un conocimiento de la cosa de por sí i-limitada, nunca completado, pero susceptible de un progresiva delimitación ilimitada<sup>481</sup>, digamos, asintóticamente teórica. En este sentido Natorp asume que

<sup>479</sup> Dice Natorp: “il significato metodico dell’Idea andò perduto. (...) i concetti più puri vengono acquisti - lo stesso Platone non l’ha mai negato -, e precisamente non dall’esperienza, ma nell’esperienza. Ora, per chi l’esperienza ha cessato di essere un problema, per chi dunque l’Idea stessa non poteva sviluppare anche verso i problemi dell’esperienza come scienza, per costui il cosmo ideale non poteva non irrigidirsi in una specie di altro *mondo di cose date*, in un mero contraltare del modo delle cose dell’esperienza ordinaria, ascientifica (...): un altro mondo, tutto sommato, nient’affatto superiore, ma inferiore a quello comune, solo di una sensibilità sbiadita: non sovrasensibile, ma sottosensibile”, Natorp, p. 274-275. Además de la referencia al “mundo de la ideas” como mundo *sottosensibile* de acuerdo a su significado metódico, queremos subrayar el gesto típicamente a-hermenéutico de quien admite como argumento afirmativo de sus tesis que el interpretando por defecto no diga nada en contra de las mismas, mera proyección por tanto en los textos de sus categorías y nociones.

<sup>480</sup> Natorp, Paul, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig, 1903), Darmstadt, 1975, pp. 154-163 [referencia citada por F. Fronterotta, en M. Nancy (ed.), *Platon. L’amour du savoir*, (París: Presses Universitaires de France, 2001), p. 159].

<sup>481</sup> Natorp, traducción Italiana de *Ideenlehre*, pp. 467-468.

Aristóteles en su *recusación al infinito* no entendió a Platón<sup>482</sup>. Si bien basa sus explicaciones, y Heidegger huirá de ellas, en un Aristóteles psicologizado que piensa la cosa conocida o los singulares como dados, como objeto “real” y, el devenir, visto por Natorp como “proceso”, como “realización de una posibilidad”<sup>483</sup> para ese agente (psicológico)<sup>484</sup>. Al cabo, mientras el “χωρισμός” sería exclusivamente una metáfora para explicar una distinción cognoscitiva entre sensación y ley-concepto y nunca un postulado “ontológico” que sostuviera dos mundos subsistentes por sí mismos<sup>485</sup>, la *μέθεξις*, por un lado, expresaría —siguiendo el Fedón— una explicación del juicio “X es B” en el sentido de la subsunción del caso singular bajo la ley universal<sup>486</sup> y, por otro lado, en los diálogos maduros —especialmente *Filebo*, *Parmenides* y *El Sofista* que se preguntan por el problema de la multiplicidad de las ideas mismas y no por la multiplicidad de fenómenos e ideas— no sería la *μέθεξις* un problema en Platón. Así, aún desde muy diversas orientaciones coinciden Natorp y Heidegger en que la *κοινωνία* de los *géneros mayores* —como vimos el modo en que aparecería explícitamente la “participación” en el Curso de Heidegger— no es fin, núcleo o problema en Platón<sup>487</sup>, justamente por el carácter de aquello últimos diálogos .

Hemos de subrayar la afinidad de la orientación de Natorp en torno a Platón y a Aristóteles con el tratamiento de Hegel en torno a uno y otro<sup>488</sup>, pues de diversos modos Heidegger aísla y diferencia en el Curso *Platon: Sophistes* la negatividad inherente y esencial al diálogo de la negación

---

<sup>482</sup> Ibíd. 472. Por ejemplo, habla así Natorp de la única crítica consistente que podría Aristóteles haber hecho a Platón: “La legge ha luogo quando ciò che essa enuncia in generale (cioè in tutti i casi) come uno e identico ha luogo sempre e ovunque siano date le condizioni indicate nella legge. La legge non è nello spazio né nel tempo, non è una cosa né una qualità né un accadere né un permanere nell’esistenza, ecc. L’Essere o l’aver-luogo [Stattfinden] significa però in entrambi i casi: validità di una proposizione; nel caso della legge, validità di una proposizione fondamentale universale; nel caso singolo, validità di una proposizione esistenziale singolare. Qui l’unica fondata critica a Platone potrebbe essere quella di non aver determinato in modo sufficiente le particolari condizioni di validità di una proposizione esistenziale.”, p. 513.

<sup>483</sup> Ibíd. 477.

<sup>484</sup> Natorp asume que la forma es la más alta expresión de la substancia y el modo como Aristóteles pretende sustituir la idea de Platón; la substancia parte del examen del juicio a través de la enunciación exigiendo la unidad de predicado y sujeto (con Met.IV, 3-4).

<sup>485</sup> F. Fronterotta, «De Platon à Kant...», p. 156 y G. Reale, *Questioni di Stotografia Filosofica...*, pp. 207-208.

<sup>486</sup> Natorp, p. 491. Así entendida la *méthexis* pende de la difícil cuestión kantiana de los «esquemas transcendentales», que tratarían de explicar la mediación entre las intuiciones empíricas y las categorías que se expresarían en el juicio (Fronterotta, pp. 167-168).

<sup>487</sup> Así lo señala D. di Cesare, en su obra *Gadamer, Il Mulino*, Bolonia, 2007, p. 179; y también en su artículo «Zwischen ὄνομα und Λόγος. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache» (en G. Figal et al. [ed.], *Hermeneutische Wege*, Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, Mohr Siebeck, Tubinga, 2000, p. 121, nota 63), donde la investigadora italiana aduce como prueba de ello: P. Natorp, *Über Platons Ideenlehre*, Berlín, 1921 (1914), pp. 143-159. Tomamos la referencia de la tesis doctoral inédita de Cristina García Santos.

<sup>488</sup> Cifra Gadamer en “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, pp. 128-129.

“dialéctica”<sup>489</sup>. Si ésta en su evolución trifásica consta de tres momentos, a saber, “tesis” / “negación” (de la tesis) / “negación de la negación” (que supondría una cierta vuelta a la tesis), Heidegger, que nunca podría asumir en Grecia una “síntesis” (tercer momento), invierte la *negatividad de la negación* entre los dos primeros asumiendo que el segundo es una a-tesis o, en los términos del Curso, una *Apositio*, siendo entonces el engarce “dialéctico” A-positio / Positio o *ὑπό-θεσις / θεσις*. Nótese pues cómo aquello que en Hegel ocupaba el lugar de la “negación (de la tesis)” pasa ahora a *ὑπό-θεσις*, precisamente el carácter de la *Idea* tras la resignificación de Natorp y que la “negación de la negación” está ausente<sup>490</sup>.

En su lectura del concreto diálogo *El Sofista* Heidegger mantendría estrictamente que la dialéctica platónica no implica un tercer momento pero sí la quiebra del segundo como vuelta al primero: si el diálogo pretende encontrar al *εἶδος* del sofista como contrapuesto al “filósofo” (*ὑπόθεσις*) se llega a la delimitación del sofista (*θεσις*) simple y llanamente como modo de volver a la contraposición de partida como momento pre-temático.

La inversión de la negatividad —y del orden de los lugares— que indicamos entre *ὑπό-θεσις / θεσις* respecto a la dialéctica hegeliana desea mostrar la gravedad de la relación misma entre uno y otro de los lugares del engarce, es decir, la irreductibilidad de los dos niveles que muestra. Esta *ὑπόθεσις* en el

<sup>489</sup> Es la “negatividad” propia del diálogo y por extensión del método fenomenológico-hermenéutico de su lectura, una cierta negatividad implícita además puesta en juego por la *Destruktion* en cuanto actúa, como estamos notando, filtrando ciertas nociones, conceptos o significados que no pueden operar en Grecia. Por ejemplo, como ya vimos, el valor “existencial” de la cópula, o la noción de “objeto” y “sujeto” o lo “meramente cuantitativo” (i-limitado absoluto). Esa negatividad es productiva, su utilidad reside en cómo ella ocupa el lugar en una articulación cuyo otro lado ejecuta o produce algo diverso a lo negado por la negación. Negar afirmando o negar a favor de la afirmación, desde luego con el riesgo de lo tajante, impuesto y violento que supone empezar por un “no” inefable. Quien consideramos que mejor ha sabido decir en castellano el carácter productiva de la negatividad del límite de Grecia es el profesor Felipe Martínez Marzoa.

<sup>490</sup> Hegel detecta esta ausencia de *unidad superior* o *síntesis* en su interpretación de la “dialéctica” de el *Parménides* pero lo asume como una *falta* o *carencia*, como dice Gadamer en su lectura de *El Sofista* en “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”: “Hegel está, por supuesto, de acuerdo en que la dialéctica en Platón, bien frecuentemente, sólo tiene el propósito negativo de confundir los prejuicios. Como tal, es sólo una variante subjetiva de la dialéctica de Zenón, que con los medios de la representación externa y sin resultado positivo es capaz de refutar cada afirmación —un arte particularmente cultivado por los sofistas. Pero por encima de esto Hegel ve en Platón una dialéctica positivo-especulativa, una dialéctica tal que no conduce a contradicciones objetivas solamente por abolir su presuposición, sino que comprende además la contradicción, la antitética del ser y el no ser, de la diferencia y la indiferencia en el sentido de su recíproca correspondencia, y, por tanto, de una unidad superior. Para esta interpretación de la dialéctica platónica Hegel se inspira, sobre todo, en el Parménides de Platón, cuya exégesis onto-teológica desarrollada por el neoplatonismo él tuvo presente. (...) Por supuesto, Hegel, como ya hemos mencionado, le objeta a la dialéctica del *Parménides* el que no sea todavía pura dialéctica, sino que comienza con representaciones dadas, como, por ejemplo, la proposición: «Lo Uno es.»”. Gadamer, “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, pp. 32-33. La cita de Gadamer a las *Vorlesungen* de Hegel es en torno al fragmento citado más arriba por nosotros. En este sentido Felipe Martínez Marzoa insiste en que una aproximación fenomenológica a la “dialéctica” del diálogo de Platón —como perfectamente es la de Heidegger en *Platon: Sophistes*— no encontraría la “negación de la negación” como falta sino que más bien asumiría la relación de *ὑπό-θεσις* y *θεσις* en los términos de la negatividad en que el diálogo pone en juego la diferencia de estatutos ontológicos de *εἶδος* y *cosa* (pre-temático / temático) [Marzoa, Felipe, *Muestras de Platón*, (Madrid: Abada, 2007), pp. 120-121, y del mismo autor *Ser y diálogo* (Madrid: Istmo, 1996), pp. 91-95].

diálogo —mantiene Heidegger— no podría ser asimilada por una “hipótesis” condicional en el sentido de una *suposición* (*Annahme*) que estuviera a merced o pendiente (*in der Schwebe*) de un estado-de-cosas (*Sachverhalts*) como si su medida (*Ausmaß*) viniera por aclarar tal o cual hecho dado (*zur Erklärung vorgegebener Tatbestände*). El asunto propio de la *ὑπόθεσις*, lejos de esa *función aclaratoria* fuera de la cual ella no tendría sentido, tiene que ver con el modo (*Weise*) de su comportarse (con *sich verhalten*) respecto a la *θεσις*, pero precisamente como aquello que ni es ni tiene relación (*Bezug*) con cosa alguna (*Bestand*). Pero si *ὑπόθεσις* / *θεσις* no se deducen genéticamente una de lo otra, la *ὑπό-θεσις* muestra un carácter singular, siendo autónoma y soberana (por sí misma desde sí misma, dice Heidegger en el sentido de la antigua *φύσις*) descansa en ella el campo de lo posible que puede llegar a ser (o no ser) la *θεσις*<sup>491</sup>: la afirmación de la *θεσις* re-envía a un cuestionamiento a través de la *ὑπόθεσις*.

Heidegger pone como ejemplo de *ὑπόθεσις* en *El Sofista* la supuesta sentencia de Parménides en torno a la *unidad del ser*, *Ἐν ὄν τό πᾶν* (como *ὄλον*) (XXX) —como sabemos, no se encuentra en el transmitido hasta nosotros como Poema de Parménides<sup>492</sup>—, que viene a decir lo mismo en este Curso que la sentencia que reúne la *enseñanza de Parménides* en el Poema: *Das Seiende ist*.

Justo a continuación del párrafo de las *Vorlesungen* con el que más arriba mostramos el cuidado con el que Heidegger interpretaba la copertenencia y diferencia de la multiplicidad y unidad en el diálogo evitando transitividades in-mediatas o mediatas (¿en qué medida?) de ida y vuelta entre una y otra, Hegel cita de nuevo a Sócrates en *El Sofista* así:

“...la dialéctica de Platón no puede considerarse como perfecta en todos y cada uno de los sentidos. Si bien se preocupa especialmente de poner de manifiesto que en toda determinación se contiene también la determinación contraria, no puede decirse que en todos sus movimientos dialécticos se mantenga rigurosamente este criterio (...). Así, por ejemplo, dice Parménides: «¿Dejarán nunca las dos partes de lo uno que es, lo uno y lo que es de ser, lo uno, una parte de ello (τοῦ εἶναι μέρος) y lo que es, una parte de lo uno (τοῦ ἐνός μέρους)? Cada parte contiene, por tanto, a su vez, lo uno y lo que es, y toda parte, por pequeña que sea, está formada siempre por estas otras dos.» En otras palabras: «Lo uno es; de donde se sigue que lo uno no significa lo mismo que el es, por lo cual lo uno y lo que es son cosas distintas. Por tanto, la proposición “lo uno es” entraña una diferencia; en ello va ya implícito lo múltiple, y así, decimos que lo múltiple se contiene ya en lo uno.» Esta dialéctica, aun siendo exacta, no es el del todo pura, ya que arranca de una combinación de dos determinaciones.”<sup>493</sup>

Aquello que Hegel nombra como “dos determinaciones” es para Heidegger, en su lectura de Platón, simplemente pluralidad que exige ya un sentido de unidad que es precisamente aquel por el que se cuestiona la *ὑπόθεσις* partiendo de la *θεσις*. En el Curso del Semestre de Invierno de 1924-25 la

<sup>491</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 19, pp. 451-452.

<sup>492</sup> Que no está ni podría estar en estos términos pues el Poema no usaría el participio “ὄν” sino “ἐόν”. Sí dice el Poema en el primer bloque de *σήματα* del fr. VIII que “οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές” (v. 5-6); en un sentido del uno, como veremos en el siguiente apartado, muy diverso al que el diálogo de Platón puede pensar.

<sup>493</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historias de la filosofía II*, p. 186.

*ὑπόθεσις* re-envía al cuestionamiento explícito en torno a la *henología del ser* en la marcha del diálogo concreto *El Sofista* y esto se enhebra de principio a fin a través de la pregunta por la unidad-pluralidad de *ὄνόματα* que podría recibir el “sofista”. La *ὑπόθεσις Ἐν ὄν τό πάν / Das Seiende ist*, cuestionándose sobre la unidad del ser, piensa en la pluralidad de *ὄνόματα* que explica el diálogo, ya en su final (261d-262e), no cerrando nada, sino afirmándose como necesariamente plural, plural pluralmente<sup>494</sup>, en la medida de la copertenencia de *ὄνομα* y *ῥήμα* con las peculiaridades que Aristóteles expone en *Peri Hermeneias*<sup>495</sup>.

Si la *ὑπόθεσις* pertenece a la discusión sobre la *θέσις* de la unidad (*Einheit*) del ser que pone en juego el diálogo, aquello que no puede alcanzar la negatividad relacional de sus lugares es que *simplemente lo Uno es* en el sentido del *ser* (de *Das Seiende ist*) como *Einfalt del pliegue (Zwiefalt)* en el des-ocultamiento del ser como *ἀλήθεια*, cuestiones que Heidegger piensa con el giro topológico-poemático de su pensar.

Ahora bien, si Heidegger en 1924-25, a diferencia de Hegel, reconoce que la *συμπλοκή* de *ὄνομα* y *ῥήμα* —*συμπλοκή* que ya mentamos como término que estructuralmente decía lo mismo que *κοινωνία* — es indicación de la copertenencia de multiplicidad y unidad ello le obliga a su vez a asumir de paso

<sup>494</sup> Esta *pluralidad pluralmente* será expresada por Heidegger como “límite” con las nociones *ἕτερον-ταυτόν-έν* en el Curso *Platon: Sophistes*, GA, Banda 19. Nos dice Gadamer sobre el problema de Hegel al respecto que: “Lo decisivo que Hegel cree leer aquí es que Platón enseña que lo idéntico debe ser reconocido, en uno y el mismo respecto, como lo diferente. Hegel llega a esta conclusión, como hace ya largo tiempo que se ha demostrado, merced a una total malcomprensión del pasaje 259 b del Sofista. Su traducción dice así: «Lo difícil y verdadero es esto: que lo que es lo otro es lo mismo. Y *ciertamente en uno y el mismo respecto*, por el *mismo* lado» (XIV, 233). Pero lo que en verdad se dice en el referido pasaje es: Lo difícil y verdadero es, cuando alguien dice que lo mismo es de alguna manera también diferente, seguirle hasta averiguar en qué sentido y en qué respecto ello es así. Si no se caracteriza este respecto, y se lo deja indeterminado, entonces concebir lo mismo como diferente y producir de esta manera contradicciones es, por el contrario, expresamente caracterizado como una tarea inútil que sólo tiene interés para un aprendiz.”, Gadamer, H.-G., “Hegel y la dialéctica antigua”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, (Cátedra, Madrid, 2000), p. 33.

<sup>495</sup> Dice Heidegger: “Wenn die Eleaten sagen: *Ἐν ὄν τό πάν*, gebrauchen sie für ein und dasselbe sowohl das *ὄνομα Ἐν* wie das *ὄνομα ὄν*. Damit aber, sagt der *ξένος*, *δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδέν θέμενον πλην Ἐν* (244c8 sq), damit aber behaupten sie im Grunde, es seien zwei Namen, nämlich *Ἐν* u n d *ὄν*, für eine Sache, sie, d i e doch sagen: *Ἐν ὄν*, Alles, was ist, ist Eins. Noch mehr, sie kommen in eine noch größere Schwierigkeit, sofern man sich überhaupt auf den Tatbestand besinnt, daß sie vom Seienden bzw. vom Sein sprechen. Es bedarf gar nicht erst des Rückgangs auf den *λόγος*, der ja, wie Plato später auseinandersetzt, eine *συμπλοκή* von *ὄνομα* und *ῥήμα* ist<sup>5</sup>. Einzig schon im *ὄνομα* selbst, das nur ein Bestandteil des *λόγος* ist, läßt sich die Schwierigkeit dieser Position sichtbar machen. Das *ὄνομα* soll nämlich als *ὄνομα*, als Ausdruck, Ausdruck für etwas sein; das *ὄνομα* bedeutet etwas, und zwar etwas, das das *ὄνομα* selbst nicht ist, ein *ἕτερον*. (...) Plato geht es darum, zu zeigen, daß in dieser *ὑπόθεσις* ein Moment liegt, das über ihren eigenen Sinn hinausreicht. Dabei ist für das Verständnis dieser Explikation Platons und insbesondere der folgenden zu beachten, daß auch hier noch nicht ein wirklich scharfer Begriff des Seins gegenüber dem Seienden herausgearbeitet ist, sondern daß diese ganze Betrachtung noch in der Indifferenz des Ontischen und des Ontologischen verläuft, nicht nur hier, sondern letztlich bis zum Ende des Dialoges, so daß in dieser für Plato noch selbst bestehenden Unklarheit die eigentliche Schwierigkeit des Verständnisses des Dialoges liegt (...) das Ganze dieses vermeinten und ausgesprochenen Gehaltes der *θέσις*: *έν - ὄν - ὄνομα*, diese drei Grundstücke, müssen als« im Sinne dieser *θέσις* selbst Ein- und dasselbe sein. Und nur dieses Eine ist, sagt die These. Mit anderen Worten, der eigentliche Sinn der *θέσις* selbst stößt sich am phänomenalen Gehalt dessen, was sie selbst ist und meint.”, GA, Band 19, pp. 452-455.

una *dimensión merológica* como expresión co-originaria de esta pluralidad (pluralmente) no meramente numeral, co-originariedad que la dialéctica tampoco podría recibir.

Inscribamos aquí en un salto lo que dice “Tiempo y Ser” en torno a la dialéctica de corte hegeliano. Antes de introducir en la Conferencia el modo como el *Ser se da* y el *Tiempo se da* en la pretensión de pensar a uno y otro en términos no-ónticos —pues “tiempo” no es ninguna cosa (*Ding*<sup>496</sup>) ni “ser” es ninguna cosa (*Ding*)— Heidegger advierte de una “vía de escape” ante la elemental *contradicción* (*Widerspruch*) que se podría plantear al pensar a la vez el carácter no-óntico de uno y otro y a la vez su copertenencia (*Zusammengehörigkeit*). Dice:

“ Para tales casos la filosofía conoce una vía de escape [*Ausweg*]. Se deja estar a las contradicciones y hasta se las agudiza y se intenta conciliar lo que se-contradice, y es por tanto inconciliable, en una unidad más amplia. A este procedimiento se lo llama Dialéctica. Suponiendo que enunciados mutuamente contradictorios sobre el ser y sobre el tiempo se dejaran poner en regla por una unidad que los sobreabarcase, ésta sería, ciertamente, entonces una vía de escape, a saber, un camino que se desvía de las cosas y de la índole o condición de ellas [], porque no se compromete ni con el ser como tal, ni con el tiempo como tal, ni con la relación interna que uno y otro guardan entre sí. (...) <sup>497</sup>”.

La dialéctica es una “vía de escape”, un *Ausweg* en el sentido en que el Curso Parménides nombra a la contra-esencia de la verdad que nombra con... Vía que no lleva a ningún lugar pues nunca inicia nada ni parte hacia ningún sitio... mienta allí la vía de los que dan y dan vueltas sobre sí mismos, aquellos —parafraseando el fr. VI del Poema— para los cuales es lo mismo ser y no ser<sup>498</sup>, bicéfalos. Vía, en definitiva, de *δόξα*, de aquellos precisamente que toman también atajos, *Abweg*, que quieren llegar ya por el camino más recto a sus fines dejándose por el camino el discernimiento y diferenciación meditativa en torno a las diversidad irreductible de los caminos que dice la diosa.

Si las dicotomías son de orden “lógico”, la dialéctica no suprime la dicotomía. Los diversos niveles confrontados en una dicotomía serían sólo pensables, a la vez, bajo la tenencia total y absoluta del uno en el otro, siendo, no obstante dicotómicos. La vía dialéctica basándose es este esquema (pretende darle salida) *expresando en los lenguajes* esta situación a través de la alternancia y mezcla (absoluta) de uno y otro de los niveles. La negación es el adoquín bajo el cual se esconde el desierto que mueve la vía dialéctica. A ella pertenece, sólo colateralmente, al introducir en el planteamiento la conciencia de “parcialidad” de cada uno de los niveles (como condición de que cada uno quiera ser “todo”), el atenerse a todos/partes.

<sup>496</sup> Traduce Garrido “cosa” pero en el sentido de cosa real y concreta. Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, *Tiempo y Ser*, (Madrid, Tecnos, 2000), p. 22.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 22. Los corchetes son nuestros del texto de Heidegger Martin, *Zur Sache des Denkens*, GA, Band 14, editado por F.-W. von Herrmann, 2007, p. 7-8. Nótese que Heidegger hace estos comentarios en un paréntesis.

<sup>498</sup> Veremos precisamente que esto es lo que hace Hegel en las *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie* al no asumir que el no-ser irreductiblemente no es confundiendo así la (no-)experiencia de este (no-)camino con la experiencia del camino de la *δόξα*.

En este sentido Heidegger, que se deslinda completamente de la dialéctica<sup>499</sup>, puede pretender mantener la *vía merológica*, de todos y partes, en el horizonte griego específico del diálogo de Platón, por cuanto los todos/partes pueden permitir pensar una “relatividad” plural no numeralmente (ni dialéctica).

## II. Discusión con Jaeger y Brentano

La interlocución de Heidegger con Natorp así como el hecho de que en el Curso sobre *El Sofista* la aproximación hermenéutica al diálogo platónico exija alejar a Platón, y a Grecia en general, de los planteamientos ofrecidos por una perspectiva histórico-genética de la *Tradition*, incluye a otros autores, especialmente a Werner Jaeger y sus interpretaciones en torno a Aristóteles. La crítica a la “teoría de la substancia” que exhiben uno y otro reúne la interlocución de Heidegger con ellos.

A tenor del tomo 19 de la *Gesamtausgabe* Heidegger ya conocía el trabajo de Jaeger de 1923, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, que supone un punto referencia (sea la toma de postura a favor o no suyo) de los estudios aristotélicos posteriores<sup>500</sup>, a pesar de que el mismo Curso sobre *El Sofista* se lleva a cabo en 1924.

Allí es tibiamente crítico Heidegger con la perspectiva “genética” que vierte Jaeger<sup>501</sup> en torno a la unidad de los *lóγοι* de la *Metafísica* que considera, en cuanto cronológica, *habría de dejarse*

---

<sup>499</sup> Claro que “completamente”, como se supondrá, no se dice en términos absolutos, si no a lo largo de una muy larga meditación en torno al carácter de negatividad de la negación de la dialéctica hegeliana, nada que ver, insistimos con la dialéctica “trivial”. Vía que llega incluso en cierto modo hasta *Unterwegs zur Sprache*.

<sup>500</sup> Cifra Oñate, Teresa en *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*: p. 32. Donde la profesora Oñate lleva a cabo un estudio crítico del criticismo aristotélico del siglo XX (Natorp y Jaeger entre ellos) en orden a dar a comprender el *Aristóteles griego* una vez la crítica hermenéutica ha liberado su espíritu de los estratos escolásticos y modernos que no permitían el acceso a la *racionalidad noética espiritual* con la que el estagirita rescataría al mejor Platón (el del Bien ontológico, Bien indivisible) contra el Platón pitagorizante criticado por Aristóteles.

<sup>501</sup> Recomendamos para notar el mapa de los estudios críticos aristotélicos del siglo XX el libro de la profesora Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. También por su lúcida explicación sobre lo característico de este método genético-evolutivo de Jaeger que plantea diversas fases en progresión cronológica en la producción intelectual de Aristóteles.

*abierta*<sup>502</sup>. Más bien se centra en discutir particularmente el argumento de Jaeger en torno a por qué el primer libro de la *Metafísica* sería, desde el punto de vista de la producción intelectual de los *λόγοι*, una grandiosa “*Improvisation*”, un trabajo de juventud<sup>503</sup>. En contra del argumento genético de Jaeger, Heidegger asume que el libro *Alfa* presupone a (o se asienta en) los libros de la *Ética*, precisamente a aquel —*Ética a Nicómaco, VI*— con el que se inicia el Curso *Platon: Sophistes* bajo el explícito anuncio previo de su proyecto: prescindir de una lectura genético-histórica que iría de los “presocráticos” a Sócrates, luego a Platón, después a Aristóteles... sino iniciar por el final, por Aristóteles, y desde él volver a interpretar Platón<sup>504</sup>; perspectiva que si, por un lado, sitúa en suposición de simultaneidad efectiva —por tanto, para nada “genética”— los textos de Platón y Aristóteles, por el otro lado, aplana las diferencias entre Aristóteles y Platón a la luz de la exégesis del descubrimiento del diálogo platónico que Heidegger lleva a cabo en el Curso.

La inclusión en un mismo horizonte de maestro y discípulo no permite a Heidegger pensar sus diferencias en la profundidad de sus distancias, todavía en el Curso de 1931 en torno al Libro *Theta* de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>505</sup>. Y, no obstante, Heidegger no puede no contemplar la crítica de la comprensión de la *οὐσία* de Aristóteles a lo *κοινόν* platónico como aquello en lo cual *todo co-participa* o *todo se comunica* (con (sich) *mitteilen*, comunicar) de tal modo que sólo así ello mismo tiene relación consigo mismo<sup>506</sup>. El modo que tiene Heidegger de pensar esta crítica de Aristóteles a Platón es aclarar que el sentido del *Uno, ἓν*, así como el de lo *Primero* o *Anterior, πρωτον*, que tiene la

<sup>502</sup> Esa perspectiva como acicate de la exégesis interpretativa de los textos le parecería casi ni digna de mención. Dice Heidegger que: “Das I Buch der »Metaphysik« soll jung sein. Es wird aber darin schon die »Ethik« erwähnt’ [Met. 1,1; 981b25 sq.], die nachgewiesenermaßen spät ist; damit wäre diese Annahme widerlegt. Die Zitation kann aber auch eingeschoben sein. Ich halte eine Chronologie der aristotelischen Schriften für ausgeschlossen. Werner Jaeger nennt Met.I eine großzügige »Improvisation« [W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923. 2. Aufl. Berlin 1955, S. 17a]. I, 3, 983a33 enthalte eine Berufung auf die »Physik«; hier (Met. 1,3) sei die αἰτία-Lehre klar herausgearbeitet; darum solle die »unbequeme Berufung« (Met. 1,1; 981b25) auf die "Ἡθικά heraus. In Wahrheit aber ist das kein Grund; und dies umso weniger, als da grundsätzlich nichts anderes gesagt ist. Bedenkt man die Konfusion, in der noch die fundamentalen Begriffe τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις sowie ihre Beziehungen bei Plato liegen, und vergleicht man sie mit der durchsichtig überlegenen Darstellung des Aristoteles in Met.I, 1,2, dann wird man nicht von einer »Improvisation« sprechen dürfen, - auch nicht, wenn man sie großzügig nennt.”, GA, Band 19, pp. 65-66.

<sup>503</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 19, p. 65 y Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923), p. 178.

<sup>504</sup> Dice Heidegger: "Wenn wir in die wirkliche philosophische Arbeit Platons eindringen wollen, dann müssen wir die Gewähr haben, daß wir von Anfang an den rechten Zugang nehmen, d. h. gerade auf das stoßen, was nicht da steht. Dazu bedarf es eines Leitfadens. Bisher ist es üblich, die platonische Philosophie in der Weise zu interpretieren, daß man von Sokrates und den Vorsokratikern zu Plato fortschreitet. Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück. Dieser Weg ist nicht unerhört. Er folgt dem alten Satz der Hermeneutik, daß man beim Auslegen vom Hellen ins Dunkle gehen soll. Wir machen die Voraussetzung, daß Aristoteles Plato verstanden hat." GA, Band 19, p. 11.

<sup>505</sup> Nos referimos a Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA, Band 33, editado por Heinrich Hüni, 1981. Estudiaremos el curso en este mismo apartado.

<sup>506</sup> Lo *κοινόν* es no obstante eco, en las propias interpretaciones de Heidegger, de la *κοινωνία* de los “géneros mayores” en *Plato: Sophistes* que vamos a seguir en este apartado.



(primera) *οὐσία* no es *κοινόν* en el sentido de “especie” o “género” extenso (*Gattung*)<sup>507</sup> o “tipo” y “modo” (*Art*)<sup>508</sup>. Asume Heidegger que el cuestionamiento de Aristóteles por el *ἔν* en el sentido de *πρός τοῦτο*, hacia lo mismo, abre el espacio para la crítica al maestro en torno a los *γένη*, pero justamente en cuanto las nociones de *γένος* y *εἶδος* que Aristóteles piensa ya tienen un significado diverso al de Platón. Pero para nada, como sí pensaría Natorp o en general la Escuela de Marburgo, Heidegger considera que Aristóteles confunde a Platón o se equivoca interpretándole. Hay más bien una resignificación que tiene que ver con una conversación o diálogo entre lo no-igual<sup>509</sup>. Heidegger habla al respecto, de nuevo, de la “Idea del bien” de *La República*; nunca podría para Aristóteles ser un *γένος*, ni siquiera el más elevado, pues el *Bien ontológico* es a la vez pluralidad y unidad pudiendo decirse así de diversos modos<sup>510</sup>.

Pero si Heidegger no confunde que en la crítica de Aristóteles a Platón lo esencial es que la “Idea del bien” no puede ser un *κοινόν* o *ἔν* —en el sentido del *καθόλου* con que el Uno podría ser entendido como *Gattung*— ubica tal diferencia crítica en el surgimiento de *lo categorial* (y su campo problemático) que de modo diferencial como determinaciones irreductibles del ser del ente aparece sólo con Aristóteles<sup>511</sup>. De ello pendería los sentidos de unidad (y pluralidad) así como la propia comprensión del ser que *se dice de múltiples modos* pero de un modo tal que no podría decirse el ser fuera de lo categorial ni lo categorial como únicamente uno de los modos en que se dice el ser. En estos sentidos es esencial para Heidegger la cuestión de la *homonimia del ser*. En este punto el interlocutor primero de Heidegger es Brentano.

Si hablar de *sinonimia del ser* sería caer en el pensamiento del *Gattung*, en convertir al ser en un “universal” o Uno-extenso al modo de la “lógica”, atender a la *homonimia del ser* es pensar la unidad del ser en el cruce de la pluralidad irreductible de las categorías en que él se da. En este sentido Heidegger asume la pluralidad de significados de las cosas no como un equívoco de los lenguajes sino

<sup>507</sup> Heidegger, GA, Band 33, p. 43.

<sup>508</sup> Si bien esta crítica al ser como “modo” en el sentido de “Art” se circunscribe al uso habitual de las categorías “lógicas” y Heidegger mismo sí utiliza en ocasiones, para hablar de *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* como el más elevado o propio modo de ser, la expresión “Seinsart”. Por otro lado utiliza ampliamente el término “Weise” desde *Sein und Zeit* para significar un “modo”. En *Zeit und Sein*, por ejemplo, el “se da el Tiempo” y “se da el ser” son modos en este sentido, modos en que se da el ser y se da el tiempo.

<sup>509</sup> Diciéndolo con “La Sentencia de Anaximandro” en *Caminos del Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza editorial, 2010)

<sup>510</sup> Heidegger cita *Ética* a Nicómaco, A 4, 1069a 23 y ss. Heidegger pone como ejemplos de los diversos modos en que se dice el *Bien ontológico lo divino*, la *ἀρετή*, el *νοῦς* y la temporalidad del *καιρός*, GA, Band 33, p. 44.

<sup>511</sup> Las categorías son ya para Heidegger determinaciones del ser, de entre las cuales, las “modales” (en Aristóteles para Heidegger, con todas las reservas del término, “potencia” y “acción”) serían las más elevadas o privilegiadas, por así decir, donde se vuelca el ser mismo.

como el mayor signo de la riqueza e irreductibilidad de cada cosa<sup>512</sup>: no piensa en una *equivocidad semántica* sino en una *homonimia limitada del ser*. El modo que tiene de ordenar tal homonimia del ser, pues ella no es arbitraria, considera Heidegger, es la “analogía” —y no la referencialidad *πρός εν*<sup>513</sup>— entre los diversos niveles no reducibles entre sí que tienen lugar en el cuestionamiento de los cruces del *ον πολλαχώς λεγόμενον* y *ἐν*<sup>514</sup>.

Heidegger mantiene la vía de la “analogía del ser” a pesar de considerar que es *la más dura aporía y dificultad del filosofar antiguo*<sup>515</sup>, una vía oscura y nada aclarada por el mismo Aristóteles<sup>516</sup>. Ofrece en el Curso del '32-33 a pensar el origen de la “analogía” medieval<sup>517</sup> en Plotino (la sexta Eneada) y menciona a Brentano<sup>518</sup>, del cual en otros textos manifestó siempre una deuda en su modo de pensar los problemas de la filosofía. En “Mi camino en la fenomenología” Heidegger traza cómo Brentano y su doctrina de las *múltiples significaciones del ser* en Aristóteles orientó ya sus primeros intentos en la

<sup>512</sup> Es interesante en este sentido el texto de J. Owens [apartado 3 de *The doctrine of being...* “the aristotelian equivocals”] en torno a cómo la equivocidad relativa del lenguaje remite o refleja la complejidad de los nexos entre las cosas. Citado por Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles*, p. 122.

<sup>513</sup> Heidegger menta explícitamente esta diferencia en torno a *E. N. A 4, 1096b 27 y ss.* (GA, Band 33, p. 45).

<sup>514</sup> Desde esta perspectiva, si tal vez Heidegger sólo puede seguir —si en efecto la homonimia del ser es en verdad limitada y no vía referencial *πρός εν*— cuestionándose por la *οὐσία* (y de hecho por ella en términos “modales”), no puede llevar a cabo el cuestionamiento aparte del *πολλαχώς*. Tal sería el problema precisamente de las interpretaciones de Jaeger [GA, Band 33, p. 45], el núcleo de la acusación de Heidegger como “fiscalista”, al que enseguida iremos.

<sup>515</sup> *Ibíd.*, GA, Band 33, p. 46.

<sup>516</sup> *Ibíd.* p. 52.

<sup>517</sup> Considera que la *analogia entis* es la analogía predominante en el medioevo y que ella está fuera de la *Seinsfrage* pues responde al esquema onto-teo-lógico más básico pues se inserta en el problema de la separación de Dios y las cosas que por ejemplo Nietzsche heredaría. La *analogia entis* estaría al servicio de la *separación incompleta* de uno y otro de esos niveles, no habría pregunta ni respuesta, sería una mera fórmula. Sólo *maestro Eckart* habría al menos buscado alguna suerte de solución a la formulación incompleta del problema. Dice Heidegger: “Der Gott des christlichen Glaubens, obzwar Schöpfer und Erhalter der Welt, ist schlechthin von dieser verschieden und getrennt; er ist aber das im höchsten Sinne Seiende, das summum ens; seiend sind aber auch die von ihm unendlich verschiedenen Geschöpfe, das ens finitum. Wie kann ens infinitum und ens finitum beides ens genannt, beides im selben Begriff >Sein< begriffen werden? (...) Man hat sich aus der Schwierigkeit gerettet mit Hilfe der Analogie, die keine Lösung ist, sondern eine Formel. Der einzige, der die Lösung suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott >ist< überhaupt nicht, weil >Sein< ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht gesagt werden kann. (Dies war "freilich nur ein Anlauf, in Eckharts (...). Der mittelalterlichen Theologie ist das Analogieproblem auf dem Wege über Plotin überliefert worden, der es, schon in jener Umbiegung, in der VI. »Enneade« erörtert. ”, GA, Band 33, pp. 46-47.

<sup>518</sup> GA, Band 33, pp. 46-47.

filosofía. Brentano —dice el mismo Heidegger— suscitó preguntas que la peculiar reinterpretación heideggeriana de la fenomenología impulsó hacia la *pregunta del ser* en la esfera de *Sein und Zeit*<sup>519</sup>.

El problema que comenzó a formular con Brentano, aquel que se convirtió en conductor de su investigación en torno a Aristóteles, es la pregunta por los *múltiples sentidos del ser* en cuanto modo de cuestionarse por la pluralidad (de voces o sentidos) y su carácter unitario: “la determinación simple y unitaria del ser que atraviesa y domina a todas sus múltiples significaciones”<sup>520</sup>.

Franco Volpi apunta a que Heidegger, resignificando a Brentano, recorrió no obstante un camino divergente al suyo<sup>521</sup>. En la interlocución hermenéutica, como no podría ser de otro modo, Heidegger critica, muy en la línea de la que vamos a estudiar con Jaeger, la “teoría de la substancia” de Brentano a la hora de pensar la *οὐσία* y también, en otro sentido, al *ὑποκείμενον* que Heidegger nunca considerará un *sujeto del predicado* al modo de la atribución lógica. El error brentaniano vino en la medida en que obvió el cuestionamiento por el mismo carácter unitario de la unidad (*Einheit*) del *πολλαχῶς λέγεται* al que pertenece el ser<sup>522</sup>.

Pues si Heidegger conversa con las interpretaciones de Brentano en torno al problema de las múltiples significaciones del ser en Aristóteles y condiciona así el horizonte interpretativo de la investigación del Libro *Theta* sostenido por Heidegger como temáticamente en torno a *δύναμις* y *ἐνέργεια*<sup>523</sup> al pensar el ser y su unidad en el *πολλαχῶς*; tal unidad del ser, decíamos, es indicada (con

<sup>519</sup> Heidegger, “Mi camino en la fenomenología”, *Tiempo y Ser*, pp. 95-100. Ángel Xocolotzi cita en estos sentidos la carta de respuesta al jesuita Richardson así como la lección inaugural de entrada a la Academia de las Ciencia de Heidelberg [Xocolotzi, Ángel, ¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phrónesis aristotélica?, *Tópicos*, 27, 2009]; resulta de interés el texto del propio Xocolotzi “ ‘Mi Brentano es el de Aristóteles’. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger” en Xocolotzi, Ángel (coord.): *Actualidad de Franz Brentano*, (México: UIA 2006), así como el clásico estudio de Franco Volpi, *Heidegger e Aristóteles* —primera edición italiana de 1976— y *Heidegger y Aristóteles* —primera edición de 1984, con traducción al castellano— que iremos siguiendo.

<sup>520</sup> Heidegger, Martin, “Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, Madrid, 1996: pp. 11-18. Citado por Xocolotzi, Ángel en “ ‘Mi Brentano es el de Aristóteles’. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger” en Xocolotzi, Ángel, *Actualidad de Franz Brentano*: p. 87. Xocolotzi defiende aquí no sólo el modo en que Brentano orientó ya al muy joven Heidegger en esta problemática sino cómo también su interlocución fue esencial en el desarrollo de la fenomenología de Husserl (con otro texto de Brentano, “Psicología desde un punto de vista empírico”, 1974). Es relevante para nuestra investigación que Heidegger aprendiera a leer filosofía con el Aristóteles de Brentano y que ello, paradójicamente, llevara a un cierto modo de leer a Aristóteles desde Platón y el horizonte del diálogo.

<sup>521</sup> Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012), pp. 51 y ss.

<sup>522</sup> Dice Heidegger: “Als müßte auch das Möglichsein und Wirklichsein und Wahrsein auf das Sein im Sinne von Substanz zurückgeleitet werden. Im 19. Jahrhundert hat man (vor allem Brentano) dazu um so mehr geneigt, als inzwischen Sein, Möglichsein, Wirklichsein als Kategorien erkannt worden waren. Es ist daher eine landläufige Meinung, die Aristotelische Lehre vom Sein sei eine >Substanz-lehre<. Das ist ein Irrtum, zum Teil erwachsen aus der unzureichenden Auslegung des *πολλαχῶς*; genauer: man hat übersehen, daß hier erst nur eine Frage vorbereitet ist. (Auf diesem Grundirrtum ist auch die Konstruktion W. Jaegers über Aristoteles aufgebaut).”, GA, Band 31, pp. 45-46.

<sup>523</sup> A pesar de reconocer con Aristóteles al inicio de *Theta* que no se ocuparía de la potencia si ella no llegase a *ἐντελέχεια*.

*ansetzen*) como *unidad de la analogía* desde el punto de vista *categorial* que asume el método fenomenológico-hermenéutico de la esfera de *Sein und Zeit* —que reúne la cuestión del *ἀρχή*, de la unidad pluralidad, el pensar como *νοεῖν según λόγος*, y la perspectiva del *λόγος* como decir “algo” (decir de “algo”)<sup>524</sup>—. En el *Informe Natorp* leemos a propósito de la actitud crítica de Aristóteles con la supuestamente mantenida unidad de la *Escuela Eleata* que:

“El ente siempre es categorialmente algo que se muestra como esto o aquello, lo que significa que el sentido del ser es por principio diverso (múltiple) (...) La idea del *ἀρχή* (del a partir “de-dónde” para algo), la “observación-de en cuanto atención-a” resulta desde el punto de vista categorial absolutamente imposible, si el ser (conforme a su sentido) no está articulado de múltiples maneras.<sup>525</sup>”

Heidegger puede resignificar profundamente las nociones de “analogía” presentes en *Sobre los múltiples significados del ente*<sup>526</sup>. De este modo asume la “relación analógica” de las categorías a la *οὐσία* en el *λόγος* en términos de significados que refieren a un significado “primero” —atendiendo a la *referencia hacia lo primero* de las categorías que menciona el inicio de *Theta*— mas no en una referencialidad substantiva o referencia a la substancia (primera), primer significado de entre los múltiples del ser, tal y como Brentano pretendía, sino en una referencialidad de “ida” y “vuelta” cortantemente diversas. La multiplicidad de significados *van hacia (hintragen) lo primero*, sin embargo el significado portante y dirigente (*tragende, leitende*) es el de *lo primero* que, entonces, es un *desde donde (von...aus, ἀρχή)* la multiplicidad de significados se portan (hacia) co-rrespondiendo (con Gamma 1003b5 y ss. y 1004a 25). Esta doble referencia, al menos, di-simétrica, es “analogía

<sup>524</sup> No tendría nada que ver con la comprensión de la categorías de Brentano que Franco Volpi resume en tres puntos: “[Brentano] Afirma que las categorías son: 1) conceptos reales, *onta kath' hautó exo tes dianoias*; 2) significados analógicos del ser según la analogía de proporcionalidad y según la analogía en relación con el mismo término; 3) conceptos universales como géneros supremos del ser, que se distinguen entre sí por su diferente relación con la sustancia y por los distintos modos en los cuales predicán acerca de ella”. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, p. 54.

<sup>525</sup> Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, p. 79. Los corchetes son nuestros.

<sup>526</sup> A pesar que desde el punto de vista de los “datos” (siempre sujeto a otros recuentos) Heidegger no haya hecho en las lecciones previas a *Sein und Zeit* ni una cita a *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seidenden* de Brentano — tomamos los resultados del trabajo de María Pía Chirinos, “Aristóteles y el joven Heidegger: Una aclaración sobre la influencia de Brentano” en *Anuario Filosófico*, XXXVII/2 (2004): pp. 309-328— resulta indudable, como a su vez ampliamente confirma la doxografía autorizada, la interlocución crítica de Heidegger con Brentano. Como ya sabemos la “analogía” en Heidegger no puede tener que ver nada con lo *κοινόν* entendido como algo “común” o “general” en el sentido del *Gattung*. Como sí podría entenderse leyendo a Brentano en su discusión con A. *Trendelenburg*, su maestro, además siendo ese sentido de *κοινόν* como “general” (o “concepto universal”, Brentano, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente*, (Encuentro, Madrid, 2007) pp. 142 y ss.) el sentido que permitiría pensar una homonimia no arbitraria que no obstante se aproximaría a la sinonimia y que en efecto Brentano no admite como “proporción” cualitativa entre relaciones en base a su comprensión semántica-conceptual-extensa de las categorías. Brentano admite también una otra suerte de “analogía” (“de atribución”) asumiendo que entre los diversos significados del ser hay uno, la *οὐσία*, privilegiado en cuanto es significado y polo de referencia de las categorías por vía “πρός ἔν”. Por ese lado la acusación de “fiscalista” que enseguida estudiaremos con Jaeger (también a Natorp) casaría perfectamente a Brentano en cuanto si bien “el ἔν y el ὄν no deben ser denominados géneros, y que lo que corresponde a diferentes categorías no puede tener un género común” sí que “las propias categorías son los géneros de todo lo subordinado a ellas” siendo la misma *οὐσία* una substancia “lógica de predicación” pues las categorías “se predicán en primer lugar de las especies inmediatamente subordinadas a ellas”. Brentano, *Sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles*, pp. 136-150.

attributionis”; se trataría en ella de la cuestión de la "asignación a" (*Zuteilung zu*) los significados del ser, que refieren a *lo primero*, desde lo primero, así, en aquella alteración disimétrica respecto la vía de referencialidad *πρός ἔν*<sup>527</sup>. Otra cuestión será qué carácter y cómo puede llegar a pensar Heidegger esta *primera οὐσία*, polo posibilitante-condicionante del alcance de la articulación analógica<sup>528</sup>. Ya sabemos que no puede ser una substancia. Más bien Heidegger tenderá a pensar —especialmente en el Curso del '30 (GA, Band 31)— que lo unitariamente rector sería el *ente verdadero* (o falso), resquicio

<sup>527</sup> GA, Band 33, p. 41. Cuestión que en términos de la *meditación histórica del ser* es también la problemática, como estudiaremos en el *Segundo Apartado*, de *Moirá*.

<sup>528</sup> Si el uno, desde el punto de vista cardinal, no es número en Grecia, pues el primer número sería el dos, ordinalmente visto de “lo primero” el Curso del '24 desemboca en los desarrollos en torno al límite, lugar y carácter unitario de la unidad (en el contexto de la problematización del carácter plural originariamente de lo matemático griego). Dice Heidegger: “ ακριβέστατοι δὲ τῶν επιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσὶν (Met. 1,2; 982a25 sq). Der σοφία ist es eigentlich, daß sie ακριβέστατη ist, und dies nicht deshalb, weil die σοφοί besonderen Scharfsinn aufwenden, sondern weil ihr Thema das ist, was am meisten die Fundamente des Seienden in seinem Sein berührt, ἀκριβέστατον, am gründlichsten ist, was μάλιστα τῶν πρώτων ist, »was am meisten an das erste Von-wo-aus vordringt«. Diese »Ersten«, die ersten Bestimmungen des Seienden, sind als die Ursprünglichsten nicht nur in sich selbst einfach, sondern in ihrer Mannigfaltigkeit am schärfsten zu erfassen, weil sie die Wenigsten sind. Das Eigentümliche der ἀρχαί besteht d a r i n , daß sie ihrer Anzahl nach begrenzt sind. Und sie sind in dieser ihrer begrenzten Anzahl unter sich in ihrem Verhältnis durchsichtig.”, GA-19, p. 99. También, marcando la diferencia entre Platón y Aristóteles dice Heidegger: “Aristoteles macht einen scharfen Unterschied zwischen der Zahl und dem ἐν: das Ev gehört noch zum ὄν, das Ev ist noch keine Zahl. Bei Plato dagegen gehen diese Zusammenhänge noch durcheinander, was sich darin zeigt, daß die Ideen selbst als Zahlen gefaßt werden”, GA, Band 19, p. 212. Heidegger tiene especial opacidad para interpretar, de entre los diversos modos de decir unidad, aquel que habría de ser tal vez el más sencillo, aquel que indica el carácter regente, de *Ley* o *eternidad*. Lo traducíamos más arriba como “lo primero”, *das erste*, en referencia a la *πρωτή* (*filosofía* o *οὐσία*) o *πρωτόν* (a secas, se dice del ὄν); dificultad que manifiesta la desmesurada intención de Heidegger de no dejar intersticio por donde se pudiese colar un Uno-TODO-extenso que contuviera a todas las cosas. Aquello con lo que Heidegger litigia en la inevitable operatividad de “lo primero” en sus exégesis está reunido en los diversos usos de la preposición “vor” en alemán, a saber, espacialmente un “delante de” (otro) o “frente a” (otro) o “ante” (otro); y, a la vez, temporalmente, un “antes” (lo primero ocurre antes que lo segundo). En el cruce direccional-cinético de ambos sentidos, espacial y temporal, “lo primero”, yendo delante, iría “primero” (antes). Notamos la diferencia respecto al sentido del *πρόμος* que estudiamos ya en *Comentarios iniciales*. Así, cuando de “lo primero” en el Curso *Platon: Sophistes* se trata adjetivando a la *filosofía*, se dice ello —por ejemplo en el libro *Alfa* a propósito de la discusión por el estatuto epistémico de la investigación teórica de la *Filosofía Primera*— en la categorización direccional de un *von-wo-aus*, de un “desde” que fuese “primero” en un orden diverso al del *tiempo ordinario*, la secuencia yuxtapositiva de “ahoras” o mero tiempo cronológico en el sentido de *Sein und Zeit* —o del tiempo presente, del presente-ahora-posible de la representación habitual del tiempo en *Zeit und Sein*—, este tiempo por el que correría la interrogación del por qué del fundamento (la obvedad y olvido del ser). Más bien aquel sentido de “desde” coincidente con el de *ἀρχή*, *Anfang* o *Ursprung*, supone una pluralidad no numeral sino, decíamos, ordinal que es “anterior” o “primera” (o “ya”), por así decir, ontológicamente, no ordinariamente, desde la perspectiva de la inversión de la causalidad-fin del tiempo ordinario. La profesora Teresa Oñate ha explicado lúcidamente esta inversión del tiempo cronológico en el orden de la causalidad final llevando a cabo el palimpsesto entre las “filosofías primeras” de Aristóteles y Heidegger; por ejemplo en sus textos del Volumen Colectivo *Segundo Heidegger. Teología Arte Ecología*. No es asunto del Curso del '24 poner en juego el cuestionamiento por el espacio-tiempo de aquello “primero” y “último” donde [GA, Band 19, p. 123], por ejemplo con los textos de Trakl [en *De Camino al habla*, (Del serbal, Barcelona, 2002)], lo “más temprano” de lo “temprano”, lo iniciante del inicio, piensa la espacialidad-temporalidad otra al tiempo ordinario y sus enjambres: algo primero desde el punto de vista direccional no de lo que va (delante luego antes), no del “ir” sino del “venir”, del “llegar”, así, de la acogida de la alteridad, del dar lugar a lo radicalmente otro: lo más primero ( viniendo) por ser último (desde la perspectiva del “ir”, lo más lejano), es decir, lo más temprano por ser tardío.

tardío del juego de contra-esencias de la *ἀλήθεια* de los “pensadores del inicio”, interpretado como el *κυριώτατα ὄν* de *Theta-10* en su junción culminante con el modo de ser de la *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* y el problema de la verdad<sup>529</sup>. Lo estudiaremos en este mismo Apartado.

Habría todavía otra relación de correspondencia (*Verhältnis der Entsprechung*) de corte analógico entre significados, la “analogía proportionalis”, ya no hacia *lo primero* (la *οὐσία*) disimétricamente, sino entendida como relaciones de semejanza (*Ähnlichkeit Verhältnissen*) donde acontece una transferencia-contagio-vuelco de unas relaciones (*Übertragung des Verhältnisses*) sobre-a otras<sup>530</sup>. Esta es la analogía con la que Aristóteles expresaría los ejemplos que dicen la diferencia entre *δύναμις* y *ἐνέργεια* en el *Libro Theta* de la *Metafísica*, una *correspondencia* (*Entsprechung*) entre relaciones marcadas preposicionalmente con “*πρός*” (pensar, ver, vivir, ser feliz, vivir bien / construir, curar, aprender) o, citado por Heidegger, la “analogía” entre el ver con los ojos y el contemplar intelectual del alma (de E. N. A 4, 1096 b 28 y ss.)<sup>531</sup>.

III. Interlocución crítica con Werner Jaeger: crítica a la “teoría de la substancia”, *Zwischenfall* y ambigüedad del *ὑποκείμενον*

Orientándonos hacia la interlocución con Jaeger, Heidegger discute con sus apreciaciones sobre la referencia que Aristóteles hace en el libro *Alfa* a la *Ética* (en *981b25*) y la *Física* (en *983b*) a propósito de la *αἰτία-Lehre*. La discusión no toca tanto a la propia referencia sino a su falta de fondo-suelo-fundamento vehiculada por lo meramente cronológico del método “genético” o “evolutivo” (es decir, historicista) de Jaeger. En el Curso *Platon: Sophistes*, la *αἰτία-Lehre* remite en Aristóteles a la cuestión

<sup>529</sup> Franco Volpi parece confirmar este punto en *Heidegger y Aristóteles*, pp. 56-57. Si bien nosotros profundizaremos en la dificultad para diferenciar *δύναμις* y *ἐνέργεια* en Heidegger, interpretamos, por su olvido de la *ἀλήθεια* como *des-ocultamiento* a favor del sentido originario del ser como *φύσις* en la tensión de las éticas con la *τέχνη* (Volpi se detendría en la apertura de Heidegger a Anaximandro, Heráclito y Parménides). Uno de los últimos trabajos de Volpi en torno Heidegger ya se abría a la *ἀλήθεια* “presocrática” y al modo topológico del pensar del ser del Heidegger más tardío. Volpi, Franco, “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage”, en *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Dieter Thomä (ed.), J. B. Metzler Verlag, (Stuttgart-Weimar, 2003), pp. 26-37.

<sup>530</sup> GA, Band 33, pp. 58-59.

<sup>531</sup> Dice Aristóteles: “*ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς*”, que traduce Heidegger como: “Wie sich das Sehen zum leiblichen Auge verhält, so (entsprechend) das geistige Vernehmen zum Auge der Seele”. Heidegger, GA, Band 33, p. 58.

del *ἀρχή*<sup>532</sup>, pero precisamente como cuestión, *con Física 1,2, 185a22* (y no tanto en *Metafísica*), en el sentido de cómo entender el carácter unitario de la unidad —dicha (supuestamente) por la *Escuela Eleata* como *ἐν τὰ πάντα*— de una multiplicidad de *ἀρχαί*<sup>533</sup>. El uno, el *carácter unitario de la unidad es el problema que guía la pregunta por el Dasein del sofista*, el *Da* del *Dasein* indicador de las zonas con las que el cuestionamiento pretende pensar el suelo (*Grund*) griego. Que el *Da* del *Dasein* como lugar de la respuesta a la pregunta por el ser del sofista apunte así a un cuestionamiento “previo” por el suelo griego —por el *Dasein* histórico griego— implica la destrucción-deconstrucción de una serie de nociones que tienen que ver con el cruce de los diversos modos de decirse uno y los diversos modos de decirse lugar. Pero si la investigación de Heidegger se cuestiona por el suelo-fundamento griego desarraigando a la vez su propio suelo-fundamento, Heidegger incurre (en una muy consistente con sus planteamientos) in-distinción esencial entre el campo material-óptico, extensional, griego y el de su propia tarea<sup>534</sup>, desarraigados ambos del límite mostrenco de la presencia *Vorhandene*... ¿de modos diversos? La in-distinción, que no indiferencia, como *ambigüedad material* del “límite” entre un lado y otro señala a una dirección del pensar que permite atender a lo radicalmente otro a la línea i-limitada del presente del “ahora” donde la yuxtaposición del presente-ahora se da en una *línea-espacio vehicular de yuxtaposición* entre los “ahoras”, líneas-espacio de suyo i-limitado (es decir, *material* en sentido “moderno”).

Todavía en el Curso *Einführung in der Metaphysik* Heidegger pone en juego una situación —recogida en la noción de *Zwischenfall*— ya con alcance en la *Filosofía de la historia del ser* por la que con la pregunta por el *Dasein* histórico griego acaece el cuestionamiento ¿sincrónico, simultáneo? del *Dasein* del “nosotros” que se cuestiona en el Curso. El *Zwischenfall*, incidente-entre (incidentes), marca el contraste entre una y otra de las rupturas o vuelcos respecto a la *cotidianidad de la existencia* en el cuestionamiento por el *Dasein*. Entre tales vuelcos, ya de por sí casos-ruptura de cualquier sentido trivial del “es” en su horizonte histórico-comprensivo, *Zwischenfall* separa la in-cidencia de

<sup>532</sup> GA, Band 19, p. 66. En torno a la *αἰτία*, Heidegger no dedica mucha atención a ella en este Curso. Sí acota su alcance diciendo que ella responde a un “porque”, “ya que” en el sentido de un “desde dónde”, esto es, “das Warum - das διὰ τί bzw. die αἰτία - und schließlich mehr und mehr das Von-wo-aus, τό διὰ τί πρότον (Met. 1,3; 983a29) bzw.: τὰ ἐξ ἀρχῆς αἰτία - die ἀρχή - sichtbar.” (Ibíd., GA, Band 19, p. 94). Ello se basa en su consideración, de acuerdo al libro primero de la *Metafísica*, en que ella equivale en general al *καθόλου*. Ahora bien, también *αγαθόν* es una *αἰτία* (982b10), residiendo ello en la cuestión del *τέλος-πέρας*. Se dice que: “Der Grundcharakter des αἰτιον besteht aber darin, ἀρχή zu sein, das Letzte, von wo aus ich etwas verstehe: μάλιστα δ' ἐπιστητά τὰ πρώτα καὶ τὰ αἰτία (982b2). Schon in der ἐμπειρία und τέχνη war die Frage nach dem αἰτιον beschlossen. Aber nicht das ist das Wichtigste, daß Aristoteles einfach sagt: das αγαθόν ist ein αἰτιον, sondern ihm gelang es, zum ersten Mal zu zeigen, daß das αγαθόν nichts anderes ist als eine Seinsbestimmung des Seienden, das durch das τέλος bestimmt ist. Sofern ein Seiendes in seinem τέλος fertig geworden ist, ist es so, wie es sich gehört das αγαθόν hat zunächst gar keinen Bezug auf die πράξις, sondern es ist keine Bestimmung des Seienden, sofern es fertig, voll-ständig ist. Dasjenige Seiende, das immer ist, braucht gar nicht erst hergestellt zu werden; es ist immer schon ständig fertig da.”, GA, Band 19, p. 123. Al respecto también ibíd., GA, Band 19, pp. 612-613.

<sup>533</sup> GA, Band 19, pp. 89-90. Historia de la investigación del *ἀρχή* o de la *φύσις* que se anunciaría en la entrada de *Física* como *ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ' ἕκαστα*.

<sup>534</sup> Lo cual, además, interpretaremos, está en relación a su posible lectura de la materia, *ῥλη*, en el Libro Theta. Alojadas en el Heidegger más maduro en torno a la *reserva del pliegue*, que estudiaremos en el segundo apartado.

los eventos-incidentes pero de tal modo que habríamos de conservar la pregunta por su *carácter incidental*. No podría ser entendido *Zwischenfall*, sus lados, como un mero incidente-accidente pero tampoco con el carácter de aquello que con el *estatuto de epistemicidad* del registro de la *frecuencia empírica* se da la *mayoría de las veces* —siguiendo la tripartición del libro *Épsilon* de la *Metafísica* de Aristóteles— pues él irrumpe desgarrando con el empuje de un vuelco hacia lo extra-ordinario o simplemente hacia lo extraño de lo ordinario. No anticipable, no es reproducible, a condicional alguno pertenece tampoco pero, afirmábamos, del mismo modo no es un accidente alegislado. Él acontece (con *geschehen* no con *sich ereignen*) en dos lados operando la incidencia en que consiste su acción en horizontes histórico-comprensivos, diversos o no como la misma incidencia a un lado y otro, pero sí actuantes como salto y salida a lo extraño como modo de dejar venir el estatuto ontológico radicalmente otro a la cotidianidad del *Dasein*. Por esta in-distinción óptica-material entre el suelo griego por el que se cuestiona la investigación y aquel de la propia investigación, indistinción material que mantiene el *contenido* “materia” precisamente como algo otro a su significado científico “moderno” en su sentido de lo absolutamente ilimitado (ella, como la “energía”, ni se crea ni se destruye sino únicamente se transforma, pasa de unos estados a otros constantemente a diferentes niveles). En estos sentidos, insistimos, de modo muy consistente con su proyecto en los entornos de *Sein und Zeit*, interpretamos que la *Destruktion* de los lugares y el límite —es decir, del uno— acude a la *Física* pues asume Heidegger que el principal problema de las habituales interpretaciones de su tiempo (sobre Aristóteles) es la interpretación “fiscalista” (del ser del ente) del griego que torna la *οὐσία* en una substancia, si no sujeto lógico-atributivo. Heidegger hace extensible esta crítica al uso del *ὑποκείμενον* como lo que podríamos considerar *sujeto predicativo*.

Observémoslo a tenor de la segunda mención de Heidegger a Jaeger, en esta ocasión a los *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912).

Dice Heidegger en el apéndice final (*Anhang*) del Curso:

“ Gerade hier das eigentliche Mißverständnis: daß Jaeger und die übliche Tradition - schon in der Scholastik - meint: es handle sich um das psychische Sein - und das Sein der Geltung. Beide treffen sich im »Da«.<sup>535</sup>”

En anotaciones conjuntas en el *Apéndice* del Curso *Platon: Sophistes* se menciona cómo Jaeger, quien ya plantea en esta obra diversos orígenes de la *Metafísica* de Aristóteles, muestra a través de la interpretación de la tensión irresuelta entre Epsilon-4 (1027b27-29) y Theta-10 (1051b) que el objeto propio de la disciplina filosófica es *el ser de la substancia* (*Sein der Substanz*<sup>536</sup>) entendiendo así en efecto la *οὐσία*. El núcleo de la tensión, leída por Heidegger, son los diversos modos en que se dice el ser en *Épsilon-4* y en *Theta-10*, por un lado, y por el otro, el modo en que Aristóteles introduce el

<sup>535</sup> Dice Heidegger en las anotaciones finales del Curso:, GA, Band 19, p. 617. La editorial *Adelphi*, Milano, 2013 traduce así: “Proprio qui [è] il vero e proprio fraintendimento: Jaeger — e con lui la rimanente tradizione, fin dalla Scolastica — ritiene che si tratti dell’essere psichico, nonché dell’essere della validità. Entrambi si incontrano nel “ci” (Da)”, p. 620.

<sup>536</sup> *Ibid.* p. 21.



*κυριώτατα ον ἀληθές ἢ ψεῦδος* en *Theta-10* tras estudiar en el discurrir del libro *Theta* a *δύναμις* y *ἐνέργεια* y a *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* habiendo mostrado que el *ἐνέργεια ον* en su tendencia a *ἐντελέχεια* es el ser en su más alto modo de ser (*eigentlichen Seienden*). Heidegger se pregunta qué sentido puede entonces tener en el último libro de *Theta* la introducción del *κυριώτατα ον* y qué puede tener ello que ver con la verdad: el Libro *Theta* llegaría a su culminación abriendo el problema de la verdad misma (*Wahrsein selbst*) y en este sentido planteando la cuestión de la copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) del ser como *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* y a la vez como *verdad* en su primera-última expresión en Grecia<sup>537</sup>, es decir, una perspectiva para la cual la *verdad, ἀλήθεια (Unverborgenheit)*, es diversa a lo *verdadero* —perteneciente al *ente verdadero, Unverborgene*— que a su vez no se contrapone a lo falso (*Falsch*) sino a lo no-verdadero (*Un-Wahrheit*)<sup>538</sup>. Heidegger subraya que la postura de Jaeger en torno a esta problemática del *κυριώτατα ον ἀληθές ἢ ψεῦδος* lo toma como *problema lógico*. La *fisicalización* supondría *logicización*, posicionamiento en una jerarquía lógico-taxonomica de los diversos modos de decirse ser, lo cual es expresado por Heidegger considerando imposible que sea un *Spezialfall* el *κυριώτατα ὄν*<sup>539</sup> de *Theta-10*.

Pues de entrada el “*κυριώτατα*” aún en superlativo referiría no a un ente “superior” sobre otros “inferiores”, sino a aquello que propiamente un ente es (*was eigentlich ein Seiendes ist*) no en el sentido de lo trivialmente más habitual (*das am meisten Übliche*), como consideraría Jaeger<sup>540</sup>. Si Heidegger tacha esta interpretación como *fisicalista*, que habla del ente “físico”, no es porque piense el ente del que se ocupa la *Física* —cuestión sin sentido en su modo de leer en el Curso a una vez la *Física* y la *Metafísica*— sino en dos sentidos. Uno diría que es imposible entender el *ser del ente* en Aristóteles como “universal” en el sentido de una *Gattung* cuyos casos especiales o particulares fueran los diversos modos de decirse el ser. La recusación deja de lado una ontología de lo general-universal frente a una ontología de lo particular —en el sentido que Natorp asumiría<sup>541</sup>— del mismo modo en

<sup>537</sup> Martin, Heidegger, GA, Band 19, pp. 79-81. Heidegger para nada tacha de incoherente el lugar del *κυριώτατα ον ἀληθές ἢ ψεῦδος* sino que se cuestiona por su sentido; a diferencia la postura aporemática básica a la explicación genética de Jaeger en torno a la *Metafísica*. En este Curso de 1930 Heidegger se refiere a los *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* de Jaeger. Jaeger estaría con Schwegler, A. en la procedencia espúrea de esa pieza “lógica” en el entramado “metafísico” del Libro *Theta* si bien Jaeger iría un poco más allá y afirmaría que el obstáculo principal de la articulación del *κυριώτατα ον* es precisamente no entender la verdad como *das eigentlichste Seiende*, es decir, propone entender lo “metafísico” como “lógico”. Resume Heidegger así su postura: “Wer behauptet, Aristoteles fasse hier das Wahrsein als das eigentlichste Sein, der versteht nicht, was *κυριώτατα* heißt und hat eine Meinung über das Sein, die Aristoteles ganz fernliegt.”, a la que él propondría una simple vuelta a la antigua Grecia: “Ich behaupte dagegen, wer  $\Theta$  10 als zugehörig zu  $\Theta$  auffaßt, ja sogar darin den eigentlichen Höhepunkt der Abhandlung und der aristotelischen Metaphysik überhaupt sieht, der denkt nicht nur nicht unaristotelisch, der denkt nicht nur echt aristotelisch, sondern einfach antik. (...) darin kommt die entscheidende Grundauffassung von Sein und Wahrheit in der antiken Metaphysik zum ersten und letzten radikalen Ausdruck. ”, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, GA, Band 31, editado por Hartmut Tietjen, 1982, p. 82.

<sup>538</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 31, pp. 90-91.

<sup>539</sup> GA, Band 19, pp. 616 y ss.

<sup>540</sup> GA, Band 31, pp. 86-87.

<sup>541</sup> Como detalla la profesora Teresa Oñate *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson, 2001.

que deja de lado, como ya sabemos, en general toda “ontología” como disciplina “filosófica”. El otro sentido atendería lo “fiscalista” del modo de pensar Jaeger el ser del ente por cuanto la comprensión dominante sedimentada por la “*übliche Tradition*“ exige atender al ser según el significado-validez (*Geltung*) del sujeto/predicado, entonces, según el nexo lógico-gramatical del “juicio”. En uno y otro de los sentidos de la crítica a Jaeger Heidegger percibe la operatividad de una comprensión del *Seiendes* desde la “ontología” de una *teoría del conocimiento* que reduciría la verdad a una adecuación o correspondencia a las cosas (*Dinge*). Cuando de lo que se trata en la intersección de *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* y la *verdad* (como *Unverborgenheit* y *Entborgenheit*) en *Theta-10* es de la *verdad sencillamente como carácter del ente mismo (einfach als Charakter des Seienden selbst)*<sup>542</sup>.

Ambas denuncias a Jaeger estaban ya anticipadas, así, por la crítica a Natorp. Pues ya vimos que éste, desde la metría de su *teoría del conocimiento*, entendía la *Idea* como *universal lógico* en términos de *validez de una proposición* (fundamental universal)<sup>543</sup>, así como la *Idea* y su alteridad, aquello con estatuto de cosa, en definitiva, como subsunción de un caso particular bajo el universal que eran las propias leyes, los *εἶδη*. Heidegger grita —insistimos que reduciendo al mismo suelo a Platón y a Aristóteles— que ninguno de los diversos modos de decirse el ser puede ser un *Spezialfall*, caso particular de un caso general o universal y que ello supone una “fiscalización” de la filosofía de Aristóteles, lo cual no por resultar ya muy entendible para nosotros a tenor del uso natorpiano del condicional hipotético —es decir, del carácter de ley de los *εἶδη*, poco más que “leyes naturales” al estilo de la física mecánica newtoniana— habría de nublar un todavía otro sentido de la crítica que Heidegger ofrece, todavía, con la expresión *Spezialfall*, sentido quizá más sutil o complejo, que asume que el término puede significar *modalmente* “accidente” (caso-accidental). Siguiendo esa senda interpretativa Heidegger nos estaría diciendo que aquello que en Natorp tiene el estatuto de ley, la *Idea*, aún asumido desde la perspectiva del condicional hipotético en términos de la ciencia “moderna”, no puede ser, aristotélicamente, necesario o siempre o eterno, pero tampoco accidental pues tal confusión (la de Natorp) no puede ser un accidente, nunca puede ser un *Spezialfall*. Vamos a detenernos todavía en algunas imbricaciones entre la perspectiva cognoscitiva de Natorp y su presunto “fiscalismo”.

Si la *perspectiva ontológica* es reducida a la *cognoscitiva* de acuerdo a la *validez de la proposición* tanto en Aristóteles como en Platón, la verdad o falsedad (ya en Platón, ya en Aristóteles) es un asunto del juicio<sup>544</sup> (del tipo “x es B”). El juicio, que se entiende en sentido lógico fundamental por Natorp, diferencia la determinación de “x”, la determinación de “B” y la relación del juicio que expresa el “es”<sup>545</sup>. En “x es B”, x tiene carácter de *Idea* (se determina como “idea”) pero la idea a su vez presupone una determinación espacial-geométrica no problematizada por Natorp, un “esto” o

<sup>542</sup> GA, Band, pp. 88.

<sup>543</sup> Heidegger, *Informe Natorp*, p. 512.

<sup>544</sup> Heidegger, *Informe Natorp*, p. 409.

<sup>545</sup> *Ibid.* p. 445.

substrato espacial estable-permanente que yace en cada cosa que deviene<sup>546</sup>. Este tercero entre lo sensible-inteligible y las ideas —estrictamente el “es” en cuanto extraño a todo cuestionamiento en el planteamiento lógico fundamental— es un espacio-substrato permanente supuesto en cada cosa que cambia de acuerdo a la determinación de la Idea (o, en términos “preidealísticos” de Natorp, a la ley del pensamiento) y *conocible en cuanto conforme* únicamente a través de tales leyes. El tener-lugar de tal “espacio” equivale al tener-lugar del juicio en el sentido de que ya “x” ya lo sensible-inteligible son las entidades a determinar, ambas exigen una referencia no-determinada que las determine, una referencia extra-lógica<sup>547</sup>. El espacio substrato homogéneo, in-forme, no es el ser mismo pero da sustento a los entes; a-lógico, está surcado siempre por la i-limitación de las relaciones, pero permite la progresiva determinación lógica del conocimiento<sup>548</sup>. I-limitado, homogéneo, no puede no reducir cualquier diferencia de estatutos ontológicos (al suponerlo su posibilidad). Es explícitamente identificado por Natorp como el espacio de la física “moderna” (newtoniana). Considera además Natorp que tal espacio es un espacio geométrico y no aritmético (la aritmética podría ser deducida de los conceptos puros del entendimiento<sup>549</sup>). La perspectiva lógico-cognoscitiva de la validez de una proposición se copertenece así con la aceptación implícita y obvia de un espacio “fiscalista”.

Heidegger dejará muy claro que en Grecia no hay ningún “espacio” en el sentido de la física newtoniana, problematizará lo geométrico y aritmético dentro de lo matemático; a la vez los diversos modos de decirse lugar desde la pregunta por el *Dasein* griego, por la presencialidad (*Anwesenheit*) en Grecia, concernirán a algunos de los desarrollos más interesantes del Curso.

Retornando a la crítica a Jaeger, se nos exige localizar el contexto interpretativo preciso que ampara las disquisiciones con Jaeger desde el Curso *Platon: Sophistes*. Ello se asienta en el Libro *Epsilon-VI* de la *Metafísica* de Aristóteles cuyo mapa vamos a mostrar a continuación.

El libro *Epsilon-VI* —que centra los comentarios sobre Jaeger a los que menta Heidegger— se abre buscando los *ἀρχαὶ* y *αἴτια* de los entes en cuanto entes, es decir, del ente en cuanto *ἀπλῶς* (1025b9-10); no busca, así, desde la perspectiva del *περὶ ὄν τι* ni desde la del *γένος*, como si lleva a cabo marcadamente el diálogo *El Sofista* según las interpretaciones de Heidegger. El ente *ἀπλῶς* de algún modo participa del pensar-dianoético (1025b6) pero a su modo de ser, de auto-manifestarse, no se llega por demostración (1025b14). La *φυσικὴ* también es *ἐπιστήμη* (1025b19) de carácter *θεωρητικὴ* (1025b27) pues se ocupa *περὶ γένος τι τοῦ ὄντος*, de aquel ente que es *una entidad que tiene el ἀρχὴ del movimiento y del reposo en sí misma* (*οὐσίαν ἐν ἧ ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ*: 1025b20-21), es decir, de aquella entidad *κατὰ τὸν λόγον* y *no únicamente separada-separable* (*ὡς οὐ χωριστὴν μόνον*: 1025b28-29). Esto obliga a Aristóteles, en orden a continuar con la indagación

<sup>546</sup> *Ibid.* 446-447.

<sup>547</sup> *Ibid.* p. 448.

<sup>548</sup> *Ibid.* p. 449.

<sup>549</sup> *Ibid.* P. 449-450.

(1025b29-30), a detenerse en el *λόγος* y en la pregunta *τὸ τί ἦν εἶναι* para no confundir la física con otra ciencia *θεωρητική*, la matemática, ni con la ciencia que estudia los *ἀρχαὶ* y *αἴτια* de los entes en cuanto entes. Heidegger no asume como obvias las distinciones que a continuación introduce Aristóteles. Gran parte de las problematizaciones del Curso *Platon: Sophistes* girarán en torno a ello. En primer lugar, desde la perspectiva *κατὰ τὸν λόγον*, las cosas son definidas-delimitadas y responden a la pregunta *τί ἐστὶ*. Aristóteles considera como plano o chato el modo de articulación en que algunas de ellas se dicen (*τῶ σιμῶ λέγονται*: 1026a); estas cosas que se dicen: nariz, ojo, rostro, carne, hueso... una a una, una detrás de la otra y otra y otra y otra... y en conjunto definen algo *ὅλως* (1026a1), una configuración del todo que va junto a la materia (*συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης*: 1025b32), materia sensible, *ὕλης αἰσθητῆς* (1025b33). Heidegger no puede asumirlas desde el punto de vista de la materia absolutamente i-limitada equivalente al *Raum* “moderno” (que en Grecia no hay), pero tampoco de la mera cosa “física” o empírica, fuera de cualquier lenguaje, pues su perspectiva es precisamente *κατὰ τὸν λόγον* si bien es ésta una perspectiva del *λόγος* cuyas articulaciones no pueden prescindir del movimiento (1026a2); allí la alteridad se dice sin prescindir del movimiento. Por otro lado, Aristóteles distingue la articulación de lo plano-chato de aquella articulación (que va junto a la materia sensible) con la propia de lo cóncavo, *κοιλότης*, perteneciente a la ciencia matemática, que sí es sin materia sensible (1025b34). El Curso *Platon: Sophistes* necesita demorarse en la problematización de la multiplicidad de “lo matemático” en Grecia así como de lo “empírico” y lo “físico” ampliamente. Lo veremos en el siguiente epígrafe a propósito del modo de nombrar *pliegue* del Curso. El modo en que continúa Aristóteles daría pie precisamente a esta larga problematización en el Curso.

Antes de pasar a lo matemático, Aristóteles incorpora un rasgo diverso a la diferenciación introducida *κατὰ τὸν λόγον*. El físico, aquel que desarrolla la ciencia teórica que viene llamando física, teoriza sobre una suerte de alma (*περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ*) de lo físico, que no es sin materia (1026a5). Por su lado, la matemática se ocupa de entidades inmóviles, si bien Aristóteles asume que algunas de sus diversas líneas, *μαθήματα*, también operan con entidades separadas, *χωριστῶν* (1026b9-10). Otras ramas de la matemática se ocupan sin embargo del ente inmóvil pero *οὐ χωριστὰ* (1026a16). Aristóteles en este punto —él dice ahora, *νῦν*— no aclara tajantemente en qué sentidos se diferencian esas *μαθήματα* respecto a la ciencia que investiga lo eterno, inmóvil y separado (*ἄϊδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν*), entidades que no son ocupación de la matemática ni de la física (1026a11-13) si no de la ciencia primera, *πρώτη*, anterior a ambas (*προτέρας ἀμφοῖν*), que Aristóteles identifica como *θεολογική* (1026a19) por plegarse a lo divino (*τὸ θεῖον ὑπάρχει*: 1026a20-21), así como *πρώτη φιλοσοφία* (1026a24).

Aristóteles se cuestiona a continuación si la *πρώτη φιλοσοφία* es *καθόλου* o si más bien se ocupa de algún género determinado (*περὶ τι γένος*) o una naturaleza determinada (*φύσιν τινὰ μίαν*: 1026a25). La matemática aparece como un ejemplo de pluralidad; no hay en ella un único *τρόπος*, un único modo o vía si no que la *γεωμετρία* y la *ἀστρολογία* se ocupan *περὶ τινὰ φύσιν*. De haber una matemática del conjunto, de la totalidad, *καθόλου*, ella sería común a ellas, *πασῶν κοινή*.

Heidegger no sólo intenta por todos los medios apurar la pluralidad de la ciencia en Grecia a través de la problematización de lo matemático, sino que todavía hasta tarde pretenderá problematizar agudamente, atravesar de un modo y otro a la *κοινή*, a lo común de la pluralidad que no se ajusta a un único *τρόπος*.

Aristóteles avanza un condicional a continuación: si no hay o hubiera (*εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι*) entidad otra alguna aparte de las constituidas por naturaleza (*παρὰ τὰς φύσει συνεστηκίας*), la *φυσική* sería *πρώτη ἐπιστήμη*; pero si hay una *οὐσία ἀκίνητος*, ella (entendemos, la *πρώτη ἐπιστήμη*) será anterior (*προτέρα*) y *φιλοσοφία πρώτη* (1026a29-30). Y sentencia Aristóteles: *καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, y καθόλου* de este modo por ser primera (es).

En el Curso *Platon: Sophistes* Heidegger defiende a ultranza —quizá en exceso— que lo *καθόλου* no puede ser lo “universal” propio de la ciencias “modernas”, pero lo *καθόλου*, por su carácter adverbial, tampoco puede ser substantivizado al modo de un “objeto” del cual se ocupara una ciencia sí y otra ciencia no, sino que tiene que ver con una articulación de plurales, reunión con carácter de comunidad (*κοινόν*). Ya notamos la crítica radical de Heidegger a lo *κοινόν* como Uno-TODO-extenso. De ahí que también necesite pensar en el Curso las diferencias de los plurales, diferencias entre el *ὅλον*, el *καθόλου* y *πᾶν* como “híbridos relacionales” o diversas configuraciones del todo<sup>550</sup>.

Eso que la *φιλοσοφία πρώτη*, precisamente por ser *πρώτη*, es, no puede ser *καθόλου* al estilo de la matemática, lo común a las diversas matemáticas, sino que lo *καθόλου* que contempla la *φιλοσοφία πρώτη* ha de responder a su condición de *πρώτη*, es decir, a su ocupación en torno a lo *ἄϊδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν*<sup>551</sup> que no pueden tener jamás el carácter de un *universal lógico*. De estos, por así decir, criterios de las entidades de las que se ocupa la *Filosofía Primera*, en cuanto teología y ciencia del ente en cuanto ente, ya notamos cómo Heidegger se ocupa de lo *χωριστόν* a través del *χωρίζειν* de la matemática griega, mientras que lo *ἀκίνητον* no tiene gravedad en los lugares del diálogo.

Jaeger al considerar inadmisibles el carácter (doble) teológico y ontológico de la *φιλοσοφία πρώτη*<sup>552</sup>, reduce las distinciones de Física, Matemática y Filosofía Primera, “fiscalizando” —es decir, logicizando— el estatuto teológico-científico de la *φιλοσοφία πρώτη* al asimilar lo *καθόλου* además como “universal” (*allgemein*) y los *γένη* como “géneros” contenedores (*Gattung*<sup>553</sup>).

<sup>550</sup> Especialmente Heidegger no admite que las “ideas” platónicas sean consideradas “universales”: a propósito de la *κοινωνία τῶν γενῆς* de El Sofista, notamos como Heidegger interpreta el género como lo común a los diversos *εἶδη* y la *κοινωνία* en los términos de los cruces *κατὰ λόγον de στάσις, κινήσις y ὄν* vía *ταύτων y ἕτερον*.

<sup>551</sup> La profesora Oñate piensa como polo referencial asimétrico (modal-henológicamente) este agenciamiento de “lo compuesto” por “lo primero” o in-divisible y simple [Oñate, Teresa, *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XX*].

<sup>552</sup> Al respecto el estudio de la profesora Oñate que acabamos de citar ofrece el mapa de esta problemática concreta en discusión con Jaeger [Ibíd., pp. 31-38].

<sup>553</sup> Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, p. 226.

Dice por ejemplo Jaeger en *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* a propósito de los lugares de *Epsilon* que acabamos de recorrer que:

“ In dem Versuch, beide Definitionen zu vereinigen, den er in dem Zusatz macht, versteht er unter Allgemeinwissenschaft die Wissenschaft vom “ersten” Gegenstand, der im umfassenderen Sinne Prinzip ist als die ihm nachfolgenden Seinsarten. Allein in  $\gamma$ -1 und am Anfang des *E* hieß allgemein das, was überhaupt nicht auf ein bestimmtes Sein d. H. einen besonderen Teil des Seins sich bezieht. DaB nun aber die immateriellen Beweger, die die Sterne lenken, kein  $\delta\nu\ \tau\iota$  und kein  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\tau\omicron\varsigma$  seien, kann Aristoteles nicht behaupten und er tut es auch nicht.”<sup>554</sup>

Notamos en el fragmento un buen abanico de términos que Heidegger rehuye en su exégesis de *El Sofista* (*Gegendstand, allgemein, Seinsarten*) y que, en el mejor de los casos, se esfuerza por resignificar a través de las problematizaciones del Curso. Leemos en el fragmento que Jaeger habla de lo *καθόλου* como “*allgemein*”, “universal” (común abstracto o todo-colectivo), que “en general” (“*überhaupt*”) “no se refiere a ninguna parte especial del ser” (“*einen besonderen Teil des Seins sich bezieht*”). Por su lado, Heidegger no puede aceptar que lo *καθόλου* sea “universal”. También hemos seguido el modo de “referencia” de lo *καθόλου* a la *φιλοσοφία πρώτη*, por ser *πρώτη*, aquella ciencia que se ocupa del ente *ἀπλῶς*; ente al que simplemente diríamos ahora que pertenece la condición de *ἀδιαίρετον*, in-divisible. Si con Platón Heidegger no puede apartarse de la problemática *merológica* que plantea el diálogo, con Aristóteles sin embargo no podría jamás admitir que el ente *ἀπλῶς* tuviera “partes”, especiales o no. Lo *ἀδιαίρετον*, asume Heidegger, aquello que tiene carácter de in-divisible, jamás puede ser un *Spezialfall*<sup>555</sup>, un caso especial en una métrica escalar jerárquica-lógica. Ya sabemos que el *κυριώτατα ὄν*, aquel modo propio de decirse el ser, pertenece a *ἀλήθεια*, al desocultamiento<sup>556</sup>. Otro asunto sería en qué medida puede Heidegger pensar *ἀλήθεια* separada de aquel modo de decir el ser de lo verdadero/falso (como no-verdadero) en la perspectiva *κατὰ τὸν λόγον*, en efecto uno de los diversos modos de decirse el ser que (con alguna variación respecto a la lista de Theta-X) se anuncia en *Épsilon*, donde también se detalla el estatuto de la perspectiva de la entidad *κατὰ συμβεβηκός*, accidental, otro sentido que ya hemos subrayado de la crítica de Heidegger a la interpretación del *Spezialfall* de Jaeger<sup>557</sup>.

Ello nos lleva a la segunda interpretación de la denuncia de Heidegger a Jaeger de “fiscalista”.

<sup>554</sup> Ibíd. p. 227. Puede encontrarse la traducción de este fragmento ampliado en *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, p. 37, que a continuación citamos: “”.

<sup>555</sup> GA, Band 19, p. 617.

<sup>556</sup> Dice Heidegger que el *κυριώτατα ὄν* remite a: “Das Seiende in seiner Unverborgenheit. Unverborgenheit im λόγος, λεγόμενον. Da auch die Möglichkeit eines Verstellseins. Jaeger meint: 1. ein anderes Seiendes sei Thema, 2. das αληθές des ἀδιαίρετον sei ein Spezialfall, ja sogar widersprechend zum ersten Wahrsein des λόγος. Die eigentliche Unverborgenheit. κυριώτατα ὄν ist das Seiende selbst als eigentliches - αλήθεια; was beherrscht und ausmacht - a. in seinen letzten ἀρχαί, b. diese schlechthin - rein - aufgedeckt vernommen,” GA, Band 19, p. 617.

<sup>557</sup> Que ahora así se traduciría no como “caso particular” o “caso especial” (lógico-taxonómicamente) si no como “anécdota” o “accidente” o “excepción” (modalmente).

Siguiendo el libro *Épsilon*, Aristóteles dice a continuación que el ente dicho *ἀπλῶς* (τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον) se dice de plurales modos (λέγεται πολλαχῶς: 1026a33), a saber, de acuerdo a lo accidental (τὸ κατὰ συμβεβηκός), según el ente verdadero (τὸ ὡς ἀληθές) y el no-ente falso (τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος), en la perspectiva de las categorías y, finalmente, según la potencia y la acción (τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργεία: 1026b). Respecto a la lista que ofrece *Theta-10* (1051a33-1051b02) la única diferencia yace en que en el libro noveno de la *Metafísica* desaparece el ente desde el punto de vista del accidente que queda precisamente caracterizado en *Épsilon* como aquel del cual no cabe *θεωρία* ni *ἐπιστήμη*. Los accidentes son *ἄπειρα*, no les es inherente límite alguno. Pone Aristóteles el ejemplo de aquel que hace una casa (ὁ ποιῶν οἰκίαν): si el proceso poiético del hacer da lugar a la casa (no construye o hace directamente la casa, pues *ποιεῖν* no lleva O.D.), en ese sentido es un salir a la luz de la casa, venir a la presencia —en el sentido del *ἀληθεύειν* que Heidegger estudia en el Curso con *Ética* a Nicómaco-VI —; tal proceso no hace venir a la presencia a los accidentes de la casa (τῆ οἰκία γιγνομένη: 10) que, dichos de otro modo, no se atienen a ley o *ἀρχή* alguno. En este sentido considera Heidegger que lo *συμβεβηκός* es *Begleiterscheinung*<sup>558</sup>, algo que acompaña —siguiendo el ejemplo: al proceso poiético de producción— en un lugar totalmente alejado, secundario y colateral, que no sólo no entra en las condiciones de cumplimiento de la casa hecha (*ποιηθεῖσαν*: 1026b8-9)<sup>559</sup>, sino que de ningún modo *besorgt*, cuida, ultima, completa ese proceso. Aristóteles pone otro ejemplo ahora con la geometría: sería accidental para un geómetra no que en la construcción de la figura “triángulo” se tuviera en cuenta que un “triángulo” no es un “cuadrado”, pues ello de algún modo puede ser presupuesto y tenido en cuenta en las condiciones de cumplimiento de la construcción de la figura “triángulo”, sino que sería accidental la diferencia indiferente, irrelevante totalmente, entre un “triángulo” y un “triángulo de dos rectos” (1026b12) que simplemente no hay, digamos, por definición del “triángulo”, no existe: una indiferencia indiferente a las condiciones de construcción del “triángulo”.

Los accidentes son indiferentes, alejados, residen en el límite de cualquier modo de decir el ser en cuanto *λόγος* es todavía ley, pero no obstante se dicen una vez han sido. En este sentido puede decir Aristóteles en referencia a *El Sofista* que el ente *συμβεβηκός* es como (*ὥσπερ*) decir un solo *ὄνομα* — es decir, *ὄνομα τι μόνον* sin *ῥῆμα*— al modo como el decir de la *Sofística* pretende tratar del *No-ser* (1026b14-15). Aristóteles no dice que el accidente sea el *No-ser*, pues el accidente de alguna manera es, de algún modo el *λόγος* (*ἐκ τῶν τοιούτων λόγων*: 1026b23) dice lo accidental, de ello hay discurso más o menos mínimo, mientras que el *No-ser*, necesariamente, no es, siguiendo la exhortación de la diosa en el Poema de Parménides. Dice sin embargo que el accidente muestra afinidad (*ἐγγύς*) con el *No-ser* (1026b22-23), lo cual queda confirmado por el hecho de que el ente *συμβεβηκός* responda a alguna causa, sea por alguna causa (*διὰ τίν’ αἰτίαν ἔστιν*: 1026b26) a pesar de no haber ciencia teórico-contemplativa de él (1026b27). Tal causa, veremos enseguida, será *κατὰ συμβεβηκός*. Que lo accidental tenga esta causa accidental no dice nada en contra de su carácter a-legislado, imprevisible, decíamos, rozando al *no-ser*. Por ello lo accidental sólo retroactivamente tiene aquella causa. Que la

<sup>558</sup> GA, Band 19, p. 613.

<sup>559</sup> GA, Band 19, p. 46.

causa (accidental) de que llueva sea un vaso de agua es tan accidental como la misma causa. ¿Qué sentido tiene pues una causa que no causa un accidente? Ninguno. Simplemente lo accidental no tiene causa. Interpretamos que Heidegger, en su modo de leer a Aristóteles, no obvia que en Aristóteles —y en Grecia en general— no tendría sentido hablar de una materia absolutamente accidental (absolutamente divisible). No puede esta problematización a la hora de leer e interpretar los textos llevar a confusión: el estatuto de lo accidental es accidental, nada que ver con lo simple de las entidades primeras, más bien es la indicación de la pluralidad originaria del uni-verso aristotélico donde rige la diferencia que solamente marca lo indivisible.

Despejando la cuestión Aristóteles introduce a continuación dos distinciones respecto a la entidad accidental. Por un lado aquellas cosas que son y podrían ser de otro modo (*τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων*) y en las cuales hay *γένεσις* y *φθορά* (1026b24); por el otro, respecto a aquellas entidades que *por necesidad* (*ἐξ ἀνάγκης*) les pertenece ser siempre del mismo modo (*ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα*: 1026b27-28). Si a la necesidad de esta segunda distinción, al estatuto de las entidades que decimos que no pueden ser otras (*λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχασθαι ἄλλως*), de otro modo, que son *ἀεὶ*, Aristóteles diferencia de la perspectiva de la violencia o necesidad o inevitabilidad de aquello que es *κατὰ τὸ βίαιον*; el estatuto de las entidades del que habla la primera distinción es *ἐπὶ τὸ πολὺ* (1026b30), la mayoría de las veces, frecuentemente, pero no siempre ni accidentalmente. De estas entidades que son pudiendo ser de otro modo (de acuerdo a *γένεσις* y *φθορά*) y que son la mayoría de las veces considera Aristóteles que son *ἀρχὴ* y *αἰτία* del ente accidental. Se muestra así el lugar marginal y colateral del accidente, exigido por la imposibilidad de que el *ἀεὶ* de aquello que es “siempre” fuese ya todo el tiempo, absolutamente (asunto imposible en Grecia), es decir, el accidente exigido por el haber-ser de entidades que sean con cierta frecuencia, la mayoría de las veces. La prueba viene de la evidencia de una suerte de *faktum* que habla de la pluralidad originaria de las entidades regida por lo necesario mismo. Adelantamos el argumento de Aristóteles: puesto que (*ἐπεὶ*) *no todas las cosas* (*οὐ πάντα*) son *ἐξ ἀνάγκης* y *ἀεὶ* (1027a9), sino que la mayoría son *ἐπὶ τὸ πολὺ*, es necesario (*ἀνάγκη εἶναι*) que haya el *κατὰ συμβεβηκὸς ὄν*, el ente desde la perspectiva accidental (1027a10).

Ello indicaría tres cuestiones: a) que la pluralidad originaria de entidades se dice “modalmente”, en el sentido no sólo de que haya diversas “modalidades” sino en cuanto, estamos viendo, lo necesario se dice de dos modos; b) que el estatuto que tradicionalmente desde Kant llamamos “modal” (lo necesario, contingente, accidental...) se dice privilegiadamente en términos temporales; c) que esta co-ordenación temporal de lo “modal” no responde al mero tiempo o tiempo ordinario —en el sentido de *Sein und Zeit*— y que en consecuencia podemos hablar de diversas temporalidades en Grecia; d) que la problemática modal también se cruza con la problemática de los principios y la causalidad aristotélica y la cuestión teleológica (libro Theta).

Siguiendo con la imbricación de lo accidental y aquellas entidades que tienen el estatuto “modal” —término, insistimos, que no existe en Grecia— de ser *ἐπὶ τὸ πολὺ*, leemos una cierta ambigüedad entre ambos que Heidegger no podrá rehuir en la esfera de *Sein und Zeit*.



Habíamos notado cómo lo accidental era diferencia indiferente, aleislada e imprevisible que, no obstante, tenía lugar en el juego de la pluralidad originaria (modalmente) de las entidades, precisamente a favor de lo *ἐπὶ τὸ πολὺ*. La cuestión ahora sería saber si al lugar marginal del accidente, por a-legislado en los mismos márgenes del ser que se dice de plurales modos, puede y en qué medida pertenecer alguna suerte de caracterización temporal-causal (es decir, teleológica). La respuesta la da el mismo registro temporal de lo *ἐπὶ τὸ πολὺ* que para Aristóteles inscribe *la necesidad más propiamente científica, el condicional hipotético*<sup>560</sup> que articula la causalidad final, la eficiente y la material. Aristóteles lo expone en 1027a20-1027b15. Pensando el accidente desde el condicional hipotético y ya que de él mismo no hay ciencia, pero sí *es*, digamos, efectivamente se da, si se da, no teniendo ese condicional de ningún modo legislación, condicionantes, sino solamente diciendo la contrastación retrospectiva del suceso que recoge lo accidental. Si así es, de acuerdo al registro temporal de la frecuencia empírica, lo accidental sería *ἐνίοτε*, tendría el registro temporal de aquello que es alguna vez, ni siempre ni la mayoría de las veces, como Heidegger evidencia en 1027a12-13.

Ahora bien, algo antes de estas líneas Aristóteles introduce algunos ejemplos que exigirían al modo de lectura de Platón-Aristóteles de Heidegger la ambigüedad que mentamos a continuación.

Que un hombre sea blanco es accidental, pues ni ocurre así siempre ni tan si quiera la mayoría de las veces (1026b36), mientras que el hecho de que sea el hombre un animal no es accidente, y sí lo es el curar para el constructor de casas pues esto no surge necesariamente (*οὐ πέφυκε*) del hacer (*ποιεῖν*) del constructor de casas sino del médico, del mismo modo —y la cuestión hermenéutica viene con este último ejemplo— que un cocinero buscando el placer (*ἡδονῆς στοχαζόμενος*) pudiera llegar a hacer algo que tuviera que ver con la salud (*ποιήσειεν ἄν τι ὑγιεινόν*) pero no en virtud del arte-técnica de cocinar (*οὐ κατὰ τὴν ὀμοποιητικὴν*). Justo después de este ejemplo dice Aristóteles que de este modo (*διὸ*) es accidental “καὶ ἔστιν ὡς ποιεῖ, ἀπλῶς δ’ οὐ” (1027a5): “y es como *ποιεῖ*, pero no...” *ἀπλῶς*. Lo accidental, tan lejos de la simplicidad de lo *ἀπλῶς*, sólo puede expresarse, por así decir, en el último ejemplo, por el uso del verbo *ποιεῖν* del cual ya sabemos que, gramaticalmente, no suele llevar objeto. Aquí Aristóteles, retorciendo el ejemplo, utiliza un optativo con partícula *ἄν*, es decir, marcadamente con carácter irreal, expresando lo accidental que puede llegar a ser el accidente cuando llega a ser, cuando es. No sólo lo dice, sino que lo hace: lo accidental descansa en cómo hace el hacer del último ejemplo. En consonancia con la expresión de esta consistente inconsistencia de la entidad de lo accidental precisamente a continuación rige la ambigüedad de marras. Aristóteles acaba de poner en juego la distinción de lo accidental con lo *ἀπλῶς* (1027a5), *lo simplemente* que no puede ser de otro modo, *ἐξ ἀνάγκης* y así *αἰεί*. Leemos que a continuación dice “*τῶν μὲν γὰρ ἄλλων*” que, refiriendo a los otros del ente *ἀπλῶς*, re-envía a las entidades otras o a las entidades que pueden ser otras o a las entidades que son completamente otras a aquellas al segundo lado de una contraposición —contraposición marcada por *μὲν/δὲ*— todavía por-venir. Si las segundas son las entidades regidas por *ἐπὶ τὸ πολὺ*, las primeras son las entidades *κατὰ συμβεβηκός*. De los otros, *τῶν μὲν γὰρ ἄλλων*, de estas

<sup>560</sup> Considerada como la más propiamente aristotélica, de la epistemicidad aristotélica, por Oñate, Teresa en su trabajo monumental en torno a la Metafísica de Aristóteles ya citados en varias ocasiones por nosotros.

dos posibilidades, hay potencias productivas (*δυνάμεις εἰσὶν αἱ ποιητικαί*: 1027a5), y un corchete con “a veces”, *ἐνίοτε*, une ambos lados, separa o une, aclara viniendo muy tarde o demasiado temprano a introducir una distinción que como decíamos más arriba sólo se plasma algunas líneas después en 1027a12-13. El corchete sella la in-distinción modal de lo que rige la mayoría de las veces y lo accidental. Pero esta ambigüedad no confunde una y otra. Su diferencia como lo que se da “la mayoría de las veces” y lo que se da “alguna vez”. Pero su reunión por lo accidental, quizá error necesario de lectura del texto, imbrica a una y otra o, al menos, mantiene la ambigüedad de su posible relación por lo accidental. ¿Cómo, qué posibilidad es ésta? Sólo puede ser la de una potencia del cambio y transformación de lo otro y de los otros del otro que nunca podría ser el ÚNICO. La posibilidad de las alteridades alteradas en los márgenes de la pluralidad del ser, a la vez lo abierto y lo que se abre. ¿Mera multiplicidad a-legislada, arbitraria y entonces yuxtapositivamente engarzada, accidental? Sólo apunta la ambigüedad a que de igual modo, a veces, no siempre, no sabemos más, pertenecen a los otros de lo *ἀπλῶς*, unos y otros, a la *δύναμις* pero no una cualquiera sino más bien... ¿delimitada?, ¿puede ser la ambigüedad delimitada, tan precisa? y no como al lugar de lo *ἀπλῶς* a donde vuelve el reenvío original, lo *ἀπλῶς* como aquello que, por el otro lado —en el segundo lado de la contraposición— no hay *δύναμις determinada* (*τέχνη οὐδὲ δύναμις ὀρισμένη*:1027a6-7). Al ente *ἀπλῶς* —en los entornos de Theta-10— le pertenece el modo de ser de la *ἐνέργεια καὶ ἀλήθεια καὶ ἐντελέχεια*. Pero volviendo al punto a Épsilon, la causa de lo accidental es también *κατὰ συμβεβηκός* (1027a7-8). Lo accidental tiene causa, ya decíamos, le pertenece una *δύναμις*, pero *κατὰ συμβεβηκός*, concluye Aristóteles.

Si ya habíamos notado la extrema tragicidad que supone la pluralidad originaria de las entidades del uni-verso aristotélico, tragicidad que dicta que *ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν* (1027a10-11) pues *εἰ δὲ μή, πάντ' ἔσται ἐξ ἀνάγκης* (1027a13), esta serialidad modal-temporal-causal tendría una suerte de condición de (im)posibilidad (no-)regida por lo accidental y su *causalidad material*. La lectura de Heidegger al no cerrar o clausurar lo material —al no asumir su significado como materia “moderna”, “física”— mantendría como diferente y divergente a la vez a la serialidad legal y sistemática de lo *ἀπλῶς* como primero, simplemente ser, serialidad propiamente aristotélica, de aquella donde lo que es “la mayoría de las veces” y lo que es “una vez” pertenecen del mismo modo a un potencia determinada.

Por supuesto que el texto ahí disponible nos autoriza también a entender que el corchete —núcleo de la ambigüedad de marras— atribuye una aclaración a algo que sólo vendrá más tarde, sabiendo que su llegada segura es, que el “a veces” califica a lo accidental, que de este modo pertenece a ello una potencia in-determinada a diferencia de aquellas entidades determinadas de las que habla el segundo lado de la contraposición, donde tampoco podríamos encontrar a lo *ἀπλῶς*.

Interpretamos más bien que la otra es la interpretación más heideggeriana dentro de la esfera de *Sein und Zeit*. Ya señalamos el quizá último intento de Heidegger con el *Zwischenfall* antes de la *Kehre* en *Einführung in der Metaphysik*, texto límite en la estructura del cuestionamiento por el ser de

*Sein und Zeit*. Allí el cambio de preocupación de Heidegger ya no teme confundir los diversos modos de decir el ser con un *Spezialfall* que, al cabo, redujera todo a un plano onto-lógico, demasiado lógico, sino que pretende un *Zwischenfall*, un *in-cidente*, un *caso-entre* diversos *Dasein* históricos por los que cuestionarse, el griego y el del nosotros que habla en los textos de Heidegger. ¿Intento de pensar, a cada lado, de dos modos diversos, un incidente no accidental no incidental?

Una interpretación que exprimiendo las opacidades del texto corre paralela al centro de la discusión henológico-modal de Heidegger con Aristóteles detentada y detenida en un descentramiento diverso a la distinción de lo potencial (de lo accidental y de lo que es la mayoría de las veces) en las lecciones de los primeros años treinta —pues si allí la clave del encuentro de “ser” y “devenir” en Grecia, de la apertura al pasaje transformativo perdido en la “modernidad”— es el juego diferencial de δύναιμις y ἐνέργεια en el libro Theta, la in-distinción aquí se juega no en la otra cara del espejo, sino en el filo donde se puede profundizar en lo contingente de la potencia accidental del accidente y no obstante determinada, un filo de densificación y profundización de lo de-terminado, lo de-limitado que sólo tiene sentido si de partida uno se topa con el UNO-TODO, si, a cada paso quizá uno olvida —condición de huir de algo a lo que todo se reduce— que aquello que en Grecia no podía haber de entrada no puede confundirse con la in-efabilidad del no-ser que necesariamente no es ni con la simplicidad modal de lo ἀπλῶς.

Continuemos con *Épsilon* y el segundo sentido de la crítica a Jaeger por “fiscalista” conectándolo con este intento marginal de salvar la *causalidad material* de sus sentidos trivialmente “modernos”.

Asumido que cuando efectivamente el accidente es, se da, de hecho ocurre a veces, algunas veces, ni siempre ni la mayoría de las veces, Heidegger asume también que la *causa* de lo accidental es ὄλη, materia, por cuanto ὄλη admite otro modo además del ἐπὶ τὸ πολὺ (ἢ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως: 1027a13-14) o, como dice Pseta-VII, lo accidental apunta doblemente (διὰ τὸ διττὸν σημαίνειν: 1031b23) y la materia es tanto aquello *desde donde* algo se genera (1032a18) como aquello que pertenece a las cosas generadas, a lo que se genera, y por lo cual cada una de ellas puede ser o no ser (1032a18-20), de suerte que lo que se genera sea siempre, necesariamente, διαίρετόν, divisible (1033b13), criteriología que recoge el final de Épsilon, puntualizando de nuevo que la causa material, la potencia in-definida del accidente, no puede no ser in-determinada (ἀόριστον) mientras que la del ὡς ἀληθὲς ὄν es alguna suerte de πάθος, de afección (1028a). No podemos confundir el carácter ἀόριστον de la materia con un i-limitado absoluto, que no podríamos si quiera pensar, pues ella ya siempre es materia conformada en la perspectiva del κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, le pertenece una causalidad material, etc<sup>561</sup>. Su carácter ἀόριστον nos recuerda precisamente que lo accidental sólo puede ser reconocido retrospectivamente en la contemplación de lo sido. Por así decir, es sólo tiempo sido. Y, no obstante, divisible.

<sup>561</sup> La materia prima escolástica no podría confundirse con la materia accidental y divisible.

Ahora bien, ante esta confirmación de nuestra interpretación, de la *causalidad material* como seña de la in-distinción (productiva) de la potencia de lo accidental y de lo que es la mayoría de las veces, Aristóteles se revuelve interrogando. Considera que el comienzo, *ἀρχήν*, ahora, tan al final, pasa por cuestionarse si ello no es acaso *ἀδύνατον* (1027a16), cómo es posible que haya algo que no sea ni lo que es siempre ni lo *ἐπὶ τὸ πολὺν*. Aristóteles recuerda que de lo accidental no hay ciencia y que sin embargo es, y desarrolla la explicación del condicional hipotético que detallamos más arriba, al final de la cual se pasa al modo de decirse el ser como *ὡς ἀληθὲς ὄν* y *μηδὲν ὡς ψεῦδος* (1027b18). Estas entidades pertenecen al juego de *σύνθεσιν* y *διαίρεσιν*, composición y división que se da en la *διανοία* (1027b27) y no en las cosas (*ἐν τοῖς πράγμασιν*: 1027b26), en cuanto el pensamiento añade o quita (*συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἢ διάνοια*: 1027b32), lo cual supone una ordenación de partes y todos para la cual cualquier división o cualquier conjunción, en cuanto suponen la divisibilidad en partes, o lo que es lo mismo, que tengan materia y —siendo además toda materia “sensible” o “abstracta” (Pseta-VII)— teniendo no obstante la materia la forma de una individuación, pertenecerá a *τῶ συγκειμένῳ*, a un compuesto (o sea) divisible-material. La materia prima del todo in-determinada, meramente inacabada es por completo ajena a Grecia.

Otra cuestión más difícil para Heidegger es cómo atender la estructura de la *κατάφασις* y *ἀπόφασις*, el decir “algo de algo” afirmativo y negativo, respectivamente sin caer en los esquemas gramaticales que descansan en el apaciguante mar de la “lógica”<sup>562</sup>.

Lo poco más que menciona Aristóteles del *ὡς ἀληθὲς ὄν* y *μηδὲν ὡς ψεῦδος* al final de *Épsilon* dice que el todo-compuesto (de partes), el *σύνολον*, abarca las particiones de los contradictorios (*τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως*: 1027b20). Hablar en términos aristotélicos de los *ἀντιφάσεως* supone situarnos —siguiendo el libro Gamma-V— en el campo del principio an-hipotético que rige la lingüisticidad del campo “categorial”. Que alguien estando sentado en “lo alto”, diga estar sentado en “lo bajo”, para una cierta sistematicidad “categorial”, en términos aristotélicos, es falso pero no imposible. Dicho de otro modo con un ejemplo del mismo Aristóteles: decir que el *ὄν* no es o que el *μηδὲν* es, resulta sencillamente falso, y decir que el *ὄν* es y el *μηδὲν* no es, es verdadero; ahora bien, ello no dice nada de si el *ὄν* no es o es ni sobre si el *μηδὲν* es o no es (1011b27-29): la verdad o falsedad del ente no dice, bajo el registro “categorial”, que sea imposible que el no-ser pueda llegar a ser o que el ser deje de ser pero porque las “categorías” son —diría Heidegger— determinaciones del desvelamiento del ser (y la prohibición de la diosa del Poema responde a un registro henológico-modal y no “categorial”); determinaciones entre las que puede haber *μεταβολή*, cambio o tránsito de

<sup>562</sup> Aristóteles a continuación si bien considera que el asunto habrá de ser examinado en otros libros (1027b28-29), da algunas pistas que Heidegger recoge *Platon: Sophistes* quizá de un modo tan celoso que afecte —su lectura de la afección, del *πάθος* de los compuestos puestos en juego en el “algo de algo”— gravemente a su interpretación del *παθεῖν* del libro *Theta* de la Metafísica y, así, de *δύναμις* y *ἐνέργεια*, de la otra esencial in-distinción que se arremolina dubitativa ante el cumplimiento de la Revolución que está al filo del decir, aquella a la cual se arriesga vacilante el pensar, la revolución de las revoluciones, a las puertas de la Revolución, sin el ser mismo, ¿pero cómo es ello posible? Como revolución del cambio, vale decir *μεταβολή*, que pasa por un pasaje sin radical alteración, con transformación o formas múltiples, sin *Ereignis*.

una a otra, conversión de una a otra determinación sostenida por el carácter del registro “categorial” que, por así decir, no es *ἀπλός* (modalmente hablando), no soporta la sincronía y, no obstante, marca determinaciones no-divisibles para tal sistematicidad “categorial” dada, condición de que, ante la amenaza sofista, se diga en verdad “algo” y no se hable por hablar (1012a6).

Ahora bien, cómo la composición o división en la *διανοία* del *ὡς ἀληθὲς ὄν* y *μηδὲν ὡς ψεῦδος* implica afirmación o negación entre los compuestos en composición, no resulta obvio para Heidegger en el sentido de que no puede adecuarse al esquema de predicación de un *sujeto del predicado*. Ha de pensarse de otro modo. Si la unidad mínima con significado del discurso *κατὰ λόγον* dice “algo de algo” —*τι κατὰ τινός* (en Platón) o *τι περὶ τινός* (en Aristóteles)— el primer y el segundo “algo”, que manifiestan determinaciones o compuestos determinados, indican algo diverso que podemos señalar como “algo2 de algo1”<sup>563</sup>, yendo, en griego, el primero en nominativo y el segundo en genitivo. A su vez Heidegger insiste en su lectura del diálogo en el carácter ontológico del discurso, pues a través del *λόγος* se muestra o manifiesta o se caracteriza (ontológicamente) algo determinado, o, mejor, “algo como algo”, en el sentido, manteniendo la nomenclatura previa, de “algo1 como algo2”.

Viniendo al final de *Épsilon* Aristóteles dice que el *σύνολον*, la totalidad de las particiones de la configuración del todo del caso, contiene los contradictorios (1027b20), pero ello no dice que sólo abarque o contenga las partes si no que rige —el texto griego “presupone” la cópula— sobre las particiones (el todo es sobre las partes) de tal modo que, no legisla sobre el carácter de determinación de las determinaciones “categoriales” (que siempre, por necesidad, habrán de ser compuesto determinado, “algo”) si no sobre el reparto que configura esta o aquella cualificación (particular) en correspondencia a la cual podemos hablar —principio an-hipotético mediante— de lo contradictorio. Las siguientes líneas exigen especial cuidado en la interpretación. Enseguida dice Aristóteles que lo *ἀληθὲς* conlleva —dicho con “ἔχει”, literalmente “tiene” con valor instrumental, de mero medio, sin propiedad, “uno junto al otro”— *κατάφασιν*, afirmación bajo el compuesto o en el compuesto (*ἐπὶ τῷ συγκεκμημένῳ*) y negación, *ἀπόφασιν*, bajo lo dividido o en lo dividido (*ἐπὶ τῷ διηρημένῳ*), mientras que lo *ψεῦδος* conlleva —verbo ausente-presupuesto en griego— la contradicción (*τὴν ἀντίφασιν*) de *τούτου τοῦ μερισμοῦ*, de esta parte-división (1027b23). Y a continuación dice Aristóteles que cómo se lleva a cabo (*συμβαίνει*) el pensar, *νοεῖν*, sincrónico (*ἅμα*) y separado (*χωρὶς*) pertenece a otro discurso o asunto (*λόγος*), en unos sentidos de lo *ἅμα* y lo *χωρὶς* no como lo sucesivo (*ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς*), no al modo de la secuencia-sucesión-yuxtaposición —traduce Heidegger el “*μηδὲν τὸ ἐφεξῆς*” como “*kein dikretes Nacheinander*”<sup>564</sup>—, sino dando lugar (*γίγνεσθαι*) a unidad, que —y aquí viene el hito al que se aferraría Heidegger— es dicho como *ἓν τι* (1027b25), un uno o algo uno, uno determinado en el sentido vehicular de *El Sofista*, perspectiva por la cual puede interpretar Heidegger el *ἅμα* del *νοεῖν*

<sup>563</sup> Debemos esta fundamental aclaración al profesor Felipe Martínez Marzoa en *El decir griego*. Completamente fiel a las conclusiones del Curso *Platon: Sophistes* de Heidegger.

<sup>564</sup> GA, Band 19, p. 615.

como *διαίρεσις*, no un *nacheinander* sino como un *nebeneinander*<sup>565</sup>, tendiendo no a confundir el *νοεῖν* con la *διάνοια* pero sí a pensar que el segundo tiende al primero como *δύναμις* irresolublemente tiende a *ἐνέργεια*. El sentido unitario de la composición de los compuestos que aquí interpreta Heidegger, es aquel con el que Aristóteles habla de la afección (nada que ver con la atribución predicativa) del “algo2” respecto al *ὑποκείμενον*, al “algo1” (*πάθη τι τὸ ὑποκείμενον*: 1037b17). En cualquier caso, pensar ambos esquemas “algo2 de algo1” y “algo1 como algo2” *ἄμα* y *χωρὶς* como *ἐν τι* y *ἐν διανοίᾳ* lleva a Heidegger a pensar lo delimitado de un lado, del otro, y sus posibles cruces. En el cruce de los lugares de lo mismo en cada uno de los diversos esquemas (“algo2 de algo1” y “algo1 como algo2”), se juega la verdad o falsedad del ente así como, de gran peso en el diálogo de Platón, la *δόξα*.

Heidegger menta un par de lugares más de *Metafísica* en torno a *τό ἀληθές ὄν* que Jaeger tiene también en cuenta: K-8 y Theta-10.

A propósito de K-8 el *ὡς ἀληθές ὄν* (1065a21) dice *das Unverborgensein des Seienden* (ser desoculto de lo ente), por tanto algo que incumbe (*angeht*) al descubrir, *Aufdecken*<sup>566</sup>, que nombra la marcha del *διαλέγεσθαι* del diálogo. En ese sentido el ente verdadero es *Aufgedeckte Anwesenheit* que, dice *Metafísica*, consiste en una combinación en el pensamiento, *ἐν συμπλοκῇ διανοίας* (1065a22), asume Heidegger, no como dado ya fácticamente (en la “realidad”) si no presupuesto el encuentro o afección que nombra Aristóteles como *καὶ πάθος ἐν ταύτῃ* (1065a23), la afección que habíamos mentado al final de *Épsilon* como no dándose *ἐν τοῖς πράγμασιν* si no *ἐν διανοίᾳ*. La afección marca la posible presencia de un encuentro en el sentido del estado-de-abierto (del *Dasein* en *Sein und Zeit*) que en el Curso *Platon: Sophistes* caracterizaría a la *espacialidad* (*Raumlichkeit*), estar-en-el-mundo, de un viviente (*erschlossenes Anwesendsein*). Lo cual precisamente puede acoger el hecho de que Aristóteles diga en *Theta-10* que el modo de decir el ser como *ἀληθές ἢ ψεῦδος* se da *ἐπὶ τῶν πραγμάτων*, “bajo” las cosas, de acuerdo a los criterios de composición y división (*συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι*: 1051b2-3) que hemos estudiado. Con ello llegamos al segundo sentido de la crítica de Heidegger a Jaeger.

Pues considera Jaeger que —con el libro *Epsilon* y *Theta*—, según los diversos modos de decirse el ser, el ser dicho como verdad/falsedad se delimita de acuerdo a una imagen del nexo lógico del juicio que resumimos así: el ser verdadero/falso será aquel cuyo relación lógica atributiva del predicado al *ὑποκείμενον* —por tanto poco más que un sujeto del predicado— corresponda, por una determinación inherente al propio *ὑποκείμενον*, con una verdadera o adecuada o real conexión (*Verbindung*) con alguna porción en la realidad (*Getrenntsein in der Wirklichkeit*)<sup>567</sup>. Heidegger no sólo deja entre paréntesis la adecuación a cualquier “realidad” extralingüística absoluta si no que su modo de leer el

<sup>565</sup>Ibíd.

<sup>566</sup> GA, Band 19, pp. 615-616.

<sup>567</sup> Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, pp. 26 y 50-52.

diálogo de Platón es especialmente cuidadoso con no asumir como dado el nexa lógico atributivo del juicio que expresa la cópula. Jaeger interpreta que el *ὑποκείμενον* queda determinado como sujeto gramatical, como sujeto del predicado, es decir, como base plana que sostiene los predicados, reduciéndolos transitivamente. Por ser interpretado como dado, cerrado en su inmediata transitividad que lo dispone para la ejecución atributiva de los predicados, el *ὑποκείμενον* se “fiscaliza”. Los diversos modos de decirse el ser se entienden como variaciones-caso (accidentales) sobre esa base. Heidegger protesta<sup>568</sup> pues, por un lado, el esquema del ente verdadero o falso se dice, es decir: resulta verdadero o falso el *λόγος* —*λεγόμενον ἀληθές ἢ ψεῦδος* en 1051b5-6— que no se “ajusta” o “adecua” a la cosa fuera absolutamente del lenguaje sino que la presencialidad del *κυριώτατα ον*, la presencialidad (*Anwesenheit*) del *Seiendes*, al que corresponde el modo de decirse verdad/falsedad, es a-propiada (*Zugeignetes*)<sup>569</sup>; si ello ocurre, se da en las cosas, bajo las cosas, *ἐπὶ τῶν πραγμάτων* (1051b2), asumidas como desocultadas (*Unverborgenes*) según un *ἀληθεύειν* que, insistimos, no puede traducirse ni por “ajustarse” ni “adecuarse”<sup>570</sup>. La direccionalidad preposicional del *ἐπὶ* (con genitivo) custodia, en la dinámica del Curso, que las cosas no queden asoladas fuera de lo *λεγόμενον* del *λόγος*. Por el otro lado, si el *ὑποκείμενον* es aquello abordado-dicho (*Angesprochene*) como “tema” en el discurso, esto es, como “*Worüber*” (o “*Wovon*”) en el *Rede*<sup>571</sup>, como aquello “de lo que” se trata (aquello “sobre lo que” se trata), ello lo sitúa primariamente desde la perspectiva del acceso (*Zugang*) o apropiación (*Aneignung*) al ser del ente, en los sentidos de *Sein und Zeit*, como un substrato

<sup>568</sup> Si bien en la línea del curso no trata del *ὄν ἀδιαίρετον*; marca un punto y aparte y se ocupa más bien del *κυριώτατα ον* de 1051b1, del ente en cuanto *ἀληθές ἢ ψεῦδος* en referencia al modo de decirse ser como verdad/falsedad pues la investigación ontológica se interroga, en su modo de leer el diálogo por el diálogo, su horizonte, esto es, ante todo por el ser de la cópula asumiendo que el mismo diálogo sería un producto textual dedicado a problematizar las tesis dadas, “positivas” del *Gerete* del sofista. Encontrar aquello que “es” o el modo de ser, *Dasein*, del filósofo, sólo podrá delimitarse tras perseguir al peculiar modo de ser del sofista. En estas coordenadas no tiene sentido —como hace Jaeger— asumir que el *κυριώτατα ον*, el modo de decirse el ser como verdad/falsedad dicho en el *λόγος* verdadero/falso —tanto en Platón como en Aristóteles perteneciente a *δόξα*, *dianoia* y no *voeiv*, y campo de juego de la investigación del diálogo sobre el sofista— que responde a un uso extendido y general (*allgemeinen Sprachgebrauch*) de máxima circulación en el lenguaje (*in der Sprache am geläufigsten ist*). *Ibid.* pp. 51-52. La crítica la hace Heidegger en GA, Band 19, pp. 615-618.

<sup>569</sup> GA, Band 19, p. 616.

<sup>570</sup> Si lo verdadero pende del *ἀληθεύειν* Heidegger no confunde el *ἀληθεύειν* de lo verdadero o de las cosas verdaderas, nunca *Dinge* sino *Seiende*, con *ἀλήθεια*. Dice claramente que: “Entborgenheit ist Entborgenheit von Seiendem. Wenn also Aristoteles nach der Entborgenheit des Seienden, nach der Wahrheit des Seienden fragt, so ist das im antiken Sinne die nächstliegende und erste und eigentliche Frage (...). (...) >wahr<, d. h. griechisch solches, was die Entborgenheit des Seienden sich zueignet, mit-teilt und aufbewahrt. Die Aussage ist nicht primär wahr im Sinne der Entborgenheit, sondern sie ist die Weise, in der wir Menschen die Wahrheit, d. h. Entborgenheit des Seienden wahren und verwahren: *ἀληθεύειν*. Vom Seienden selbst kann nicht gesagt werden: *ἀληθεύει*, sondern das Seiende ist *ὄν ἀληθές* im ursprünglichen Sinne. Womit nun aber das, was *ἀληθεύει*, im abgeleiteten Sinne auch wahr genannt werden kann, d. h. auch der *λόγος* ist *ἀληθής*. *ἀλη-θές* besagt: 1. entborgen, vom Seienden gesagt, 2. Entborgenes als solches fassen, d. h. entbergend sein. Daher liegt in *ἀληθές* und *ἀλήθεια* eine Zweideutigkeit - und zwar eine notwendige, so notwendig, daß sie festgehalten werden muß, wenn man überhaupt das Wahrheitsproblem in die Hand bekommen will. ”, GA, Band 31, pp. 90-91.

<sup>571</sup> GA, Band 19, p. 186.

(*Unterlage*<sup>572</sup>) no dado o fijado —en el sentido de una *Materialität*, una materialidad-cuantitativa (de nuevo, no el sentido “moderno” de lo meramente cuantitativo de lo “físico”), que recoge el término *σπερέον*<sup>573</sup>— o puesto (*gesetzt*<sup>574</sup>), sino por el que cuestionarse en su carácter de algo constante (*ständig*) —sentido precisamente que se dejar atrás en cuanto “tema”— que permanece o está en el movimiento (*κίνησις*, como *Bewegung*, por tanto, él mismo diría *στάσις* en *El Sofista*) en el descubrimiento aristotélico de las “Categorías”<sup>575</sup>, horizonte que no es otro que aquel de la investigación ontológica de Platón<sup>576</sup>. El *ὑποκείμενον*, lejos de la prepotencia de un sujeto gramatical —de un sujeto del predicado<sup>577</sup>—, puesta en cuestionamiento su omnipresencia, se muestra más bien como *etwas im vorhinein schon da ist*<sup>578</sup>, como una cierta condición de posibilidad “formal”<sup>579</sup> de la *οὐσία* a favor de *κίνησις*.

Ahora bien, si ello convierte al *ὑποκείμενον*, interpretamos, en el principal núcleo de cruce de las problematizaciones del Curso ello es por cuanto la doble dirección del *ὑποκείμενον*, inversa, como aquello “sobre” lo que se trata y aquello “bajo” lo cual algo se constituye, permite pensar a Heidegger, el mismo *Da* del *Dasein* del sofista —en el sentido de *Platon: Sophistes*—, como lugar de cruce de las direcciones de las articulaciones de *λόγος* y ser: “algo2 de algo1” y “algo1 como algo2”; sin embargo esta misma ocupación no permite diferenciar el *ὄν ἢ ὄν* o los diversos modos en que se dice *οὐσία* —el “uno” sería el mismo nexo entre los diversos modos de decirse *οὐσία*<sup>580</sup>— condiciones de posibilidad de lo “formal” del *ὑποκείμενον*.

Podría ser despejante el calibre de la torna o viraje (*Kehre*) del *pensar del ser* de Heidegger a la luz del lugar del *ὑποκείμενον* en el Curso: desde *ὑποκείμενον* como lugar de cruce de la problematización de *lo legomenon* del *λόγος* y ser (en la problematización de lo plural de los lugares en Grecia) a la flexión topológico-poemática del pensar del ser sobre el lugar del ser mismo como ausencia, la *λήθη* de la *ἀλήθεια*. Y vayamos contemplando que la torna vira a través de un salto abismático desde la

<sup>572</sup> GA, Band 19, p. 156.

<sup>573</sup> GA, Band 19, p. 213.

<sup>574</sup> GA, Band 19, pp. 631-632. El *ὑποκείμενον* se asume como hito que el cuestionamiento no puede asumir como dado.

<sup>575</sup> *Ibid.* p. 592.

<sup>576</sup> Dice Heidegger: “Entdeckung der κίνησις gibt 1. Möglichkeit, φύσει δντα kategorial zu sehen. 2. Diese konkrete material-ontologische Forschung öffnet den Blick für den Sinn der rein ontologischen Forschung und gibt eigentlich die rechte Aneignung Platos. Beides in »Physik« A! Kritik der Eleaten. Kategorien. Wie κίνησις (ακίνητα - ἀχώριστα / ακίνητα - χωριστά / κινούμενα) Leitfaden für Seinseinteilung. κίνησις, ποίησις - Hergestelltheit = 1. Fertigheit 2. Anwesenheit. Vgl. Met. Θ. Erörterung von δύναμις - ενέργεια über κίνησις hinaus.” GA, Band 19, p. 630.

<sup>577</sup> Felipe Martínez Marzoa distingue entre *sujeto del predicado* y *sujeto predicativo*, desde la perspectiva de la reducción de lo predicado respecto al supuesto sujeto [Marzoa, J. Interpretamos que el *ὑποκείμενον*, en la perspectiva del Curso *Sophistes*, sí podría pensarse como el segundo.

<sup>578</sup> GA, Band 19, p. 156, 451,

<sup>579</sup> GA, Band 19, p. 224-225.

<sup>580</sup> *Ibid.* 624.



problematización por aquello ocultado, tapado, velado, callado en el cruce del “algo2 de algo1” y “algo1 como algo2”, el *ὑποκείμενον*, ni cosa, ni sujeto, substrato siempre ausentado, nunca obvio o transparentado en la problematización de la investigación y, no obstante, siempre supuesto, al cuestionamiento por el lugar de la ausencia que acontece como ausencia, del ser mismo que se da en el misterio de la epifanía de su ocultación esencial así como la re-flexión en torno a las condiciones de un pensar (del ser mismo) que pudiera acoger tales lugares.

No podría pues ya sorprendernos el tratamiento del Curso *Platon: Sophistes a la entidad simple* Heidegger simplemente anote su presencia en el Curso, del mismo modo a como *ἀλήθεια* ya menta allí *Unverborgenheit*, desocultamiento, pero la investigación toma la postura del *Unverborgensein von etwas*, en el sentido de un cierto *Übergang* —lo veremos a propósito de la problemática henológico-modal de *δύναμις* y *ἐνέργεια* en Aristóteles— o pasaje a *das Unverborgene selbst* (lo *eigentlichstes Unverborgenes*), lo desocultado, substantivación que no atiende al carácter verbal de *ἀλήθεια* desde el salto del acontecer des-apropiador (*vom Ereignis*)<sup>581</sup>.

### *BLOQUE C: El carácter dialógico del diálogo El Sofista. Cuestión de híbridos relacionales*

Hemos notado cómo ya muy desde el inicio del Curso *Platon: Sophistes* Heidegger subraya que la aproximación hermenéutica a cualquier diálogo platónico exige el esfuerzo de alejar a Platón, y a Grecia en general, de los planteamientos ofrecidos por una perspectiva histórico-genética según la cual confrontado a un Aristóteles “realista”, amigo de la ciencia inmanente concreta, se situaría un Platón si no idealista, sí al menos “pre-idealista”. Esta mala lectura, en clara alusión a Natorp, estaría presa de la ilegítima extrapolación de las categorías de la “teoría del conocimiento” de la escuela de Marburgo al mundo griego y, ya de entrada, explica el contra-esfuerzo heideggeriano de unificar y asumir el mundo histórico-comprensivo griego como unitario siendo toda diferenciación entre Platón y Aristóteles, pero también entre Platón y Parménides, matices sobre un mismo horizonte de cuestionamiento por el ser, o reinterpretación-variación de ese horizonte pero como en efecto variación de un mismo horizonte.

<sup>581</sup> Si no como “*das, was am meisten schon da ist*”. GA, Band 19, pp. 620-621 y 194.

El Curso en torno a *El Sofista* de Platón supone un documento único en la medida en que muestra de manera muy radical el modo en que Heidegger lee un diálogo de Platón metodológicamente: el diálogo está de camino (*Unterwegs*) en el sentido de que su discurrir muestra la ruptura-fracaso de cada proposición positivamente, enunciativamente, fijada, a favor del dejar-venir-a-la-comprensión algo otro a esa positividad enunciativa<sup>582</sup>; pero tal estar en camino es el modo como el propio diálogo muestra su permanencia, su estancia, el modo en que Platón no merece ser atravesado o ser transparente sin más<sup>583</sup>. Transluce pues la imbricación del modo de leer el diálogo de Platón y la considerada productividad de la negatividad del método fenomenológico que en este Curso todavía Heidegger ampara<sup>584</sup>. Ahora bien, Heidegger no trata de un diálogo en general, sino del diálogo *El Sofista* por cuanto permitiría mostrar la problematización de la “filosofía” en Grecia y en la medida en que la propia trama dialogal del diálogo se enhebra con el carácter producente de la negatividad en la lectura de Heidegger: la figura del sofista, el tema vehiculador del diálogo, precisamente aquella que dificultosamente se pretendería delimitar a lo largo del texto, se considera un no-filósofo, hallable, no obstante, únicamente filosofando, a través del propio diálogo. A través de los diversos (manifiestamente siempre insuficientes en el encadenamiento diairético) intentos de definición del comportamiento del sofista, de cómo su figura se pone en movimiento en la *πόλις*, se pretende acotar su figura respecto a la del filósofo<sup>585</sup> pero siendo precisamente ésta aquella supuesta en la trama sin ser buscada —pues se busca y rastrea al sofista y no al filósofo; a éste se le presenta en el frontispicio del diálogo como teniendo que ver con lo divino, con algún dios, indicación, aún en el sarcasmo del diálogo, de la irreductibilidad de su figura— y sólo presentado sin contenido “positivo” (vacío, que no dice nada más de lo ya dicho) al cabo del diálogo como un supuesto (no-)fin del mismo<sup>586</sup>. Al cual se llegaría, y sería no sólo el problema que principalmente pondría en juego el diálogo si no la substancia y acontecer de su marcha, siguiendo el problema de cuestionarse por el no-ser como un “algo”, como un dicho, un *λεγόμενον* en la perspectiva del *λόγος τι (κατὰ λόγον* en Aristóteles) así a través de la permisión a pensar el estatuto relacional de ser y no-ser.

<sup>582</sup> GA, Band 19, p. 14.

<sup>583</sup> *Ibid.*

<sup>584</sup> Por ejemplo en GA, Band 19, p. 560. En este sentido Heidegger se encamina en *Platon: Sophistes* a una modo de concebir el diálogo en el que: a) el diálogo es esencialmente *aporemático*, es decir, no sólo no llega conclusión o resultado “positivo” alguno, sino que su acontecer va de ello (incluido *El Sofista* y *Parménides*); b) en consecuencia se aleja la perspectiva de Heidegger del obtener de los contenidos del diálogo una “doctrina platónica”, fuera la que fuera; c) ello no obsta a que esta lectura del diálogo pre-su-ponga una cierta “ontología” asumida en él y que puede estudiarse, y así hace Heidegger, como el modo en que Platón *pregunta por el ser*; esta pregunta así como sus respuestas habrían de surgir del discurrir de los contenidos dialogales en la marcha del diálogo; d) la peculiaridad de *El Sofista* estaría en que, a través de la cuestión de la *κοινωνία*, permite pensar aquellas nociones privilegiadas (lo mismo, lo otro) para la comprensión de la *pregunta por el ser* de Platón, así como estudiar el *Uno* —y una cierta noción de *límite y lugar*— desde la perspectiva de la determinación (del “algo”).

<sup>585</sup> GA, Band 19: p. 205 y ss.

<sup>586</sup> Heidegger insiste en que, de tener algún fin un diálogo de Platón, éste sería la problematización de su propio carácter de *λόγος*.

En los términos, tan afines a *Sein und Zeit*, en los que se mueve este Curso, el diálogo *El Sofista* mostraría pues un doble carácter: a) él mismo sería el acontecer de “das Seiendes” en Platón desde la pregunta por el “ser de lo ente”<sup>587</sup> y, b) sería así en la medida en que el diálogo, en cada punto definido de su discusión, no sería más que una conversación donde se pondría en juego el cotidiano *Dasein*<sup>588</sup> de alguien en la πόλις lejos de cualquier uso “técnico” de categorías filosóficas. En este sentido, cualquier “criterio” positivo, cualquier “jerarquía” rígida dada o fijada ha de ser problematizada por la lectura (de Heidegger) del mismo modo a como el diálogo mismo destruye cada posición del *Gerede* del sofista. Otro asunto sí admitido por Heidegger como una revolución llevada a cabo por el diálogo de Platón en el horizonte ontológico griego, especialmente respecto a Parménides de Elea, es que la pregunta por el “ser de lo ente” se llegue a plantear como la pregunta por el no-ser del ser de lo ente o el ser de lo no-ente. Considera Heidegger que, no obstante, esta revolución en la πόλις no dictamina su completa disolución. Para Heidegger el mundo del que habla Platón en sus διάλογος está todavía colmado de lugares cualificados, todavía se habla de la πόλις griega, de ella como una configuración de lugares cualitativamente plurales<sup>589</sup> a través del decir del diálogo.

La experimentación de tal revolución es utilizada por Heidegger para transgredir y revertir la mala traducción de nociones (o términos) griegos que pudieran traducirse por nociones (o términos) que implícitamente (o explícitamente) significasen la totalidad de las cosas en la cual está todo ya contenido, una totalidad absoluta y no relativa, substantivamente a-relacional y localizada —desde el punto de vista del número y la cantidad como categorías kantianas— como UNO-TODO que implicase que todo lo que hay es exclusivamente *una cosa*.

Ensayo pues Heidegger así lo que podríamos llamar *híbridos relacionales*, siempre con Aristóteles, nociones de carácter eminentemente plural que, al ser diferenciadas entre sí por Heidegger, se plurifican (limitadamente).

Heidegger se detiene en debilitar la dicotomía entre καθόλου y καθ' ἕκαστον que les contrapondría lógicamente como “totalidad-universal” e “individuo-particular”. Siguiendo el libro *Delta-V* de

<sup>587</sup> En este sentido, completamente en la esfera de *Sein und Zeit*, el estudio del acontecer del diálogo muestra el *Dasein* (histórico griego) como estructura pre-temática de la vida fáctica en los sentidos del *Informe Natorp*.

<sup>588</sup> GA, Band 18: p. 205. Heidegger toma múltiples precauciones en la traducción del texto griego de Platón. Si bien el cuestionamiento por el carácter participial de los participios en griego que nombra *Zwiefalt* todavía es lejano. Es no obstante muy manifiesto cómo Heidegger intenta siempre dejar de lado sentidos “existenciales” de la cópula. Cuando no le queda otra que traducir de manera sencilla un término griego por otro que hiciera referencia a tales usos existenciales de la cópula, utiliza *Dasein* o, digamos, su equivalente en *Sein und Zeit*, *Existenz*.

<sup>589</sup> GA, Band 18: p. 106 y ss. Por otro lado, la revolución en la πόλις, la introducción de la negatividad en su pluralidad de lugares cualificados, radicaría en adoptar diversos modos de asumir la substracción de ella misma como presencia, pero en términos de su dejar-de-ser (πόλις) y dejar-ser (a algo diferente a la πόλις), por tanto en términos de su inherente disolución: a su presencia le pertenecería una dinámica, propia, suya, ya en marcha avanzada en Platón (el diálogo sería su testimonio tardío), que llevaría a su desaparición. En relación con *Introducción a la Metafísica*, la caída de *Unverborgenheit*, *Zwischen-fall* y el primer Canto de Antígona de Sófocles. Por otro lado, en el Curso Parménides de 1942-43, Heidegger habla de Platón como la última voz griega sobre la λήθη, a propósito del mito de Er en el Libro X de *La República*.

*Metafísica*<sup>590</sup> piensa *ὅλον* como configuración de lo ente traducible tentativamente por “totalidad” (*Ganzheit*) en el sentido de que nada le es ausente, ninguna parte suya como *ὅλον* queda ausente. Nótese la tautología que encierra la definición. Al respecto Heidegger: a) considera que *ὅλον* habla de una completa presencialidad (*volle Anwesenheit*) del *Seienden*<sup>591</sup> por no faltarle nada; b) asume que lo completo de esa presencialidad habla de una situación o estado de cosas óntico (*vollen Stand*); c) que esa presencialidad, así, pertenece al ser, no es ella misma el ser (de lo ente) sino otra cosa. A continuación localiza Heidegger que el núcleo problemático de la comprensión de *ὅλον*, radica en cómo entender esa *completud* a diferencia de otra dicha como *τέλειον*, considera Heidegger, de similar definición<sup>592</sup>. Como se sabe esta corta definición de *Delta-V* crece algo más introduciendo algunos matices que podemos parafrasear así: *pleno-completo* (*τέλειον*) es aquello que, según la excelencia y el Bien, no resulta excedido hacia el género (*ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος*). Heidegger en este punto del Curso obvia la diferenciación *modal* entre lo *completo-pleno* de lo *τέλειον* y lo *perfecto-entero* —también “completo” en castellano, “voll” en alemán — del *ὅλον* en co-sonancia a su resistencia a pensar la diferencia neta entre *δύναμις* y *ἐνεργεία* en la *Destruktion* de *ἐνεργεία* como *Wirklichkeit* (realidad).

Esta perspectiva que podríamos denominar *solamente henológica* —si pudiera obviarse lo modal en el planteamiento henológico<sup>593</sup>— en el sentido de híbrida, relacional, abierta o a-jerárquica —el salto es evidente respecto a las interpretaciones “(neo-)platónicas” de Platón— por *no deducirse las cosas de causalidad eficiente alguna*, se cruza con la muy pronta asunción del “giro lingüístico” caracterizador del siglo XX —que mentamos ya en nuestros *Comentarios Iniciales* a este escrito de tesis— por parte de Heidegger, giro según el cual no podríamos pensar o comprender entidades extralingüísticas absolutas. Si bien en el Curso sobre Platón la declinación de este giro es muy particular. Mantener la idéntica “completud” de *ὅλον* y *τέλειον* puede llevarse a cabo explícitamente en el sentido del “en potencia” (*δυνάμει*) *συνεχῆς* en cuanto *ὅλον*, pues *ὅλον* es un algo entero (*ὅλον τι ὄν*) en cuanto *κατηγορεῖσθαι* de cada individuación (*καθ’ ἐκάστου*)<sup>594</sup>: si *καθόλου* se determina (en la perspectiva *κατὰ λόγον*) como *ὅλον λεγόμενον*, ello se dice porque el *ὅλον* desde cada *ἐκαστον* es dicho (*λεγόμενον*).

<sup>590</sup> En *Metafísica* V, 26, 1023b26 y ss. “ὅλον λέγεται οὐ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει, καὶ τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα ὥστε ἓν τι εἶναι ἐκεῖνα: τοῦτο δὲ διχῶς: ἢ γὰρ ὡς ἕκαστον ἓν ἢ ὡς ἐκ τούτων τὸ ἓν. τὸ μὲν γὰρ καθόλου, καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον [30] ὡς ὅλον τι ὄν”.

<sup>591</sup> GA, Band 19: p. 79. Dice Heidegger que : “Positiv gesagt ist das ὅλον die volle Anwesenheit des Seienden in dem, was zu seinem Sein gehört.”. Obsérvese la dura substantivización que conlleva la terminación –heit en alemán en lo que traducimos por presencialidad.

<sup>592</sup> Heidegger se refiere a *Delta-V*, 1021b12: “τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὐ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἓν μόριον III οἶον χρόνος τέλειος ἐκάστου οὗτος οὐ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὅς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου...”.

<sup>593</sup> Cuestión imposible o, dicho de otro modo, tramposa, pues la obviada de la modalidad es el caldo de cultivo perfecto para que opere en cualquier caso un único sentido de ésta.

<sup>594</sup> Ello en el Libro *Delta*, 1023b31.

La diferencia entre *καθόλου* y *καθ' ἕκαστον* yace en el descubrimiento del ente (*Aufgedecktheit des Seienden*), descubrimiento llamado *ἀλήθεια* pero en el sentido específico de la órbita de *Sein und Zeit* al que pertenece de lleno el curso. Lo *καθόλου* es un *ὄλον* determinado por la accesibilidad a través del *λόγος*, es un *ὄλον λεγόμενον*<sup>595</sup>. Así es en el *λόγος* (en el, en general, decir-mostrar “algo de algo”) donde será descubierto, no en la *αἴσθησις*, que conserva una mera apariencia-visual (*bloßen Augenschein*). En esta diferenciación subyace la diferencia entre *καθόλου* y *καθ' ἕκαστον*: el *καθ' ἕκαστον* es lo “ente” tal y como ello se (re)presenta (*darbietet*), pero no de manera dada como materiales “empíricos” disponibles para su aprehensión sensible inmediata<sup>596</sup> sino en la *αἴσθησις* mientras que lo *καθόλου* sólo y únicamente se muestra en el *λέγειν* (τι). Uno y otro son leídos así como posibilidades o modos extremos en que lo “ente” (en su propiamente ser de lo ente) es accesible o se descubre en la problemática del *λόγος* que muestra el diálogo.

Desde una *perspectiva henológica* el planteamiento da múltiples frutos y se asienta en la comprensión heideggeriana de que en Grecia, de diversos modos en los decires, unidad y pluralidad se copertenecen (la unidad como tal es en sí pluralidad y viceversa<sup>597</sup>).

Pues en la configuración óptica que nombra *ὄλον*, ello mismo es “lo agarrante-abrazante-abarcante” (*das Umgreifende* para hablar de *τὸ περιέχον*) de modo que la unidades de la configuración, “los agarrados-abrazados-abarcados” (*die Umgriffenen* para *τὰ περιεχόμενα*) son algo uno (*ἓν τι*), en efecto unidad, y ello todavía en dos direcciones: cada uno (*ἕκαστον ἓν*) de *τὰ περιεχόμενα*, cada una de las individuaciones-unidades es uno (sin matizar qué sentidos del uno están en juego pero sí) en el sentido de que cada cual es un *ὄλον* por sí mismo<sup>598</sup>; y aquella unidad-plural es en lo que consiste el uno (los *ἕκαστα* constituyen el *ἓν*), permiten comprender el *ἓν* —Heidegger traduce el *ἡ ὡς ἐκ τούτων τό ἓν* como “*oder in dem Sinne, daß das Eine aus dem Umgriffenen selbst bestehend ist*”<sup>599</sup>—. Ejemplo de lo primero da Aristóteles precisamente el *καθόλου*. Como sabemos de él se dice que es algo “entero” (*ὄλον τι ὄν*) pues *κατηγορεῖσθαι* de cada individuación (*καθ' ἑκάστου*)<sup>600</sup>, pues el *ὄλον* desde cada *ἕκαστον* es dicho (*λεγόμενον*). Ello indica la determinación del *καθόλου* como *ὄλον λεγόμενον*.

Es a la hora de no traducir el *κατηγορεῖσθαι* por “se enuncia”, “se predica” o términos afines que refiriesen al esquema gramatical de la predicación cuando Heidegger asume que perteneciendo

<sup>595</sup> Aquí, una vez más, se vislumbra las conexiones de *λόγος* y “fenómeno” de la metodología fenomenológico-hermenéutica en la lectura-interpretación del diálogo.

<sup>596</sup> Por ejemplo Heidegger sostiene siguiendo el Libro Alfa, 981a5 ss., que *εμπειρία* supone una articulación condicional distinta a la de *ἐννοεῖσθαι* (comprensión); imposible de ser entendido lo “empírico” pues en los términos de la aprehensión que mentamos. Heidegger, GA, Band 19, pp. 74-75.

<sup>597</sup> Como ya mentamos anteriormente, en GA, Band 83, p. 26.

<sup>598</sup> GA, Band 19, p. 79.

<sup>599</sup> *Ibid.*

<sup>600</sup> Ello en el Libro Delta, 1023b31.

καθόλου al modo del περιέχον, cada έναστον un όλον es. Con ello se reconoce el carácter de determinación del ser del propio κατηγορεῖσθα, y el sentido de individuación-delimitación (en general, exactamente como όλον) de cada έναστον, a través de la irreductibilidad del “es” (no obstante no mera cópula, como ya hemos visto) que le pertenece. Interpreta pues Heidegger que καθόλου resulta όλον τι ὄν únicamente por cuanto se dice, es dicho (λεγόμενον), y que ello refiere al λέγειν como κατάφασις: la determinación del καθόλου, como όλον, sólo se muestra en este λέγειν<sup>601</sup>.

Heidegger subraya todavía una segunda suerte de όλον περιέχον, la segunda vía que mencionábamos más arriba, ahora nombrando a συνεχές —a través de las correspondientes líneas de Delta-V 1023b32 y ss.—; a éste, como συνεχές και πεπερασμένον, le pertenece una delimitación también unitaria pero del uno-junto-a-otro de los elementos constituyentes. El ejemplo que leemos en el Curso habla de una línea, nombrada tanto como *Strecke* (intervalo, trayecto, tramo, distancia, línea) o *Linie*. En una línea, compuesta por puntos, no es cada punto separado el όλον, la línea, sino que todos los puntos constituyen unos-con-otros la unidad, constituyen-distinguen juntos la línea<sup>602</sup>. En este sentido son los elementos constituyentes (ἐνυπάρχοντα) en potencia: sólo están recortados (abgehoben<sup>603</sup>) en potencia y muy raramente en ἐνεργεία<sup>604</sup>. Heidegger los llama *Bestandstücke*, trozos o pedazos de presencia, si el rasgo principal de la Presencia en Grecia —en las interpretaciones de Heidegger hasta muy a finales de los años veinte— es la *Beständigkeit* (constancia, continuidad, consistencia). Si bien no presta apenas atención a la diferenciación modal, únicamente asume que a los ἐνυπάρχοντα del συνεχές les pertenece el mentado estar recortados en potencia, y que ello supone que no estén explícitamente recortados (*nicht ausdrücklich abgehoben*), que no se haga tema de la investigación el propio recorte, límite, figura.

Vamos notando lo siguiente: a) ni καθ' έναστον ni καθόλου se dejan tomar como aislados sino a través de diversos cruces relacionales cabe λόγος τι; b) ello dice que a καθ' έναστον (αἴσθησις) y a καθόλου, como configuraciones delimitadas o uno, pertenece siempre un correlato en el λόγος, respectivamente, un “qué” y un “cómo” de aquello que se dice; c) la gravedad de la investigación de *Platon: Sophistes* no la detenta el “qué” (se dice) como tal, αἴσθησις, sino el “cómo” (se dice aquello

<sup>601</sup> GA, Band 19, p. 80. Heidegger nombra sólo en estos términos al καθόλου como totalidad (*Ganzheit*) y Uno, en cuanto tanto uno como otro recaen en el λέγεσθαι.

<sup>602</sup> GA, Band 19, Ibíd. Dice Heidegger literalmente: “...ist nicht jeder einzelne Punkt das όλον, die Linie, sondern alle Punkte miteinander konstituieren erst das ἐν; sie machen erst zusammen die Linie aus.”. Aquí Heidegger estaría hablando presumiblemente en especial del “...ὅταν ἐν τι ἐκ πλειόνων ἤ...” de Delta V 1023b33. Así en esta esa interpretación, ese algo así como unidad (algo uno, ἐν τι) del συνεχές και πεπερασμένον vendría dada desde ἐκ πλειόνων, desde la multiplicidad cuantitativa (sin olvidar aquí la problematización de lo cuantitativo).

<sup>603</sup> La amplitud semántica del verbo *abheben* permite que traduzcamos su *Partizip II* por elevado- apartado-destacado o, en términos ópticos, por “recortado” (Heidegger hace referencia explícita al ver del trayecto (*Sehen der Strecke*) en estas líneas), como cuando decimos que algo se ve marcadamente por estar recortada su figura en (contra-sobre) el cielo].

<sup>604</sup> Lo cual no dice aquí para Heidegger que si esto es potencia, lo otro (*Beständigkeit*) sea ἐνεργεία, si no que ambas articulaciones pertenecer al horizonte de la problematización del llevar a cabo de la diferenciación entre δύναμις y ἐνέργεια.

que se dice); d) atendiendo a que la individuación-delimitación de *καθ' ἕκαστον (αἴσθησις)* es eminentemente cualitativa y a que lo cuantitativo exige siempre pensar lo cualitativo<sup>605</sup>, nos encontramos pues diversos híbridos de cuantitativo/cualitativo: *cualitativo cualitativamente cuantificado (καθ' ἕκαστον)* y *cuantitativo cualitativamente cualificado (καθόλου)*; e) como correlato de lo anterior el “qué” y el “cómo” no habitan aisladamente sino que, más bien, dándose siempre en cruces, combinaciones, el “cómo” marca la dirección de la determinación de la entidad de la que se trate en el *λόγος*; g) es parte fundamental en ello que la diferenciación neta modal entre *δύναμις /*

---

<sup>605</sup> Ya se ha dicho que la individuación-delimitación que supone *καθ' ἕκαστον* en *αἴσθησις* no es mera yuxtaposición con otras delimitaciones – no es inmediatez de materiales sensibles accesibles a la percepción – sino que la yuxtaposición de su delimitación con otras es condicional, es decir, siempre exige alguna suerte de mediación y es eminentemente cualitativa. Pero aquí, ni lo cuantitativo es pensado como meramente cuantitativo ni lo cualitativo es pasable por ser meramente cualitativo. Y ello a pesar de un (tercer) sentido de *ὅλον* que si bien no puede ser traducido de ningún modo por “entero”, no puede ser pensado, de nuevo, como una mera masa-cantidad descualificada en la que cupiera todo. Este tercer sentido del *ὅλον* es lo que Aristóteles nombra como *πᾶν* [en Delta-V 1024a1 y ss.]. A este todo-reunido [en efecto, Heidegger traduce *πᾶν* por *das Gesamte*, el todo, en el sentido de *Allheit* y no de *Ganzheit*. GA, Band 19, pp. 81-82] pertenecería un registro cuantitativo que, sin embargo, no podemos pensar “físicamente” (en términos de la “física moderna”) como la yuxtaposición descualificada de puntos-masa en un espacio plano homogéneo. Pues lo cuantitativo (*ποσόν*) supone – nos referimos a Delta-V pero en esta ocasión a 1020a7 y ss. – pensar lo cualitativo (*ποιόν*). Por un lado, lo cuantitativo no es una mera masa descualificada en cuanto ella supone ya una multiplicidad (*πλήθος*) de individuaciones, alguna suerte de configuración de unos delimitados (*ἐν τι καὶ τόδε τι*), cualitativamente delimitados. Mas por el otro lado, lo cualitativo es la propia diferencia entitativa (ἡ διαφορά τῆς οὐσίας) entendido como aquello propio de la entidad además de lo cuantitativo —dice el texto “...καὶ ὅλως ὁ παρὰ τὸ ποσὸν ὑπάρχει ἐν τῇ οὐσίᾳ: οὐσία γὰρ ἑκάστου ὁ ἅπαξ, οἷον τῶν ἐξ οὗχ ὁ δις ἢ τρις εἰσὶν ἀλλ' ὁ ἅπαξ: ἐξ γὰρ ἅπαξ ἔξ. (1020b5 y ss.)— y, además, la afección de ambos. En el juego entre lo cualitativo-diferencia y lo cuantitativamente cualificado de la cantidad, lo cualitativo, como irá resultando evidente, se dice entonces al menos tres veces, como lo cualitativo-diferencia, como lo cualificación (cualificada) de lo cuantitativo del cada uno de la configuración de su multiplicidad y como la propia afección relacional de uno y otro (de lo cualitativo-diferencia y lo cualificado de la cantidad).

*ἐνέργεια* sea desplazada a favor de una comprensión ontológico-categorial del Curso<sup>606</sup> (a través del libro Delta-V de la *Metafísica*, el libro de las “definiciones”) a propósito —como veremos con los Cursos de los años treinta— del contexto de la *Destruktion* de *ἐνέργεια* como *Wirklichkeit* (en el *λόγος*) y el paso de *δύναμις* a *ἐνέργεια* como *vollziehen*.

La pluralidad henológica se dispara. Mínima prueba sería una tercera distinción (podríamos decir diairética), de nuevo bifurcada, del *ὄλον*. Siguiendo todavía *Delta-V* Heidegger habla de *πᾶν*, quizá la configuración óptica que más cercana y que a la vez daría problemas en su traducción por “todo”. Hasta tal punto no puede ser entendido aquí *πᾶν* por todo-masa (meramente cuantitativo, i-limitado), que se abren dos cruces diversos, por un lado, que *πᾶν* y *ὄλον* sean a la vez —Heidegger traduce el “ambos (ambas instancias, dual) pueden ser” (*ἄμφω ἐνδέχεται*) por “*zugleich*”—, lo cual tendría que ver con que la *φύσις* permaneciese la misma respecto al *μετά* (el cada-vez-otro) a la *θέσις* (*τῆ*

<sup>606</sup> Todavía con la problematización de *καθόλου* y *καθ' ἑκάστον*, Heidegger insiste en los diversos casos que exige la preposición “*κατά*” en griego respecto a la mostración-visualización (respectivamente) en *λόγος* y *αἴσθησις*. *Καθόλου*, donde la preposición “*κατά*” exige genitivo, se mostraría sólo llevándose a tema, es decir, llevando explícitamente a la vista aquello sobre lo que se extiende-dura (*sich... erstreckt*, y *Strecke* llama Heidegger al intervalo-trayecto-línea no mera línea del *καθόλου*) una conducta (*Verhalten*, pero hacia fuera, *hin*), mientras que *καθ' ἑκάστον*, donde “*κατά*” exigiría acusativo, se muestra como tal, esto es, se visualiza en la *αἴσθησις*, sin llevarse a tema, es decir, señala el acusativo sobre algo (también hacia fuera, *hin*) que está extendiéndose-durando (*sich... erstreckend*) solamente, meramente (en este sentido sería uno de los modos en que se dice *απλώς*, simple cualitativamente (*schlechthin*)) [GA, Band 19, p. 83]. Ya explícitamente, ya implícitamente, *καθόλου* y *καθ' ἑκάστον* no sólo se dicen sino que se dicen de modos diversos en una articulación marcada por *λόγος*. La ejecución que Heidegger llama “llevar a tema”, si queremos, tematización o explicitación, es precisamente el paso de un llevarse a cabo la delimitación (tema, definición) misma del *ὄλον* (*ὄλον* : *ὄλον τι ὄν* : *καθόλου*) ensalzándolo en el *λόγος*. Al *καθόλου* pertenece estrictamente tal llevar a cabo la completa procesualidad de la tematización que hace relevante aquello que él delimita, no un estado no terminado (obsérvese el presente continuo más arriba en alemán) del *καθ' ἑκάστον*, que no se lleva a tema, o porque ya es tema, delimitación-individuación yuxtapuesta condicionalmente a otras (y en efecto esto sería *αἴσθησις*) o todavía-no-es-tema completo o acabado. Como se habrá notado, Heidegger utiliza la terminología del intervalo (*Strecke*), lo que más arriba – con las distancias también señaladas más arriba entre el Curso *Plato: Sophistes* y por ejemplo *Was heiBt Denken?* – dijimos como *von etwas an etwas / wohindurch*. Podríamos expresar como intervalo “abierto” (desde donde/hacia donde: ¿cuantitativo a secas?) la procesualidad completa de la tematización, llevar a cabo la tematización únicamente en una dirección que, una vez realizada, se dejaría atrás como intervalo “cerrado” (desde donde/hasta donde: ¿cualitativo a secas?), delimitación en cualquier caso no advenida sobre una base plana que estuviera ya todo el tiempo (ilimitada) si no simplemente intervalo cerrado a favor de otros, si los hay; nos resulta de interés las implicaciones que implícitamente tienen ambos intervalos con el desplazamiento de la diferencia modal en las interpretaciones de Heidegger entre *δύναμις* / *ἐνέργεια*. El intervalo desde donde / hacia donde, intervalo abierto, apunta directamente al problema modal del llevar a cabo o ejecutar (*vollziehen*), es decir, a las convergencias y divergencias entre *δύναμις* / *ἐνέργεια* en el contexto de la *Destruktion* de *ἐνέργεια* como *Wirklichkeit* (en el *λόγος*), es decir a la diferencia de *δύναμις* / *ἐνέργεια* desde aquel elemento de la articulación que puede permitir la siempre constante no-clausura del intervalo, esto es, el tránsito o pasaje: *δύναμις*. Pero el intervalo desde donde / hasta donde, intervalo cerrado, señala a un problema diverso en una distinta articulación del *λόγος*, al problema más difícil de pensar para Heidegger: cómo pensar un intervalo o unidad delimitada que no sea un meramente cuantitativo plano (pues no es lo mismo el “desde dónde” que al “hasta donde”). En este sentido Heidegger es extremadamente consistente [], la problematización del llevar a cabo (o tematización) – la otra cara del desplazamiento de la diferenciación entre *δύναμις* / *ἐνέργεια* – se lleva a cabo tematizando, irreductiblemente tematizando, dejando atrás en la propia marcha del discurso el problema del desde donde/hacia donde.



μεταθέσει<sup>607</sup>) a pesar de que μορφή no fuera la misma. Heidegger habla de un vestido: él es ciertamente un ὅλον, una totalidad (configuración del todo) cuya μορφή puede variar cuando el vestido está plegado (*gefaltet*), tendido (*aufgehängt*) o portado (*getragen*). En esta μετάθεσις, en el cada-vez-otro de las unidades-posición de la configuración, permanece no obstante igual (el vestido), la φύσις permanece la misma, el ὅλον se conserva (*erhält sich*) y la μορφή cambia (*sich ändern*)<sup>608</sup>. Por la otra rama de la bifurcación, el πᾶν se dice como lo estrictamente contado-sumado (ἀριθμὸς<sup>609</sup>), un πᾶν, un todo, que no es ὅλον, y al que sólo le pertenece un sentido de unidad, de uno, en la medida de su plural (πάντα) que sí posee una cierta *unidad de colectivo* (*sämtlichen Einheiten*<sup>610</sup>). Heidegger sostiene puesto que siempre que se quiere decir πᾶν, “todo”, con algún sentido de unidad contada, numeral, se dice colectividad, πάντα, en el doble sentido de todos-unos uno. Sentidos que con matices —pendientes del cuestionamiento topológico-poemático por su decir— en el *paso atrás* a los “pensadores del inicio” se mantiene.

#### BLOQUE D: Lugares, Faltung y unidad indivisible

La orientación henológica de la lectura de Heidegger, todavía en el suelo preparatorio de lectura del diálogo platónico que es Aristóteles, atiende a la cuestión más propiamente ontológica del estarigita, el ἀρχή ο, mejor, los ἀρχαί, en plural, como una suerte de *principio* (*Ursprung* o *Anfang*) del ente habitual (*des übrigen Seienden*), en el sentido de un ser cuyo rasgo esencial es el brotar al modo de φύσις, un salir a la luz activo (*Anwesendsein*) que dice simplemente ser en Grecia<sup>611</sup>. El ἀρχή es aquello *último desde donde* algo es y es comprendido<sup>612</sup>, un principio-fin al que no pertenece modo

<sup>607</sup> Heidegger dice “... bei dem die φύσις bei der metazesis, der Veränderung der Anordnung der Teile, dieselbe bleibt...” para “... ἔστι δὲ ταῦτα ὅσων ἢ μὲν φύσις ἢ αὐτὴ μένει τῇ μεταθέσει...”.

<sup>608</sup> GA, Band 19, p. 81.

<sup>609</sup> Heidegger no traduce este término griego por “número” sino por lo “contado” (Gezählte), lo perteneciente al pago o al pago, lo pagado, pero también la “suma” (die Summe). GA, Band 19, p. 82.

<sup>610</sup> Para traducir el πᾶσαι αὐτὰι αἰ μονάδες de *Delta V* 1024a10. GA, Band 19, p. 82.

<sup>611</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 19, p. 34.

<sup>612</sup> *Ibíd.* pp. 123 o 142. En este sentido Heidegger asume que el carácter causal de lo αἴτιον es el del ἀρχή.

alguno de com-posición (*auseinandergelegt*) como agregado-de-cosas pues es *ἀδιαίρετον*<sup>613</sup>. Se juega en él una noción de *limite* (*πέρας*), *fin* (*τέλος*) que no tiene que ver con el carácter de cosa, sino con *el carácter del ser* como *ἀδιαίρετον-ἀσύνθετον-απλώς*<sup>614</sup> que corresponde a aquello que el *νοεῖν* puede contemplar intelectivamente. Si bien Heidegger no profundiza más en estas cuestiones con Aristóteles<sup>615</sup> pues el *ἀρχή* en cuanto *ἀδιαίρετον* y *απλώς*, del mismo modo que el *νοεῖν*, escapa a la perspectiva *κατά λόγον* que persigue Heidegger en su estudio del diálogo de Platón<sup>616</sup>. Ahora bien, en los términos del Curso *Platon: Sophistes*, que el *νοεῖν* y el *ἀρχή* como pertenecientes a lo *απλώς* sean *ἄνευ λόγου*<sup>617</sup> no dice que estén absolutamente aparte del *λόγος*, lo cual sería absurdo, sino que se deja atrás aquel respecto en que el *λόγος* caracteriza “algo” como cosa, es decir, se deja abierta (o se deja-ser) la *dimensión* del *λόγος* en cuanto al decir se dice “algo de algo” dejando atrás (dejando-de-ser) aquella otra dimensión en la que el *λόγος* caracteriza “algo como algo”<sup>618</sup>, en cuanto se caracteriza a la cosa, se determina al ente. El *ἀρχή* y lo *απλώς* no tienen que ver con cosa alguna, sino con el carácter de ser que Heidegger asume, con el *εἶδος*, como a-temático: de ellos no hay estrictamente definición (*ορισμός* en el *λόγος*). Interpretamos que Heidegger nos ofrece a pensar este peculiar carácter lingüístico con la discusión de Aristóteles con *Antístenes de Atenas* y su comprensión del *λόγος* como simple *φάσις* (als einfache *φάσις*). Heidegger defiende —con Tópicos A, cap. 11, 104b19 y ss. y Delta-V; 1024b26-34— que Antístenes afirmaba que de “algo” no puede decirse otro “algo”: a cada determinación pertenece únicamente aquello que ello mismo es y no otra determinación dicha<sup>619</sup>. En este sentido, en esta perspectiva, ese *οἰκείος λόγος* declara la imposibilidad de *κατάφασις* y *ἀπόφασις* y por tanto verdad/falsedad (ente verdadero/falso, luego *δόξα*)<sup>620</sup>. Dicho con el Libro *Épsilon* (1043b, 24-28) —tercer lugar donde Aristóteles discute con Antístenes— el decir no puede determinar un *τί ἐστι* sino solamente un *ποιόν*, un “algo” cualitativo no determinado en la medida del *λόγος* (*λόγος-*

<sup>613</sup> Dice Heidegger: “Eine ἀρχή aber, und gar, wenn sie eine letzte, äußerste ἀρχή ist, ist selbst nicht mehr etwas, was als etwas angesprochen werden kann. Das angemessene Ansprechen einer ἀρχή kann nicht durch den λόγος vollzogen werden, sofern dieser eine διαίρεσις ist. Eine ἀρχή kann nur an ihr selbst erfaßt werden, nicht aber als etwas anderes. Die ἀρχή ist ein ἀδιαίρετον, etwas, dessen Sein es widerstrebt, auseinandergelegt zu werden.(...) Denn eine ἀρχή, die ein ἀδιαίρετον ist, wird reicht im λέγειν, sondern im νοεῖν aufgedeckt.”, GA, Band 19, p. 145.

<sup>614</sup> *Ibíd.*, pp. 613.

<sup>615</sup> Sí lo hará con los “pensadores del inicio” años después.

<sup>616</sup> La centralidad completa que Heidegger da a la *Física* como texto *ontológico* —tanto o más que a la *Metafísica* [Heidegger, Martin, “Sobre la esencia y el concepto de la Physis. Aristóteles, Física B, 1”, *Hitos*, (Madrid, Alianza, 2014), p. 202]— hace por un lado que haya de atender al modo como su inicio conecta la “historia de la investigación del ἀρχή” con el camino *ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ’ ἕκαστα*. Lo cual lleva precisamente en *Platon: Sophistes* a las articulaciones de los *híbridos relacionales* siempre según *λόγον* de acuerdo al modo de leer Heidegger a Platón y Aristóteles.

<sup>617</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>618</sup> Siendo diversos “algo” en un caso y otro.

<sup>619</sup> *Ibíd.* pp. 502-507. Del hombre no podría decirse que es mamífero, animal o músico... sino eso que únicamente ello mismo es... (hombre).

<sup>620</sup> Heidegger resume la tesis de Antístenes en: “οὐκ ἐστιν ἀντιλέγειν”.

mäßig). Pero estaría por ver en qué medida el carácter de determinación del “algo” único que se dice de ello mismo (έν έφ’ενός) podría ser diverso al carácter de cosa tal y como sí dice lo *απλώς*. Heidegger no lo dilucida, simplemente marca el contraste entre la posición de Antístenes y, al otro extremo, la necesaria *συμπλοκή* de *ser y no-ser* que dice el diálogo<sup>621</sup>.

Queda no obstante claro cómo la orientación de Heidegger no admite ninguna comprensión del *άρχή* como origen genético o eficiente, sino, de lleno, una en el gozne de la problemática henológica y modal (y causal propia de *φύσις*<sup>622</sup>).

En el Curso *Platon: Sophistes* Heidegger sigue los diversos modos de decirse los *άρχαί*. Ello remite a amplias dilucidaciones en torno a los diversos modos de decirse “lugar” (*τόπος, χώρᾱ*, pero también, *θέσις*, como “posición”, “plaza” o “emplazamiento”) y “límite” (*πέρας*). Heidegger inicia la *Auseinadersetzung* con la *Física* de Aristóteles y aquellos textos en los que se atiende a la distinción, en lo matemático, entre lo geométrico y lo aritmético<sup>623</sup>. Ya hemos mentado algunos puntos.

Los diversos “objetos” de la aritmética (línea, punto, superficie, etc) se fijarían a través de *θέσις*. En este sentido las entidades de las que se ocupa la geometría no serían en un lugar (*τόπος*)<sup>624</sup> pues la matemática tendría que ver con *χωρίζειν* y *χώρα* y, como ya vimos, la matemática griega sería un derivado-abstracción del *φυσικά οντα*<sup>625</sup>. Si *χωρίζειν* es en efecto separar, dividir, *χώρα*, en conexión con ello, podría traducirse por sitio-plaza (*Platz*) con el ineludible sentido de que en Grecia ello menta

<sup>621</sup> Tiende a su vez a reducir la posición de Antístenes a una “tautología vacía” si bien reconoce que en su interlocución Heidegger atisba la posibilidad de un “λέγειν τι καθ’ αυτό”, un decir de algo donde ese “algo” sea “por sí mismo” (»ein Ansprechen von etwas an i hm selbst«) o simplemente un *λέγειν η καθ’αυτό* en el sentido de Z 4. *Ibíd.* pp. 509-511.

<sup>622</sup> Al respecto, Heidegger, Martin, “Sobre la esencia y el concepto de la Physis. Aristóteles, *Física B*, 1”: pp. 204-205.

<sup>623</sup> Pues lo matemático es la ciencia más rigurosa o exacta (*Strecke*), en el sentido de aquella que se sigue (con *hervorgehen aus*) y requiere de menos principios y, a la vez, las más abstracta, procesual e inacabada (en el sentido de la que menos fija temáticamente). En el lenguaje de Heidegger, aquellas ciencias a cuya entidad llevada a tema, de la cual se ocupan, menos determinaciones originales sitúan: “Diejenigen Disziplinen sind die strengereren, gründlicheren, die aus wenigeren *άρχαί* hervorgehen, die also in dem Seienden, das sie z um T h e m a haben, weniger ursprüngliche Bestimmungen ansetzen, αἱ γάρ ἐξ ἐλαττόνων ακριβέστεροι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον αριθμητικὴ γεωμετρίας (982a26 sq). So unterscheidet sich die Arithmetik von der Geometrie. Die Arithmetik hat weniger *άρχαί* als die Geometrie. Bei der Geometrie findet sich, was die *άρχαί* betrifft, eine πρόσθεσις, eine Zusetzung.”, GA, Band 19, pp. 99-100. No puede denotar Heidegger el carácter no numeral del *άρχή* sin subrayar el carácter no numeral del *ἀριθμὸς*, de lo matemático y ello, desde la diferenciación de lo geométrico y lo aritmético —la aritmética sería más rigurosa que la geometría pues sería la que menos principios necesitaría— diferenciación que se bifurca desde la noción de *θέσις* (posición-emplazamiento) que a su vez atraviesa los diversos modos de decirse lugar, entre los cuales la misma *θέσις* se distingue problemáticamente de *χώρᾱ* y *τόπος*, de los cuales ya hablamos en este mismo apartado. Los tres términos griegos sirven para mentar el lugar, el sitio, el emplazamiento, incluso la plaza, pero el hecho de que los tres puedan pensarse como lugares cualificados —nada que ver con el *Raum* “moderno”— se disuelve a favor de que su cualificación no permita confundirles entre sí.

<sup>624</sup> GA, Band 19, p. 110.

<sup>625</sup> GA, Band 19, p. 100: “Die μαθηματικά sind ein Herausgenommenes aus den φυσικά ὄντα, aus dem, was sich zunächst zeigt”. Por eso diría Aristóteles [en *Física-II*, 2; 193b31], interpreta Heidegger, que lo matemático separa, divide (*χωρίζει*).

el lugar-sitio al cual el ente mismo pertenece<sup>626</sup>. Pues pertenece a los diversos sentidos de lugar, ser lugares marcados, cualificados o, diciéndolo con Aristóteles, en cuanto el lugar pertenece a lo “ente” mismo, ellos (los lugares) constituyen-distinguen la posibilidad de propiamente ser-presencia del “ente” en cuestión<sup>627</sup>. Los lugares dan lugar a las cosas porque ya pertenecen esencialmente a la Presencia, son lugares esenciales. Por ejemplo, el lugar (*Ort*) es algo diferente —ahora con Física- IV, 1; 208ba y ss.—, otro, de aquello (el agua, el aire, etc) que lo rellena (“...was ihn ausfüllt”), que está en él y, en la medida en que el lugar se determina como *δύναμιν*<sup>628</sup> (como lugar de cambio, *Ortswechsel*), diferente a aquello que en él cambia. En estos sentidos el lugar “era” ya (*war* en alemán, *ἦν* en griego), es decir, “previamente-antes” —no en sentido meramente cronológico<sup>629</sup>— que aquello que está en él (“... in ihm ist”).

Esta posibilidad, y a través de ella la esencia del lugar, remitiría pues a la pregunta por lo *Seiendes*, la pregunta por la Presencia, en el sentido en que siempre la posibilidad, en cuanto tal, considera Heidegger, es una determinada trazada-señalada (*eine bestimmte vorgezeichnete*), cualificada, lo cual se recogería diciendo que cada “ente” tiene su lugar<sup>630</sup> pero no arbitrario, sino *φύσει*, un lugar al que pertenecen *διάστημα*, trayectorias, direcciones u orientaciones relevantes. Aclarémoslo: si, por ejemplo, el “fuego”, como “ente”, tiene su lugar determinado-cualificado y, en ese sentido, el lugar es *φύσει*, esta cualificación del lugar marca entonces la pertenencia del fuego mismo, del ser del fuego, a

<sup>626</sup> En este sentido lo matemático separaría-dividiría (*χωρίζειν*) y, así, podríamos decir, haría-ejecutaría *χώρα*.

<sup>627</sup> Dice Heidegger que: “Der Platz gehört zum Seienden selbst, er macht gerade die Möglichkeit des eigentlichen Anwesendseins des betreffenden Seienden aus”. Heidegger, GA, Band 19, p. 105.

<sup>628</sup> Diría Aristóteles que el lugar tiene cierta-alguna *δύναμις* (*ἔχει τινά δύναμιν* Phys. IV, 1; 208bb10 ss.).

<sup>629</sup> Dice Heidegger que este “era” (*war* en alemán, *ἦν* en griego) del *τόπος* no dice que el *τόπος* fuese algo dejado atrás, es decir, retirado-gastado-agotado (*abgetrennt*), en el sentido de retirado-gastado-agotado de aquello que en él está. GA, Band 19, p. 105.

<sup>630</sup> El posesivo está marcado en el original de GA, Band 19, p. 106.

su lugar (por cuanto le pertenece a lo ligero, ser-estar hacia arriba<sup>631</sup>). Así, cada “ente” tiene en su ser la señal-traza (*Vorzeichnung*) de un determinado lugar cualificado al que pertenecen direcciones, orientaciones o trayectorias relevantes, siendo así al lugar constitutivo una Presencialidad (*Seiendes*) para nada plana. La cosa pertenece al lugar en cuanto éste tiene marcas direccionales, trayectorias privilegiadas, amplitudes e intervalos diversos, relevante y vinculantes.

Pero el lugar mismo del lugar (específicamente como *τόπος*) es el límite (*πέρας*) del *περιέχον*, *das Umgreifende* (justamente eso que habíamos considerado abrazante-agarrante-abarcante del *ὄλον*), no las unidades-plurales (*καθ' ἑκάστων*) de la configuración óptica que llamamos *ὄλον*, sino la configuración-unidad óptica de unidades-plurales. La caracterización del *πέρας* del *τόπος* continúa siendo *henológicamente relacional*. Heidegger toma de Aristóteles el ejemplo de un cuerpo. Entorno al *πέρας* del lugar subraya no aquello que cerca-delimita (*umgrenzt*) un cuerpo, digamos, el borde-límite del cuerpo mismo o la delimitación de un cuerpo que puede entrar en contacto-contigüidad con otro, sino más bien aquel *zwischen*, “entre”, entre el que dos límites-*πέρας* del cuerpo colindan (violentamente, se chocan)<sup>632</sup> de manera que así entre ambos límites ningún *intersticio* (*Zwischenraum*) —en el sentido del no-entre de *Von Wesen der Grund*— o *διάστημα* (direcciones, trayectorias) hay.

<sup>631</sup> Pues todavía con Física-IV (1, 208b12 y ss.) Aristóteles hablaría de *διαστάσεις* (intervalos, separaciones) como aspectos del lugar por los cuales el “ente” se divide distanciándose [dice Heidegger que “*Das Aussehen des Ortes ist nach diesen Möglichkeiten bestimmt, oben-unten, vorne-hinten, rechts-links sind die sechs διαστάσεις, nach denen das Seiende auseinandertritt*”. Estos “aspectos” sería pues arriba-abajo, delante- detrás, derecha-izquierda]. Estas, si queremos, orientaciones [Heidegger habla de *Orientierung* si bien también utiliza finalmente el término *Direktion*] no serían relativas únicamente a las direcciones que tomamos (y en las que nos movemos) por cuanto para “nosotros” – el “nosotros” que recoge Heidegger de Aristóteles en esos fragmentos de Física-IV – el arriba y abajo, por ejemplo, no son siempre los mismo sino que corresponden a la *θέσις* en la que ahora estamos y en correspondencia damos vueltas (nos doblamos). Heidegger subraya el carácter no arbitrario (*ἐτυχέν*) de estas orientaciones en la medida en que *θέσις* no es *πρός ημάς* sino *τή δυνάμει*: cabe la relatividad (cambio mutuo) de las orientaciones del lugar – que no es que sean en ese sentido por ejemplo contingentes sino que son no-arbitrarias permitiendo eso que – es posible que cada cosa esté puesta en su lugar en el sentido de que cada orientación sea el hacia dónde son llevadas (el fuego o lo pesado, arriba o abajo, en los ejemplos de Aristóteles que Heidegger cita). Dicho de otro modo: cada dirección (*Direktion*) en el propio lugar, al que se pertenece, pertenece al ser de lo ente mismo, que cada vez siempre lo *δυνάμει* es: el lugar es la posibilidad de la presencialidad del a él (al lugar) perteneciente “ente” [ídem]. Un lugar sin direcciones es un lugar al que no se puede pertenecer. Lo que conllevaría, por otro lado, que esta posibilidad no fuese una posibilidad “lógica”, esto es, arbitraria, pues, como se vio, ella implica siempre una determinada posibilidad pre-trazada (*vorgezeichnete*) que siempre una dirección en sí lleva. Lo cual reincide en lo dicho de que en Grecia no es pensable un espacio descualificado, sino que siempre se trata de lugares cualificados y direcciones-trayectorias relevantes (no arbitrarias): el ser-determinado de *δύναμις* pertenece al lugar. Dice Heidegger que “*Die Möglichkeit ist selbst seiend. Der Ort ist das zum Seienden gehörige, sein Sein mit ausmachende Anwesendseinkönnen. Der Ort ist das Dortseinkönnen eines Seienden, dergestalt, daß es, dortseiend, eigentlich da ist*”. Der Satz vom Grund GA, Band 10, editado por Petra Jaeger, 1997: p.109 [traducido por F. Duque y J. Pérez de Tudela como *La Proposición del fundamento* (Barcelona: Serbal, 1991)].

<sup>632</sup> GA, Band 19, p. 108.

El lugar mismo del lugar apunta al carácter indivisible, *ἀδιαίρετον*<sup>633</sup>, del límite a través de la noción de *θέσις* de un modo complejo que el Curso desarrolla con dificultad en su propio horizonte<sup>634</sup>. Al lugar, *τόπος*, como a *θέσις*, le pertenecen trayectorias o direcciones relevantes. Uno y otro son lugares cualificados, si bien el lugar del lugar, podría decirse como *θέσις*, posición-lugar del lugar, y no como *τόπος* (*τόπος* del *τόπος*) lo cual tiene que ver con que Heidegger asuma la *θέσις* como *ἔξις* (dis-posición), esto es, desde el esquema *τῶν πρὸς τι* (en general *πρὸς τι*) en el cual cada *θέσις* es una *θέσις τινός*, mientras que la determinación de *τόπος* no es “relativa” sino “absoluta” (simple)<sup>635</sup>. Por otro lado, *θέσις*, resulta un lugar o posición en lo geométrico en Grecia, en la medida en que también penden de *θέσις* (son *θετός*) los elementos múltiples de lo geométrico (el punto, la superficie, la línea, etc) pero no lo aritmético<sup>636</sup>. Y, al cabo, tiene un lugar eminente, como ya notamos, en el *carácter dialéctico* del diálogo en el juego entre *Positio* y *Negatio* (sin “síntesis”), donde la *Positio* o *θέσις* remite direccionalmente a la pregunta por la *ὑποθέσις* en el encadenamiento diairético del diálogo (especialmente en *El Sofista* y *Parménides*)<sup>637</sup>.

<sup>633</sup> Heidegger traduce lo *διαίρετόν* como *Auflösbar*, resoluble, anulable, reducible. Pero lo *ἀδιαίρετον* no se dice como i-resoluble, i-reducible... si no como *nicht wieder Auflösbar*, GA, Band 19, p. 112.

<sup>634</sup> Dice Heidegger: “Was besagt diese *θέσις*, durch die der Punkt gegenüber der *μονάς* ausgezeichnet ist? Die gründliche Aufklärung dieses Zusammenhanges müüte auf die Frage des Ortes u n d des Raumes eingehen. Ich kann hier jedoch nur das andeuten, was notwendig ist, um den Unterschied des *ακριβές* innerhalb der Disziplinen der Mathematik verständlich zu machen. Die *θέσις* hat denselben Charakter wie die *ἔξις*, die *διάθεσις*; - *ἔξις*, sich befinden in einer bestimmten Lage, *ἔξις*, an sich haben, behalten, im Behalten zu etwas gestellt sein; die *θέσις*, Orientierung, Lage, hat den Charakter des Auf-etwas-zu. *ἔστι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν πρὸς τι οἷον ἔξις, διάθεσις, [...] θέσις* (Cat. 7; 6b2 sq). Ihrer kategorialen Bestimmung nach ist die *θέσις*: *τῶν πρὸς τι*; »sie gehört zu dem, was *πρὸς τι* ist«. Jede *θέσις* ist eine *θέσις τινός* (vgl. b6).”, GA, Band 19, p. 104.

<sup>635</sup> A su vez, las direcciones o trayectorias relevantes del lugar cualificado sí son “algo” por *θέσις* pues, a su vez, cada individuación, unidad, que es un “algo” (determinado), le pertenece un límite-determinado y, así, una posición-lugar, (*θέσις*).

<sup>636</sup> Ya mentamos que en torno a la cuestión de los *ἀρχαί*, la aritmética requiere menos de ellos que la geometría, mientras que en la geometría se encuentra (por tanto, algo así como secundariamente) aquello que concierne a los *ἀρχαί*, una *Zusetzung* (afectación y un añadir-agregar), una *πρόσθεσις*, la adición y afectación necesaria en el numerar-contar del número (*ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν*: Libro M, 1081b14) que no obstante es “objeto” de la aritmética. Dice Heidegger: “...αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ακριβέστεροι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον αριθμητικὴ γεωμετρίας (982a26 sq). So unterscheidet sich die Arithmetik von der Geometrie. Die Arithmetik hat weniger *ἀρχαί* als die Geometrie. Bei der Geometrie findet sich, was die *ἀρχαί* betrifft, eine *πρόσθεσις*, eine *Zusetzung*.”, GA, Band 19, pp. 99-100. Dicho de otro modo, a las entidades de la geometría (al punto) se llega a través de - con Analíticos, I, 27, 87a35 y ss. - *θέσις*, en este sentido yace esencialmente una *θέσις* en el punto que queda caracterizado por una *πρόσθεσις*. Ahora bien, si el elemento fundamental de la geometría es la *μονάς*, nombrado como unidad (*Ein-heit*, en el sentido de *einzig, allein*), aquel de la aritmética es el punto (*στιγμή*). Cabe el punto llega a ser la *θέσις* (“*Beim Punkt kommt noch die *θέσις* hinzu*”: GA, Band 19, p. 104) y, a la vez, con Met. V,6, 1016b29 y ss., la *μονάς* es sin *θέσις* (*ἄθετος*) y el punto es con *θέσις* (*θετός*).

<sup>637</sup> Como ya notamos en ello reluce la resignificación de la “hipótesis de los *εἶδη*” del neokantismo de Natorp. Si bien el lugar de *θέσις* en *Platon: Sophistes* responde a una pluralidad de cuestiones, muy diversas entre sí que convergen en ella como polo común que es *ausencia*: a través de unos y otros, *pluralidad en lo mismo*. ¿ Y no tendría ello que ver con la interpretación de Heidegger en torno a Kant que dice que el modo de decir Kant el ser es precisamente como “posición” ? Tal es la tesis, desde luego, que manifiesta el texto de “La tesis de Kant sobre el ser”, *Hitos*, pp. 361.

La problematización de *θέσις* y *τόπος* es esencial en el contexto de la productividad de la negatividad de la lectura de Heidegger en torno al diálogo: si esta negatividad no es negación lógica, aquello que se apoya y eleva sobre *θέσις* —eso que podríamos denominar “antítesis”, *Negatio*, que es más bien una *ὑποθέσις*— ha de ser al menos problematizado en su relación; cuestión que en efecto se lleva a cabo estudiando los sentidos del uno que es con *θέσις*. Con *Delta-V* 1016b29, tal sentido no se dice como *μονάς*<sup>638</sup>, de *μόνον* (único, solo), por tanto unidad de aquello que simplemente permanece (*schlechthin bleibt, μένειν*), que es separado “para sí”<sup>639</sup>. El sentido de unidad de aquello con *θέσις* se nombra como punto (*στιγμή*), si bien ambos uno, con *θέσις* y sin ella (que implica *θέσις*) son indivisibles<sup>640</sup>. Aquí Heidegger no contrasta el carácter indivisible de *μονάς* y *στιγμή*<sup>641</sup> con otros lugares de la *Metafísica* donde se habla del punto y, menos aún, con aquellos que profundizan en lo que podríamos llamar *los diversos modos de decir in-divisibilidad* del límite-unidad.

El modo en que *Platon: Sophistes* en su propio horizonte despliega la diferenciación sí permite detenerse en aquel uno con *θέσις*, el punto, elemento fundamental de la geometría. En la *στιγμή* contrapuesta a *μονάς*, elemento fundamental de la aritmética, siendo ambos unos indivisibles, yace pues *θέσις*, pero su sentido de unidad se resuelve del siguiente modo: no sólo el punto, sino, decíamos, los elementos de la geometría (el punto, la línea, la superficie, etc) tienen la posibilidad de orientarse según la *θέσις*<sup>642</sup> y en este sentido —para la más alta geometría— son *πέρατα*<sup>643</sup>. Pero en torno a esta multiplicidad de “elementos fundamentales” de lo geométrico asoma un carácter doble de irreductibilidad asociado a la reunión de los dos unos indivisibles que habíamos notado en torno al lugar-posición (*στιγμή* y *μονάς*). Y ahí, dice Heidegger, se encuentra en la más intensa oposición Aristóteles con Platón<sup>644</sup>. Interpretamos que este comentario tiene que ver con una crítica implícita al “símil de la línea”<sup>645</sup>. Aristóteles afirma —como vimos con *Épsilon*— que las diversas ramas de la matemática (*μαθήματα*) son irreductibles en cuanto, podemos decir ahora, a cada una pertenece una

<sup>638</sup> El modo como se decía unidad en torno a *πάντα*.

<sup>639</sup> GA, Band 19, p. 104. Literalmente también podría traducirse el “für sich” del original por “por sí”, pero dudamos de que este término, que habitualmente traduce al castellano el “καθ’αυτό” modal de Aristóteles, sea el sentido que Heidegger quiera dar aquí a *θέσις*.

<sup>640</sup> Cuando el uno es indivisible (*ἀδιαίρετον*), dice Aristóteles, lo es *τῷ ποσῶ* o *τῷ εἶδει* [Delta-V, 1016b23]. Según la primera vía, en la perspectiva de lo cuantitativo, es esa *μονάς*, esa unidad (indivisible), sin *θέσις*, mientras que en la segunda vía, la vía *τῷ εἶδει*, su unidad (también indivisible), teniendo *θέσις*, no se llama *μονάς* sino punto.

<sup>641</sup> La diversa cualificación del carácter in-divisible de *μονάς* y *στιγμή* podría ser pensada en los términos de la problematización de la diferencia entre lo cuantitativo y lo cualitativo tal y como ya hemos planteado. Este no es el lugar para hacerlo.

<sup>642</sup> Pues como se dijo son estos elementos fundamentales geométricos se fijan por *θέσις*, son ουσία θετός. GA, Band 19, pp. 110-111.

<sup>643</sup> Si bien Heidegger tiende a asumir los *πέρατα* como determinaciones-fijaciones (*Bestimmungen*) que no se confunden con *θέσις* – ella no requeriría ser determinación-fijación – pero a las que *θέσις* pertenece.

<sup>644</sup> GA, Band 19, p. 112.

<sup>645</sup> Como se sabe en el Libro VI de *La República*, previo al “símil de la caverna”.

unidad in-divisible diversa: la unidad (*μονάς*) en lo aritmético y el punto (*στιγμή*) en lo geométrico. A su vez, solamente por el lado de la geometría —siguiendo Física-VI<sup>646</sup>— Heidegger subscribe que una superficie nunca procede de una línea, así como de una superficie nunca procede un cuerpo-volumen. En efecto el punto es el elemento básico de lo geométrico<sup>647</sup> en varios sentidos. Entre dos puntos siempre habrá un curso o trazo (*γραμμή*), algo en medio o ahí-entre-de-por-medio (*dazwischen*) que no se constituye a través de los elementos dados<sup>648</sup>; también la suma de varios puntos, en el sentido de ponerlos juntos (*zusammensetzen*), no da lugar a una línea. Tal es la irreductibilidad del punto, su carácter de *ἀρχή*. Pero los puntos son irreductibles entre sí y, a la vez, un punto es irreductible a una línea, y una línea a una superficie, y una superficie a un cuerpo-volumen. Asumiendo que el “símil” es un “símil”, es decir, que muestra “imágenes” que significan a otras cosas<sup>649</sup> aquí Heidegger no se estaría refiriendo a que la línea sea divisible en segmentos, tampoco a que entre los diversos segmentos hubiese una *in-distinción óptica-material*, sino —tal vez correlato de ello— a que Platón no requiera de ningún modo introducir la irreductibilidad del punto y la línea, que no aparezca por ningún lado el punto ni tan siquiera como posible límite entre segmentos<sup>650</sup>.

Pues interpreta Heidegger con Aristóteles que la irreductibilidad de la *ουσία θετός* (los elementos geométricos) suponen una multiplicidad de elementos determinados por un peculiar estilo de mutua dependencia (*Zusammenhangsart*). Un determinado estilo de unidad de la multiplicidad que podríamos decir, en efecto, doble, por dos lados (el de lo geométrico y lo aritmético), en la medida en que Heidegger afirma que la unidad de *μονάς* es el *ἀριθμός* (la determinación de la cifra-número supone al sentido de unidad de *μονάς*) pero que en este sentido la primera cifra-número (*Zahl*) como tal es el dos (*μονάς* no es todavía numeral<sup>651</sup>). Dos lados no suturables, dos unidades in-divisibles diversas que pertenecen a modos de mutua dependencia diferente en cada uno de sus ámbitos. Osea: por un lado, la diferencia-separación de la unidad de la multiplicidad de cada uno (geometría y aritmética) es diferente por cuanto a ninguno le pertenece la unidad de *μονάς* (el *ἀριθμός* como número), pero, por otro lado, la unidad-reunión de la diferencia de las multiplicidades se apunta por el lado de la geometría, esto es, en la (doble) irreductibilidad de dos multiplicidades (según *θέσις*) entre unidades indivisibles que se consideran *ἀρχαί*, *Diferencia (Unterschied)*<sup>652</sup> que se nombra también como aquello que cada multiplicidad (*Mannifaltigkeit*) es en sí (*in sich*), una multiplicidad donde

<sup>646</sup> En particular Física-VI, 1; 231a24 y ss.

<sup>647</sup> Heidegger denomina a los puntos, de acuerdo a su comprensión teleológico-henológico-modal, *ἀρχή* de lo geométrico.

<sup>648</sup> GA, Band 19, p. 111. Pero que con Delta-V 1016b25-27 es divisible.

<sup>649</sup> Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía I*, p. 111.

<sup>650</sup> En este sentido del punto como “límite” esencialmente no-dicho en el “símil de la línea”, podríamos decir que el punto sería el “entre” no-dicho entre estancias del “símil de la caverna”.

<sup>651</sup> Met. V, 6; 1016b18 und b15; 1021a13. Phys.IV, 12; 220a17 ss.

<sup>652</sup> GA, Band 19, p. 111. Diferencia en definitiva entre la configuración de lo “ente” (del todo, totalidad, *Ganze*) de lo geométrico (el punto) como diferente a la de lo aritmético (monas o cifra-número).



*Faltung* (*Plegamiento*<sup>653</sup>) nombra la copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) de las multiplicidades en juego<sup>654</sup>.

Desde luego Heidegger se resiste a substantivizar la *Faltung* entre los dos unos indivisibles (*monas y stimme*). Su *Diferencia*, el mismo *Plegamiento*, sólo responde —considera Heidegger— a la estructura de la multiplicidad de cada uno, esto es, *συνεχές* para la geometría y *εφεξής* para la aritmética. Ello lleva a estudiar la estructura de la mutua dependencia de la(s) multiplicidad(es) (*die Zusammenhangsstruktur des Mannigfaltigen*) desde el problema del continuo (*Stetigkeit*) en cuanto cada uno se dice como un *Miteinandersein*, ser-uno-junto-al-otro (o ser-uno-con-el-otro).

De entre los diversos *Miteinandersein* que Heidegger estudia junto a *συνεχές* y *εφεξής* (*αμα, χωρίς, άπτεσθαι, μεταζύ, έχόμενον*) —Física V, 3— considera que el primer “fenómeno” del ser es el *αμα*, *zugleich* o sincronía (“a la vez”) el cual, perteneciendo a los *φύσει οντα*, concierne al lugar, *Ort*, y no tendría que ver con sentido temporal alguno (en el sentido del “tiempo ordinario” de *Sein und Zeit*) ni con aquello que de entrada (*zunächst*) el ojo ve<sup>655</sup>. En estos sentidos serían *αμα* el lugar y aquello que está en un lugar (“Das ist zugleich, was an einem Orte ist”), la más elevada seña y marca de la no-substantivización de los lugares o de su cualificación, de cómo cada cosa pertenece precisamente, exactamente, sincrónicamente, a un lugar, a su lugar. Ahora bien, el carácter locativo de lo *αμα* en torno a los lugares si desea mantenerse como tal y no como mera “simultaneidad” de dos “ahora” puestos en paralelo fuera de la línea i-limitada de “ahoras”, sin-crónicos, habría de pensarse a la vez de lo *χωρίς*, lo separado, que remite a aquello que está no en un lugar, sino en un otro lugar (“das, was an einem anderen Ort ist”), uno, cualificado, pero otro. Nótese no obstante cómo Heidegger se resiste a pensar que lo *αμα* se diría dos veces, de dos modos: aquello que está en un lugar y en un otro-lugar, uno y otro diverso, *αμα* y *χωρίς*, si bien uno y otro, por referir a un mismo (que no idéntico) lugar cualificado, a un lugar al que pertenece el mismo ser, se podrían decir como efectivo *zu...gleich...* justamente como tendencia a la igualación de su misma diferencia en la mismidad, punto al que no se

<sup>653</sup> La edición italiana del Curso traduce “die Faltung” como “il plesso”. Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, p. 149.

<sup>654</sup> GA, Band 19. p. 112.

<sup>655</sup> GA, Band 19, p. 113. Dice Heidegger: “Als erstes Phänomen des Seins mit oder zu einem anderen, und zwar innerhalb der φύσει όντα, bezeichnet Aristoteles das αμα, »zugleich«, das hier nicht in zeitlichem Sinne zu verstehen ist, sondern den Ort betrifft. Das ist zugleich, was an einem Orte ist. Wir müssen uns hüten, diese Bestimmungen für selbstverständlich und primitiv zu halten. Der fundamentale Wert dieser Analysen liegt darin, daß Aristoteles gegenüber irgendwelchen theoretischen Konstruktionen ausgegangen ist von dem, was man zunächst sieht ἄμα ist also das, was an einem Ort ist.”. Interpretamos el sentido locativo del ἄμα, aquello que *zugleich* está en un lugar, del siguiente modo, pendiente de la problemática recientemente mentada que pretende no entender los lugares “espacialmente”, cósmica-substantivamente desde el “en” de aquello que está-ocupa-yace en un lugar. Interpretamos que con el ἄμα: 1) aquello que está en el lugar, está “en” el mismo, exacto y preciso lugar (Heidegger utiliza la preposición “an” y no “in”), lugar cualificado; 2) pero aquello que está en tal lugar, lo está ἄμα, esto es, está en el mismo lugar estando a la vez en dos lugares a la vez, de manera que, si la diferencia del mismo lugar (digamos A) sobre otro (digamos B) es la misma que la diferencia del segundo (B) sobre el primero (A), las diferencias son iguales, hay una tendencia al aplanamiento de lo cualificado del lugar: *zugleich*. Retornando pues a lo comentado de que el lugar del lugar no podría decirse como *τόπος* y sí, aún problemáticamente en términos matemáticos, como *θέσις*.

llegaría si se entendieran ambos sí como *Miteinanderseins* desde la perspectiva del yacer separadamente-uno-del-otro (*weltlichen auseinanderzulegen*<sup>656</sup>).

## BLOQUE E: Parricidio a Parménides y «los amigos de las formas»

### I.

La *Destruktion* de los significados y sentidos aristotélicos que acabamos de seguir tendría un correlato ya muy evidente de entrada en la lectura que Heidegger lleva a cabo en torno a *El Sofista*. Si todavía pudiésemos hablar allí de los temas del diálogo, tal vez uno, vehiculador, hablaría de la *falsedad o engaño*<sup>657</sup> como no-ser del ser del ente (o del ser como no-ente) en el intento de definición del sofista. A través del discurrir de las líneas del diálogo la pluralidad de sus comportamientos es entendida como un modo de llegar a su otro, al no-sofista, a la relación con el filósofo y la filosofía<sup>658</sup>. Si son tres los modos como Platón hablaría del no-ser: como “engaño” (*Täuschung*), “embuste” (*Trug*) y “error” (*Irrtum*); la negatividad del “no-“ de las tres cuestiones, en cuanto no-verdad, corresponde perfectamente al carácter de la negatividad propia del diálogo en Platón, si bien de las tres sólo el error es mínimamente contemplada por Heidegger al estudiar las contraesencias de *ἀλήθεια* – los diversos modos de decirse ausencia en Grecia – en en el curso *Parménides*, lo cual tiene que ver con que en Parménides *el no-ser no sea* o, mejor con el fr. II (v. 5), que el no-camino del no-ser sea necesariamente no-ser, es decir, que la (no-)experiencia del no-camino del no-ser acontezca irreductiblemente como no-ser, solamente así, de tal modo que si “algo” de ello se dijera, si alguna determinación del no-ser se diese ya se trataría más bien de la experiencia del camino de *δόξα*.

Platón no es Parménides. Heidegger lo sabe bien y, en este sentido, su lectura de Platón en el Curso *Platon: Sophistes* no puede ser tachada de injusticias hermenéuticas, tampoco cuando se ocupa de la sección del diálogo que menta el *parricidio de Parménides*. Asunto que no obsta a la muy distorsionada lectura platónica de Parménides desde la perspectiva del diálogo<sup>659</sup>. Pero precisamente desde su perspectiva, tan bien aclarada desde el inicio del Curso, que no tendría sentido alguno decir que Platón hace un uso instrumental (y tal vez interesado) del Poema de Parménides sino que el propio carácter de su decir, del diálogo, exige el parricidio, está ya de entrada instalado en él.

<sup>656</sup> GA, Band 19, p. 112. Estructura del *Miteinanderseins* que como se sabe tendrá un lugar eminente en *Sein und Zeit*.

<sup>657</sup> Falsedad engarzada con la problemática del intercambio en la *πόλις*.

<sup>658</sup> Heidegger siempre habla, siguiendo a Platón, de comportamiento (*Verhaltung*) del sofista como aquello que perseguirían las diversas definiciones de su técnica. Esos comportamiento llevarían al relacionarse de éste (*sich verhalten*) en la *πόλις* y, en ésta, de diversos modos.

<sup>659</sup> Nos ocuparemos de ellos con más detalle en el próximo apartado.

Ya habíamos notado que al diálogo en general le pertenece un *Unterwegs-zu*, un estar-en-camino-a (hacia algo diverso porque ya estaría en una dirección a algo diferente<sup>660</sup>), precisamente el mismo que Heidegger detecta en torno al *κινήσεως μετασχόντα*: un continuo errar-fracasar (de cada fijación de una proposición “positiva”<sup>661</sup>) que asentándose en la no-verdad cae no alcanzando nunca la verdad toda. El fin del diálogo en general —de haberlo, pues su único fin sería apartar previamente la vista (*vorwegsehen*) de todo fin— no tiene otro fin que *la continua errancia*, en el doble sentido de errar (fracasar<sup>662</sup>) y que ese continuo fracaso sea su errancia, el camino propio del diálogo.

Contrástese este punto que constituye la propia marcha y acontecer del diálogo con el hecho de que en el Poema de Parménides el problema de, por decirlo así, la errancia del *eidota fwta*, hito que incardina el problema de la iniciación o del reconocimiento del saber del hombre en el Proemio del Poema, se diga, en el lenguaje del *epos*, únicamente en el considerado Proemio del Poema que dice el camino hacia la diosa cuyo decir ya sí ocupará el Poema completo y que, por otro lado, incluso los exiguos fragmentos que conservamos de la “parte” del Poema dedicada a la δόξα también sea dicho de la diosa, en palabra suya.

Ahora bien, *El Sofista* supone un diálogo singular pues sería aquel en el que ya no sólo se pondría en juego esta negatividad general del diálogo, sino que, a través de sus “contenidos” y “temas”, se preguntaría por esa propia negatividad, por el “no-“ de lo no-verdadero que es posible decir y el “no-“ de la no-presencia (posible) del no-ser del ente. Y aquí entraría en juego el lugar de *κινήσεως μετασχόντα* que anunciamos ya en este mismo apartado. Como bien se sabe, desde el inicio, el diálogo

<sup>660</sup> GA, Band 19, p. 366. Por el resto Heidegger relaciona este planteamiento con el propio *Unterwegs des Seins* de la existencia como *Dasein* (en el Curso, del *Dasein* griego, del sofista y del no-sofista, filósofo).

<sup>661</sup> En este diálogo las diversas “definiciones”, dichas en cascada, no están destinadas a hundirse o a mostrarse como insuficientes cada una por separado. Aquí, más bien, las definiciones diairéticamente obtenidas se mantienen, sin hundirse cada una en la orientación del diálogo; su hundimiento es “de conjunto”. Ello dice que *El Sofista* y *Parménides* son διάλογος peculiares en cuanto se permiten hablar del mismo carácter del diálogo, de su mismo acontecer, respondiendo al horizonte del cuestionamiento del diálogo (en *El Sofista*): 1) carácter del λόγος, 2) relación ὄνομα/ῥήμα, 3) negatividad del diálogo. El que este diálogo (y el *Parménides*) hable del propio carácter del diálogo es lo que Felipe Martínez Marzoa denomina “metadiálogo” [Marzoa, *Ser y diálogo*]. Tendría que ver con este carácter “metadiológico” de *El Sofista* el hecho de que sean parte de sus contenidos la exposición de la propia metodología diairética del diálogo platónico (entre 226 b-226e). Heidegger habla de cuatro momentos propios de la diairesis de *El Sofista*, señalada por Platón como κάθαρσις, y que tendría que ver con que las definiciones en efecto no se hundan, no fracasen, no yerren, sino que permitan descubrir viendo. Dice Heidegger en GA, Band 19, pp. 358-359: “Die διαίρεσις ist also 1. ein Auseinandernehmen, als διάκρισις ist dieses Auseinandernehmen 2. abhebendes Gegeneinander-Unterscheiden. Ich kann in diesem Zusammenhang noch nicht darauf eingehen, daß mit diesem Auseinandernehmen im zweiten Sinne schon ein ganz neues Strukturmoment gegeben ist, sofern Etwas-gegen-ein- anderes-unterscheidend-Abheben in sich voraussetzt einen bestimmten Hinblick auf das, wonach sie unterschieden werden - was beim bloßen Auseinandernehmen noch nicht gegeben ist. Dieses abhebende Gegeneinander-Unterscheiden kann nun 3. ein weghebendes Unterscheiden sein, so, daß das, was gegeneinander unterschieden wird, zugleich auseinander weggehoben wird im Sinne der Sichtung. Dieses sichtende Auseinandernehmen im Sinne des Weghebens kann nun 4. sein ein sichtendes Freilegen, so, daß das Freigelegte nun selbst da behalten wird und da bleibt, ein λειπόμεινον ist, also ein solches Sichten, das zugleich auf das, was zurückbleibt, eigentlich zugeht und es ergreift. Diese διαίρεσις ist von der Art der κάθαρσις”.

<sup>662</sup> De nuevo, fracaso de toda posición “positiva” de los interlocutores, del *Gerede* del Sofista.

busca una τέχνη peculiarmente difícil, aquella del sofista y, de allí, por diversas definiciones diairéticas que exigen ὄνομα y λόγος y no sólo ὄνομα, se llegaría a su definición como ἀντιλογικόν<sup>663</sup>. Pero algo antes (228c1), Platón introduce en el diálogo la “participación” como “participación del movimiento” (κινήσεως μετασχόντα), propia del movimiento. Tras el encadenamiento desenfrenado de divisiones diairéticas, de acuerdo ya a la τέχνη de la purificación entre cuerpo y alma<sup>664</sup>, en el lado del cuerpo, no residiría únicamente la multiplicidad (relacional) litigiosa señalada como *Aufstand* (como traducción de στάσις), sino αἴσχος<sup>665</sup>, que si bien puede traducirse por fealdad, ello se debe a que también significa ἀμετρίας, ausencia de criterio y medida, desproporción, si se quiere, de-formación o des-medida<sup>666</sup>. La desproporción —que está hablando de la desmesura que supone que el propio diálogo hable sobre su propio carácter de negatividad tan esencial al mismo diálogo —, del lado del alma, se da ya en una conducta-contención (*Verhaltung*) del alma, en una de las dos multiplicidades de cada lado que es caracterizada en el diálogo como κινήσεως μετασχόντα, es decir, “participación del movimiento” interpretado por Heidegger como aquello que tiene el carácter de portar en sí κίνησις, no que es κίνησις, sino que porta (dicho con *tragen* en el alemán de Heidegger), lleva, induce a cambio. Que la participación sea declaradamente “del movimiento” dice así que la *Verhaltung* del alma está de camino hacia algo (*unterwegs ist zu etwas*). Encaminándose “desde/hacia” (*Von-zu*) en un “movimiento” que tiene como fin un τέλος que, si bien como visto (*gesichtet*), está descubierto (*aufgedeckt ist*) —y en ese sentido su propio fin (*Ende*) es dejado fuera de la visión de antemano (*vorweggesehen*)<sup>667</sup>— su fin-meta (ahora con *Ziel*) tendría que ver con la no clausura del “hacia” del intervalo de la participación, que no fuese *Ende*, que el “hacia” no llegase a ser “hasta”<sup>668</sup> (intervalo

<sup>663</sup> Desde el principio se busca la τέχνη del sofista, si bien ésta se recubre de una multiplicidad de definiciones que el propio diálogo produce; a cada una de las primeras seis definiciones le pertenece a su vez un ὄνομα, y todas ellas, además, de algún modo son reunidas también por un único ὄνομα, ἀντιλογικέ, que definiría en efecto al sofista.

<sup>664</sup> Heidegger subraya cómo el diálogo conecta el cuerpo con la στάσις, con una cierta multiplicidad nombrada como *Aufstand*, estancia y posición pero como levantamiento-sublevación en-sobre-el-otro, contra-el-otro, no contrario a φύσις GA, Band 19, p. 364. Por otro lado, por vía negativa, el diálogo indicaría que al alma pertenece cierto carácter unitario del siguiente modo: cuando el extranjero afirma que hay dos clases de males respecto al alma, afirmando que del mismo modo que el cuerpo, Teeteto no entiende nada, y obliga al extranjero a centrarse de entrada en el cuerpo y, después, asumir el pasaje desde allí al alma en la continuación de la profundización de lo que se hablaba. Se suponen pues al menos dos multiplicidades a cada uno de los lados, cuerpo y alma, digamos tal vez sí cada una con un carácter diverso pero no separado, de tal manera que el problema clásico de la “participación” (dicotómico) entre cuerpo y alma no sería problema griego que Heidegger aquí atiende sino a través, como estamos viendo, de las multiplicidades de dos lados no obstante diversos.

<sup>665</sup> Nos referimos a 228 a – 228b.

<sup>666</sup> GA, Band 19, p. 365. No como contrapuesto a armonioso o simétrico, sino en relación con la des-mesura o des-medida de la tendencia a ir más allá de todo límite (del ser).

<sup>667</sup> También menciona Heidegger que este *unterwegs-zu*, tiene una ὁρμή, la exigencia de un intento, la positiva tendencia de un “empuje” (»Drang«, impulso, anhelo) muy diverso a un mero-fáctico-espacial movimiento; también conllevaría una παράφορα. GA, Band 19, p. 366

<sup>668</sup> Pero todavía más, Heidegger ve que el ser del hombre en la medida en que está orientado por una τέχνη, por un “entenderse con” (Erkennen, reconocer), está de camino; nunca, en el descubrimiento del ente, está o llega el ἐπίστασθαι, el conocer(-se) marcadamente intransitivo, a fin (Ende). GA, Band 19, p. 389.

cerrado). Volvemos a encontrar así el sello que tiene en la cuestión de la “participación”, aquí en su versión de participación cuerpo / alma, la lectura del carácter del diálogo por parte de Heidegger<sup>669</sup> y la continua problematización del horizonte teleológico (*τέλος*, *Ende*, *Ziel*, etc) a la cual, enseguida veremos, pertenece la comprensión modal de la δύναμις como ser-posibilidad<sup>670</sup>.

Si el ser imposible del sofista es la puerta de acceso dialogal al cuestionamiento por el ser de lo no-ente, ello, esta *επιστήμη* o *τέχνη* suya, se nombra a su vez como *δοξαστική* (233c10) a la espera del cuestionamiento del *ψεύδος* que la posibilidad del *λέγειν* del *λόγος* encuentra.

Insistimos en la profunda diferencia con el decir del Poema de Parménides de Elea donde la (no-)experiencia del no-ser que simplemente no es, no da acceso a cosa alguna. La diosa simplemente insta a (no-)experimentar la irreductibilidad del no-camino del no-ser a favor de la experiencia diferencial de *ἀλήθεια*. Otra cosa es *δόξα*, pero incluso la *δόξα* del Poema tiene poco que ver con la *δόξα* platónica. Es cierto que la diosa considera (por ejemplo en fr. II) que el no-camino del no-ser es no-camino de búsqueda abriendo así la posibilidad por el cuestionamiento de las condiciones de su (no-)experiencia, pero ese cuestionamiento, que exige atender al propio fr. II pero también al III y al VI, apunta a los límites del ser-pensar-decir de un ser y un pensar cuya *mismidad* se da en el Poema sólo bajo la llamada a seguir con el *νοεῖν* una senda muy clara: que el camino del ser no es posible no-ser, afirmación que exige asumir (y no al revés) que el no-ser no es; mientras que la propia *δόξα* sólo tiene lugar una vez diferenciadas las dos y radicalmente divergentes vías (imposibles de asumir como radicalmente diversas en la perspectiva del diálogo). Si en la interpretación de Heidegger ello se muestra en el estudio del decir poemático-topológico de Parménides reunido en la problemática del *εὖν* del Poema de la diosa *ἀλήθεια*, bajo esas mismas interpretaciones que vamos a ir estudiando

<sup>669</sup> El ser imposible del sofista se reúne en ser a la vez *ἀντιλογικός* y que de ello haya didaskalía, enseñanza. Tal es su ser imposible, su estar-de-camino, lo cual, a su vez, es el propio carácter del diálogo. El diálogo relaciona este comportamiento *ἀντιλογικός* del sofista con que puedan enseñar (232b: οὐ καὶ τῶν ἄλλων αὐτοῦ τούτου διδάσκαλον γίνεσθαι), y lo lleva al extremo de su imposibilidad al decir que el sofista conoce todas las cosas (*πάντα*).

<sup>670</sup> El contexto de la *κινήσεως μετασχόντα* sí admite así una interpretación en términos henológicos afín, en el Heidegger de *Platon: Sophistes*, a Platón (no olvidemos que la lectura de Aristóteles se reduce al horizonte del diálogo de Platón, uno y otro en un mismo horizonte ontológico). Pues, como subrayamos más arriba, tras las primeras seis definiciones del diálogo llega a la del sofista como *ἀντιλογικός* dejando sembrado —cuestión ya asumida desde el inicio del diálogo— la problemática henológica que tenía que ver con el carácter del *ὄνομα*; a saber, la *τέχνη* del sofista (buscada), una, y esa a la que pertenecería un *έν*, estaría relacionada (*auf... bezogen*) con una multiplicidad, aquello que en las diversas definiciones va siendo producido (no estaba de antemano); para esta *τέχνη* en la multiplicidad de sus “aspectos” siempre tenemos un *ὄνομα*, y, además, *ἀντιλογικός* como definición y *ὄνομα* que de algún modo reúne y recoge las anteriores. El propio *ἀντιλογικός* es perfectamente acogido en la estructura del *λόγος* pues su caracterización en el diálogo responde a la determinación y aclaración de su *λέγειν* (uno de los “fines” de este diálogo). GA, Band 19, pp. 381-382. Heidegger entiende la *τέχνη* como un “entendérselas con algo” (*Sich-Auskennen mit etwas*) que entonces tiene en su haz relacional (*Umgang*) a) un “con qué” (*Womit*), b) un “cómo” o modo determinado del “entendérselas con algo” y del “tratar con algo” (*Umgehen*) que sería “proporcionar-cuidar” (*Besorgen*), c) un “qué”, aquello que específicamente allí es cuidado. La técnica del *ἀντιλογικός* tendría, de acuerdo a estos tres momentos estructurales, como “con qué” al hombre en cuanto su ser es un *ζφον λόγον έχον* determinado; su modo determinado de “entendérselas con” sería el del *ἀντιλέγεσθαι* entendido como *λέγειν*; y aquello cuidado sería la *παιδεία*, como *δύναμις* del *Αντιλέγεσθαι*. GA, Band 19, p. 386.

Platón maltrata en la lectura del diálogo, por ejemplo, al *νοεῖν* del Poema. Heidegger insiste en el contexto dialogal de la des-medida y des-proporción del *κινήσεως μετασχόντα*. En la perspectiva del diálogo, des-medida dice que el *εἶδος* de la cosa (el imposible carácter del alma precisamente como “cosa”) no es como debiera. Esta de-formación ya no hablaría en torno a la relación de una conducta (*Beziehung eines Verhaltens*) a-con una alteridad sino de la relación (*Verhältnis*) que yace en la conducta misma, por tanto en torno a la “relación de la relación” en el sentido de la conducta como relación y no a una conducta sobre “algo”. La *ἀμετρία* residiría en ser la desproporción de una conducta-retención que no mira a otro, sino sólo atiende a sí mismo. El pensar que pertenece a la pretensión de esa desmedida es el *νοεῖν*<sup>671</sup>. El Poema de Parménides simplemente responde a otro horizonte ontológico (henológico-modal de su decir). La justa desproporción del diálogo contra el Poema se dispara cuando Heidegger afirma que el *τέλος* de esta *κίνησις* como *νοεῖν* es lo *Ἀληθές*<sup>672</sup>.

Notemos con detalle cómo Heidegger sigue *el parricidio a Parménides*. Platón interroga a partir de 236d por cómo sería posible un *λόγος*, que siendo tal *λόγος*, es decir, *δηλοῦν*, un hacer-manifiesto (*Offenbarmachen*) —lo que venimos subrayando como carácter ontológico-lingüístico del decir—, sin embargo fingiera-disimulara-desajustara, *verstellt* (término clave, como vimos en *Comentarios Iniciales*, de la pregunta por al esencia de la técnica “moderna”), *ψευδής λόγος*<sup>673</sup>; planteamiento, que el *ψευδής λόγος* sea, que exige un presupuesto: que el no-ente sea (*τό μή ον εἶναι*: 237a2 y ss.). Lo cual trae al diálogo la denominada situación de *parricidio a Parménides*, desoyendo la indicación de la diosa a apartar el *νοεῖν* del (no-)camino del no-ser en la medida en que resulta inviolable que el no-ser no es<sup>674</sup>. El diálogo puede plantearse la violación o parricidio de Parménides pues la perspectiva de su decir, que es el acontecer mismo del diálogo, dice bajo el amparo de un *λέγειν* del en general-decir-algo (des *überhaupt-etwas-Sagens*). Al respecto el razonamiento de Heidegger es prístino desde la perspectiva fenómeno-lógica-categorial de la esfera de *Sein und Zeit*: si el *no-ser* es pronunciado (no en sentido restrictivamente fonético), si se dice, si de ello hay palabra, se dice “algo” que, entonces, es de algún modo. Así, cada “algo” (τι) es “algo” en el sentido de un “es” que permanece

<sup>671</sup> De nuevo: I. Ahí propiamente el *εἶδος*, en general, no sería como debería ser, no acaecería. El texto griego, para hablar de la ignorancia propia de la *ἀμετρία* no utiliza *νοεῖν*, si no términos de *gignoskein*. Quizá se refiera Heidegger a 228d, donde el extranjero utiliza el término *ἀνόητον* (*Ξένος ψυχὴν ἄρα ἀνόητον αἰσχροὺν καὶ ἄμετρον θετέον*). En cualquier caso, se entiende la asimilación de *νοεῖν*, forzada en este punto mirando los textos, con la ausencia de *εἶδος* y desproporción, dentro del contexto del acontecer del *λόγος* del diálogo y en la medida en que al *νοεῖν* pertenecería lo *ἀπλοῦν*, lo simple. También por cuanto Heidegger asume que en Platón *φρονεῖν*, así como *Φρόνησις*, no se contraponen a *σοφία* y *επιστήμη*, y el término más general para unos y otros sería *νοεῖν*. GA, Band 19, p. 367.

<sup>672</sup> *Ibid.*

<sup>673</sup> GA, Band 19, p. 407. Una apertura bloqueante-cerrante (*ein versperrendes Öffnen*). Esta formulación del *μή ον*, refiriéndose a la apertura, la mostración, la manifestación, tendría un doble sentido: 1. como *φαίνεσθαι καὶ δοκεῖν, εἶναι δέ μή*, y 2. como *λέγειν μὲν ἅπαντα, ἀληθὴ δέ μή*; es decir, hablaría-se-presentaría orientándose a la mutua dependencia de *δόξα* y *λόγος*. Heidegger, siguiendo Teeteto afirma que *δόξα*, es decir, el ver y el opinar-decir (de algo) (*das Sehen und Meinen*) llanamente es un *λόγος*. GA, Band 19, p. 409.

<sup>674</sup> El diálogo cita como interpretando del parricidio: “οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ ἔοντα: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.” Pertenciente al inicio del Fr. 7 del Poema.

indeterminado<sup>675</sup>, y sin embargo por cuanto digo en general, digo “algo”<sup>676</sup>: en éste *τι λέγειν* es co-dicho el *ὄν* y el *ἔν*<sup>677</sup>, cada “algo” es y cada “algo” es un “algo”<sup>678</sup>, “un” (determinación indeterminada) en sentido amplio, no numeral<sup>679</sup>. Abierta la vía del carácter relacional del “no-“, si incluso el *μή ὄν* es un “algo”, queda determinado en general (ontológico-lingüísticamente), el *ἕτερον* queda afectado: un otro (*ἕτερον*) que se diga se agregará (*προσγένοιτ’*) a eso que (no-)es (238a), suponiendo ello un entrecruzamiento (*συμπλοκή*) del *μή ὄν* con el *ὄν*, donde el uno del algo que “es” se dice dos veces indeterminadamente diversas —el uno de aquello que (no-)es y el uno del “algo” contrapuesto a él— e indiscernibles por definición en el propio diálogo<sup>680</sup>. Esta *συμπλοκή*, a resultas del “parricidio” a Parménides del que el diálogo da testimonio<sup>681</sup>, será el hilo conductor de la *κοινωνία τῶν γενῶν*. Pero nótese todavía de otro modo la exigencia impuesta al *ἕτερον* desde dicha *συμπλοκή*:

<sup>675</sup> En este curso Heidegger todavía no habría profundizado en la vía del pliegue (*Zwiefalt*) que estamos estudiando. Si bien Heidegger llama constantemente la atención (quizá desmesuradamente) sobre que la cópula, en cierto modo ya en Grecia, sería todavía obvia (cierta evolución: desde el curso justo posterior a Ser y Tiempo). Heidegger subraya dos detalles de interés en torno a 236c8 (*οὐκοῦν ἐπεὶ οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν, οὐδ’ ἐπὶ τὸ τί φέρων ὀρθῶς ἂν τις φέροι*) y 237d (*καὶ τοῦτο ἡμῖν πῶς φανερόν, ὡς καὶ τὸ ‘τί’ τοῦτο ῥῆμα ἐπ’ ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε: μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὡς περ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον: ἢ γάρ;*), el primero refiere a que el “ἐπὶ” del “ἐπὶ τὸ τί” del primer fragmento rige acusativo y no dativo, suponiendo ello un “es” del “algo” que permanece indeterminado (por tanto no todo “es” idéntico); el segundo detalle, ya en el segundo fragmento, es que el término para referirse el diálogo a la “palabra” que supondría “τί” no es *ὄνομα*, sino *ῥῆμα*.

<sup>676</sup> Heidegger utiliza en alemán “rede über etwas”, por tanto acusativo como en la expresión griega.

<sup>677</sup> Dice Platón en 237d5 que en efecto “ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν;” y continúa diciendo que este “τί” *φήσεις σημεῖον εἶναι*”.

<sup>678</sup> GA, Band 19, p. 418. Hablar pues del no-ser requerirá hablar del *μή τι*, hablar del no-algo en el sentido de “nada decir” (*μηδέν λέγειν*) que ya es decir algo. Ello exigiría una revisión del carácter relativo-relacional de este sentido del “no-“ que Platón no piensa. GA, Band 19, p. 419. Además este sentido del “uno” considera Heidegger que no se reduce a una cifra o número, sino que es una determinación indeterminada (GA, Band 19, pp. 420- 421) en el sentido en que Heidegger todavía piensa el infinitivo “ser” en *Einführung in der Metaphysik*.

<sup>679</sup> Heidegger insiste con buenas razones en pensar el *ἀριθμός* griego en un sentido diverso al del número “moderno”. Ya lo vimos a través de su problematización de lo matemático. Tampoco asume en correspondencia una división dicotómica entre uno/múltiple (numeral-contablemente) que supusiera una base-plana de suyo meramente cuantitativa sobre la cual advinieran delimitaciones que pudiésemos llamar números. No asume, por tanto, la contraposición entre cantidad y cualidad en Grecia. Así, cuando, por ejemplo Platón contrapone en 242c6 número (*πόσα*, cuántos y cuanto) y cualidad (*ποιὰ*, cualidad y uno) invita más bien a pensar esa cuestión desde su *συναγωγή*, invita a pensar que este uno en cada uno de los múltiples allí co-está (*híbridos relacionales*).

<sup>680</sup> GA, Band 19, pp. 428-430. En esta problemática introduce Platón la cuestión de las imágenes verdaderas hasta 241a. Por otro lado, la indiscernibilidad entre unos se manifiesta a través de la introducción en el diálogo de las opiniones de la tradición precedente en 243e-d. A ellos se les acusa precisamente no de no diferenciar entre aquello que es “algo” y uno en contraposición a otro que también es algo y uno, sino de no problematizarlo, de no preguntarse por el ser en el sentido de Sein und Zeit y su *Destruktion* de la tradición GA, Band 19, p. 448.

<sup>681</sup> En torno a la cuestión del parricidio Heidegger insiste en que en 241d6 y ss. Platón hace decir al extraño de elea que se debe constreñir el no-ser en cuanto es en cierto sentido (*τό τε μή ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι*), no de manera absoluta, si no en cuanto que no- (*τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη*), relativamente, por tanto la *simploké* de ser y no-ser; ello, no obstante, supone una modificación del sentido del ser en general en Grecia. GA, Band 19, pp. 433-434.

el *ὄν* no es como el *μή ὄν*, sino otro, y el *μή ὄν* no es como el *ὄν*, si no otro (algo otro que en cierto sentido también es).

A este sentido de uno, el del “algo” que es (un “algo”), *ὄν τι*, determinación indeterminada, ambiguamente numeral<sup>682</sup>, le sigue otro sentido introducido a partir de 244b6, aquel propio de los que dicen que *uno es todo* (*ἐν ὄν τό παν*), aquellos supuestos como la Escuela Eleata<sup>683</sup>. Heidegger introduce el (tercer) sentido del *ὄλον* que ya más arriba veíamos que interpretaba en su lectura de Delta-V: *παν* y *ὄλον* a la vez, nada que ver con una totalidad que incluye todas las cosas habiendo pues únicamente una<sup>684</sup>.

Pero todavía Heidegger aborda un tercer sentido de uno a propósito del *ἐν-πάν-ὄλον*, introduciendo una criteriología que para Heidegger había pasado casi inadvertida hasta el momento: la divisibilidad o indivisibilidad del uno. En el propio diálogo, a partir de 444a, se nombra, de nuevo mentando a Parménides (ahora el considerado Fragmento VIII, v. 43-45), el segundo sentido visto hasta el momento como *ὄλον* que ya notamos era entendido como una totalidad determinada que tiene “partes” y que, como totalidad, puede considerarse una unidad. En este sentido menta Heidegger, citando Metafísica Delta-V 1020a7, que el *ὄλον* es *διαιρετόν*, divisible<sup>685</sup>, y que no puede ser asumido como un uno en sí mismo<sup>686</sup>, pues aquel es algo diferente al uno indivisible, llamado *αληθῶς ἐν* en 245a8,

<sup>682</sup> Explicitado entre 243d6-244a2, pero desarrollado ya desde antes como venimos comentando pues es la puerta de acceso al entrecruzamiento de ser y no-ser.

<sup>683</sup> Dice el extranjero de elea: τί δέ; παρὰ τῶν ἐν τὸ πᾶν λεγόντων ἄρ' οὐ πευστέον εἰς δύναμιν τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν; Heidegger no interpreta para nada este “monismo” ontológico como propio de Parménides de Elea, más bien de cierta interpretación de la escuela eleática. GA , Band 19, p. 449-450. Aún así el “*Ἐν ὄν τό παν*” sería una hipótesis reglada por un si tal... entonces cual, un condicional que no afirmaríamente si no que pondría a prueba y problematizaría la propia afirmación. GA , Band 19, p. 451.

<sup>684</sup> La cuestión se plantea así retornando al planteamiento de la unidad/pluralidad de los diversos *ὄνομα* que recibe la técnica del sofista: siguiendo el diálogo [nos referimos a 244c. Dice allí el extranjero de elea que: ‘*πότερον ὅπερ ἐν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δυοῖν ὄνόμασιν, ἢ πῶς;*’], este segundo sentido del *ἐν* lleva a la cuestión de si se dice uno y el mismo *ὄνομα* de *ὄν* y *ἐν*, es decir, si el *ἐν* en cuanto “único” (*einzig*: único pero “en relación a”; segundo sentido del *ἐν*) es “algo”, y como “algo”, algo otro al *ἐν* (al primer sentido del *ἐν*). Al final de 244d pregunta Sócrates al extranjero de elea si decimos *ὄλον* como algo diferente del supuesto ente único o si decimos que son lo mismo ( τί δέ; τὸ ὄλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἐνὸς ἢ ταῦτὸν φήσουσι τούτῳ;). La cuestión se moverá pues en la discusión del *ὄνομα*, pero, considera Heidegger, en efecto de *ὄνομα* separado de *ῥῆμα*, de la componente “verbal” del *λόγος* separada de la componente “nominal”, ésta última como un segmento aislado del *λόγος*. Asume Heidegger ya en p. 452, luego volverá a ello, que *ὄνομα* es para algo (*für etwas*). Significa algo que el *ὄνομα* mismo no es, es un “*Ἔτερον*”. Heidegger da importancia a que las cartas del juego herológico se barajen únicamente con *ὀνόματα*. Ello se relaciona con que, de aquí al final del diálogo (desde 444e), Platón se mueva en la indiferencia entre lo ontológico y lo óntico. GA , Band 19, p. 453.

<sup>685</sup> El término platónico sería *μεμερισμένον*, que Heidegger traduce indistintamente por el término alemán “*Auseinandernehmbares*”, algo así como desmontable, tomables por separado. Si bien considera Heidegger que, así, el sentido del *ὄλον* se asemeja más al del *συνεχής* aristotélico. GA, Band 19, p. 256.

<sup>686</sup> Siguiendo 245a5 y ss. Heidegger nota aquí un cierto no-dicho en Platón: la unidad en el sentido de la totalidad de “partes” es como tal siempre algo otro (y entonces no uno por sí mismo), a causa del uno, entendemos, del primer sentido y de la ambigüedad irresoluble de sentidos del uno (de los dos primeros sentidos).



verdaderamente uno, completamente indivisible. Una vez ganada esta diferencia cualitativa, y sin poder el diálogo resolver la ambigüedad entre los diversos sentidos del uno, el diálogo da un paso atrás: el lugar del *αληθώς ἐν* está supeditado a la ambigüedad de la diferenciación de los dos primeros sentidos del *ἐν*<sup>687</sup>: *Ὅλον*, como un cierto *ἐν ὄν ὄλον* es otro, un *ἕτερον* al uno verdaderamente (uno indivisible que simplemente no tendría alteridad así entendida), y que se supone a su vez *ὄν*. Siendo otro, *ὄλον*, estando diferenciado, literalmente, de aquello que es (*ὄν*), cae fuera de su presencia, pero como “algo” que no obstante es, así, un *ὄν ἐν* en el sentido del *ὄν τι*, frente al cual no obstante se contrapone.

Aunque quizá no sorprenda demasiado a estas alturas no sobra decir en este punto que Heidegger, de acuerdo a su modo de leer el diálogo platónico, no asume estos planteamientos como aporemáticos, pues no pretenden afirmar propositivamente nada, ni demostrar postura alguna: su lectura sólo da cuenta de la marcha del diálogo y del fondo categorial que opera en el mismo. Ello muestra una evidente imposibilidad de diferenciación de la diferencia (o de relación de la relación), esto es, de los sentidos del uno que, como estamos intentando mostrar, penden del *ἕτερον*, de una comprensión del *ἕτερον*, del otro y la alteridad, pero también de *lo mismo*, desarrollados en el discurrir del diálogo en su intento de concebir el no-ser<sup>688</sup>.

Ambas nociones —lo otro y lo mismo— son reunidas por Heidegger a partir de las líneas 248a3 del diálogo, cuando se introduce la cuestión de los llamados en el diálogo “amigos de las formas” dentro todavía de la peculiar recepción platónica de la tradición previa. Ello se lee en el diálogo justo después de que Platón manifieste que “lo común” (*συμφυές γεγονός*) —en la problemática del cuerpo y alma— de ambos, permite decir que ambos son (cuerpo y alma), pues les pertenece una potencia (*δύναμις*) [hasta 247e6]. Heidegger presta especial atención a eso “común” (*συμφυές γεγονός*) cuya asunción permite decir que cuerpo y alma son (*εἶναι*). Este *εἶναι* custodia la caracterización como *συμφυές γεγονός*. En él escucharíamos, por un lado, a *φύσις* —si bien la interpretación heideggeriana

<sup>687</sup> Heidegger se centra en las dos hipótesis de las que hablaría 245b 4-11 una vez alcanzada la diferencia entre uno indivisible y divisible: o el *ὄλον* es en el sentido del *πάθος τοῦ ενός ἔχον* (b4: afectado por la unidad, uno y totalidad) o es en el sentido del *μη ὄλον* (b5). Estas serían las *θέσις* de partida. De modo que el *ὄν* sería un *ἐν* en el sentido del derivado (divisible) *ἐν*, como totalidad cuando se dice que es afectado por la unidad (b6: *πεπονθός τε γὰρ τὸ ὄν ἐν εἶναι*) pues en este sentido sería el *ἐν* un *πάθος τοῦ οντος*. Pero, sin embargo, el *ὄν* en cuanto *ὄλον* no es lo mismo que el *ἐν* en sentido propio (b7). Siguiéndose de ello que el *ὄλον* es un *ετερον* contrapuesto al *ὄν*, en la medida del *ἐν* como *ἐν αληθώς* (indivisible). Pero si el *ὄλον* es otro al *ὄν*, ello supone que sea en efecto algo más o diferente a su *ἐν* (b8: *πλέονα τά πάντα ενός*), pero en la *θέσις* misma se afirmaba que el *ἐν* era alguna suerte de uno (*ἐν ον ὄλον*). Siguiendo la argumentación: si entonces el *ὄν* mismo – a través del tener de la afectación de la unidad (*πάθος του ενός*) – no es él mismo el *ὄλον*, el *ὄλον* sería otro al *ον*, este *ὄλον* sería algo, que el *ὄν* como *ὄν* no es. Así, habría algo que el *ὄν* no es, aquello que cae fuera (*herausfällt*) del *ὄν*, y aquello no obstante le pertenecería algún es. Ese *ὄν* se nombra como “ser carente de sí mismo” (c2: *ὄν ενδεές εαυτοῦ*: traducible por necesitado de sí mismo, pero siempre con carácter defectivo) o “privado de sí mismo” (c5: *εαυτοῦ στερόμενον*). GA, Band 19, pp. 457-458.

<sup>688</sup> Ahora bien, en la conjetura de que el *ὄν* mismo no sea, o sea, que no todo aquello que es, es, pues *ὄν* no es el *ὄλον* (hay algo que no cae en el *ον*, que entonces resultará un *μη εἶναι* del *ον* (245d1) ) sí asume Heidegger que esta falta de aclaración, tal vez ineludible para no caer en una excesiva transitividad, iría de la mano de otras dos: a) el carácter del “no-“ de aquello que “no” cae en el *ον*, b) y la in-aclaración en torno a la diferencia de *ὄν* como ser y *ὄν* como ente.

de la *φύσις* aquí se distancia todavía mucho de su propia posterior interpretación— que señalaría a uno de los modos eminentes de decirse ser-presencia en Grecia, en las coordenadas del Curso, resultaría aquello que de antemano ya está allí (*im vorhinein schon da ist*), el *Dasein* o existencia griega (y no “moderna”)<sup>689</sup>. Junto a *συμφυές*, en *γεγονός* —participio perfecto de infinitivo *γίγνομαι* que dice el llegar a ser, devenir—, afirma Heidegger, yace a la vez la relación al *γένος*, al linaje o procedencia o, como enseguida veremos, aquello común a los diversos εἶδη que Heidegger nombra como *Gewesenheit*<sup>690</sup>. *συμφυές γεγονός*, aquello desde donde tiene su medida de ser lo que procede, a lo que pertenece al linaje de cuerpo y alma. Un “común” que para uno y el otro, ya allí como procedencia está, como una ausencia no cosificable. Considera Heidegger que precisamente en esta noción yace la *μέθεξις*, es decir, el sentido, también “cómun”, de la *κοινωνία τῶν γενόνων*. Reflejo aberrado, sentido tardío, de aquella *φύσις* ya caduca que notábamos en la verdad puesta en juego en el “símil de la caverna”.

## II. κοινωνία τῶν γενόνων

Heidegger interpreta que a través de la cuestión de los “géneros mayores”, de su *κοινωνία*, se pone en juego la articulación del plano ontológico (de la presencia en general) y el plano categorial que vehicula el diálogo, por lo encubierto del plano de la presencia en Platón en aquel de lo categorial. Más todavía, aquí estaría ya la completa estructura de mutua-dependencia (*der ganze Strukturzusammenhang*) de lo que después el diálogo va diciendo y produciendo<sup>691</sup>.

Pues en este punto el diálogo ya puede afirmar sin más que las cosas (que son<sup>692</sup>) no son algo diferente a potencia, *δύναμις*. Comienza a desplegarse aquí explícitamente en la marcha del diálogo la indistinción neta entre *δύναμις* y *ἐνέργεια* que conectábamos con la inclusión en el mismo horizonte ontológico griego a Platón y Aristóteles, así como con la posible in-distinción material en el libro *Épsilon* de *Metafísica* entre lo accidental (lo que se da “alguna vez”) y lo legislado (lo que se da “la mayoría de las veces”). La indistinción se movía en asumir a *δύναμις* como posibilidad de ser que es a

<sup>689</sup> Si bien aquello que suena en *φύσις*, co-suena en el “*συμ-*” significando “ambos juntos”, “con”.

<sup>690</sup> Platón, a diferencia de Aristóteles, es promiscuo al emplear los términos *γένος* y *εἶδος*. Mientras *εἶδος* habla del ser de ente, *γένος* hablaría del ser; en Platón si *εἶδος* dice presencia-aspecto (*Anwesenheit*, *Aussehen*), *γένος* dice *Gewesenheit*. GA, Band 19, p. 522-524. Enseguida entraremos hablaremos de la peculiaridad de los “géneros mayores”.

<sup>691</sup> GA, Band 19, p. 473.

<sup>692</sup> Platón dice en 247e6 “τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις”, nótese que Platón necesita matizar-poner “que son” (ὡς ἔστιν) para nosotros tautológicamente vacío en la medida en que a toda cosa ya se la presupone que es. Tal es la capacidad de explicitación en el dominio de *δύναμις* que esta altura del diálogo muestra.

la vez llegar a ser, potencia de cambio que se mueve a su vez hacia ἐνέργεια, acción y no *Wirlichkeit* o *actus*. Lo esencial en el esquema de la κίνησις (*Bewegung*) ocupa el lugar del pasaje de uno al otro, de δύναμις a ἐνέργεια que al cabo no dicen nada distinto que ser o presencia en general, no algo muy diverso, de acuerdo a la promiscuidad platónica entre los εἶδη y los γένη, a lo que dice γένη también.

Pensar pues los “géneros mayores” supondrá atender a cómo puede decirse cada uno de ellos desde la perspectiva categorial del significado de su acción productiva intransitiva: de κίνησις, su acción “moverse”, de στάσις, su acción “estar”, de ὄν, su acción “ser”. Heidegger, siguiendo el diálogo, admite todavía dos géneros más (hasta cinco en total), precisamente la *mismidad* y el ἕτερον, si bien ellos favorecen los cruces de los otros tres no siendo pues cruzados. Son nociones eminentemente relacionales. Ello se debe a que si el ὄν se determina como δύναμις, lo otro (ἕτερον), como decimos noción relacional clave en el engarce de la κοινωμία (κοινωμία τῶν γενῶν) de los “amigos de las formas”, refleja un modo determinado del no-ser<sup>693</sup>. Mientras a su vez, las posibilidades (ontológico-categoriales) de la mismidad penden de lo otro.

Atendiendo de lleno a la κοινωμία, ella dice “tener-algo-con(otro)” o “ser hacia otro”, o, simplemente, “ser-con”, esto es, la posibilidad del *Miteinanderseins* como co-presencialidad (*Mitanderwesenheit*)<sup>694</sup>. Κοινωμία dice poco más que ser, en las coordenadas del diálogo, δύναμις, la potencia-posibilidad del *Miteinanderseins*<sup>695</sup>. Los desarrollos del diálogo a través de la κοινωμία llegan al despliegue —en el contexto dialogal de la dilucidación de los géneros mayores— de en qué

---

<sup>693</sup> Lo otro se declama como aquello que, en la medida en que es, es ello mismo (consigo mismo) y algo otro (para otro). En que ὄν se determina como δύναμις está implícito ἕτερον, pero también la inversa. GA, Band 19, p. 476.

<sup>694</sup> En efecto Heidegger considera que este término central en el diálogo significa poco menos que ser. En los términos del curso, κοινωμία es δύναμις κοινωμίας, esa posibilidad del *Miteinanderseins*.

<sup>695</sup> GA, Band 19, pp. 477-478. Esta noción reuniría pues las indiferenciaciones problemáticas de los sentidos del uno y del correspondiente ἕτερον así: κοινωμία diría “ser con otro”, “ser hacia otro”, en el doble sentido de ser hacia otro, con ello ser y, en la referencia a ese otro, ser con el uno.

medida movimiento (*κίνησις*: *Bewegung*), “reposo” (*στάσις*<sup>696</sup>: *Ruhe*) y ser (*ὄν*) participan de la *κοινωνία*<sup>697</sup>. Vamos a seguir esos desarrollos<sup>698</sup>.

Siguiendo el diálogo Heidegger practica diversos cruces que marcan la *κοινωνία* de los cinco géneros mayores: *κίνησις/ὄν*, *στάσις/ὄν*, *κίνησις/ἕτερον*, *στάσις/ἕτερον*, *κίνησις/ταυτόν*, *στάσις/ταυτόν*. Ni el cruce *κίνησις/στάσις* (ni su inversa) se dan aquí. Nótese a su vez la peculiaridad del *ὄν*: él no se cruza con lo *ἕτερον* ni con lo *ταυτό* pues, de algún modo, está presente en cada uno de los cruces en virtud de la ambigüedad de los sentidos del “uno”.

*Κίνησις* y *στάσις* son *οντα*<sup>699</sup> y, además, los que más uno al otro (entre sí) se oponen (*ἐναντιώτατα ἀλλήλοις*<sup>700</sup>). Por ser *οντα*, a cada uno le pertenece ser, de ellos se dice *ὄν*, de cada uno que “es” — obsérvese que intransitivamente, no “es” tal o cual cosa, sino simplemente “es”— y por ello son de igual modo (*ομοίως εἶναι*)<sup>701</sup> en el sentido (ambiguo) de que no puede decirse de ellos, de ambos de

<sup>696</sup> La edición italiana del curso traduce “*κίνησις*” por “movimiento” (“*Bewegung*” en alemán) y “*στάσις*” (“*Ruhe*” en alemán) por “quiete”. Si bien traducimos “*κίνησις*” por “movimiento”, habríamos de prestar atención a la traducción de “*στάσις*”, como habitualmente vuelcan las traducciones al castellano, por “reposo” o “quietud”. En primer lugar por hacer inteligibles y consistentes ambas traducciones: si *κίνησις*, como “movimiento”, tiene su correspondiente verbo infinitivo reflexivo (voz media) “*κινεῖσθαι*” [utilizado por ejemplo en 250b3] que traducimos por “moverse”, habríamos de cuestionarnos por qué “*στάσις*”, cuya forma verbal infinitiva (*ἵσθημι*) sí traducimos por “estar” (hacerse lugar, condición, posición o estancia), habría de volcarse como “quietud” o “reposo”. Ello aparte de que *στάσις* tenga significados y sentidos que tienen que ver mucho más con turbar, perturbar, inquietar, alborotar y desordenar que con una quietud como falta de “movimiento”. Otra razón es que en la perspectiva adoptada por Heidegger podría decirse “movimiento está en el reposo” y “reposo está en movimiento” si pudiera decirse “movimiento es-está” y “reposo es-está” (GA, Band 19, p. 491). En alemán todas las formas verbales que aquí traducimos de “estar” o “ser” son del verbo “*sein*”. En castellano, los dos primeros giros habrían de ser traducidos en efecto por formas de “estar” pero sobre los dos segundos: a) decir que el movimiento es, y que el reposo es, y no poner después ningún “algo”, desde luego supondría un intento de resignificación muy interesante del esquema gramatical de la cópula que consideramos sin embargo se escapa del alcance del Curso sobre *El Sofista*; b) si optamos por el “movimiento está” o “el reposo está”, la expresión, significativamente completa (la exigencia de Complemento de lugar puede quedar ausente sin afectación al significado) en el caso de “el reposo está” es equivalente a, simplemente, “estar”.

<sup>697</sup> Es decir, si *κοινωνία*, en la lectura heideggeriana, es el modo platónico de atender a la cuestión del ser, pero precisamente como cuestión, como problematización de la peculiar relación de ser-*εἶδος* con la cosa (su participación) en el horizonte de la interpretación heideggeriana del *λόγος* como *λόγος* apofántico; entonces en la participación de la *κοινωνία* de *στάσις*, *κίνησις* y *ὄν* se mostraría justamente una participación de la participación [no olvidemos que de los tres términos, aquel al que únicamente ya pertenecía la participación era el movimiento, pero que ser, como potencia, es la propia *κοινωνία*], lo cual supone definitivamente, en la lectura del diálogo que hace Heidegger, poder poner juntos, manifestar conjuntamente los criterios operativos en torno a *ἕτερον*, mismidad, uno y el propio ser (*κοινωνία*).

<sup>698</sup> Heidegger insiste en atender a los contenidos de estos tres términos. A lo que sus significados permitirían decir o no decir. Ello tiene que ver con su comprensión de la problematización del *λόγος* y del hecho de que a la vez el acceso a lo que está-siendo, al *ὄν*, sea a través del *λόγος*. GA, Band 19, pp. 535-536.

<sup>699</sup> En 250a8 y ss.

<sup>700</sup> 250a7, considera Heidegger que en este punto reside la mayor diferencia en el tratamiento ontológico de Platón y Aristóteles. GA, Band 19, pp. 515-515.

<sup>701</sup> Pregunta Platón en 250a11 y ss. : *καὶ μὴν εἶναι γε ὁμοίως φησὶ ἀμφοτέρω ἀντὰ καὶ ἑκάτερον;*

igual modo, que sean lo mismo consigo mismo ni un otro para el otro<sup>702</sup>. De ello no cabe duda de que no se seguiría entonces, como Heidegger evita decir, que *κίνησις* es *στάσις* o *στάσις* es *κίνησις*. Más bien Heidegger atiende a sus coimbricaciones (“*Bewegung ist in Ruhe*” y “*Ruhe ist in Bewegung*”) desde la orientación de la perspectiva de la *κοινωνία*, es decir, en cuanto cada uno es (en la medida en que cada uno participa del *ὄν*). Al *ὄν* se considerará un tercero (un tercer género) respecto a *κίνησις* y *στάσις*<sup>703</sup>, un otro a ellos<sup>704</sup>, que sin embargo muestra una peculiar afinidad con el *ἕτερον* y, entiende Heidegger, con la propia *κοινωνία*.

Todavía aquí no habría aparecido *la mismidad*, como *ταυτόν*, sino igualdad como *ὁμοιωῶν*<sup>705</sup>. En el diálogo la mismidad pende del *ἕτερον*. Si desde el dividirse de los géneros (*τὸ κατὰ γένη διαίρεισθαι*<sup>706</sup>) no puede mantenerse ni que un mismo εἶδος sea otro ni que lo otro sea lo mismo, la diferenciación de mismidad y de lo otro pende de la alteridad a lo otro (alteridad que es un otro para el otro)<sup>707</sup>. Si algo mismo es lo otro y ello es un otro para (dativo en general sin preposición en el alemán de Heidegger) otro, sí podríamos decir de *κίνησις* y *στάσις* que cada uno es otro para el otro pero lo mismo consigo mismo (dativo en griego)<sup>708</sup> y que en este sentido sin ser (ambos) lo mismo – nótese en este punto lo comentado en nota a pie de página de la diferencia entre *ὁμοιωῶν* y *ταυτό*; aquí lo mismo aún diciéndose como *ταυτό* significaría lo igual, no habría diferencia pues se está pensando en cuanto *ἕτερον* (claramente también en pasaje 255b-c)— sí les pertenece la mismidad (a cada uno), así

<sup>702</sup> De acuerdo a 250b2-6 en el diálogo.

<sup>703</sup> Ello ocurre en el pasaje 250b8-12. Allí hace Platón referencia a un  *τρίτον* que sería  *ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς*. Heidegger lo interpreta como transcripción de un  *λέγειν* en el sentido del diálogo del alma consigo misma sobre algo. Si decimos que  *κίνησις* está y  *στάσις* está, este “es” (del  *ὄν*) se dice como un tercero. GA, Band 19, p. 492.

<sup>704</sup>  *ἕτερον τι τούτων*: 250c4. Entiende Heidegger que así, ya en c6 y ss., el ser no está ni en reposo ni en movimiento, pues ambos no son posibles “predicados” (“qué” en el “qué de qué”) para la determinación del  *ὄν*. GA, Band 19, p. 497. La cuestión se retoma en idénticos términos en 254d.

<sup>705</sup> Si bien cuando aparece la cuestión de  *ταυτόν*, se reconoce como tal, como un “cuarto” género, sólo asumiendo el diálogo implícitamente que ella como igualdad-ὁμοιωῶν no podría ser conocida como “mismidad” en  *κοινωνία*.

<sup>706</sup> Nos estamos refiriendo ya al desarrollo de la discusión de  *δύναμις επικοινωνίας* entre  *στάσις*,  *κίνησις* y  *ὄν*. Es decir la  *κοινωνία* de los géneros mayores tras el tramo 251d4-e3 donde se exponen las tres vías de la  *κοινωνία* entendida (desde 253a hasta 253b8) como de una multiplicidad de  *γράμματα* en la que Heidegger ve que lejos de cualquier arbitrariedad se estaría hablando de la multiplicidad del  *λόγος* y, entonces, de lo ente mismo GA, Band 19, pp. 519-520. Heidegger hace enormes esfuerzos por deslindar el  *λόγος* y su “dicho” ( *λεγόμενον*), así como la propia multiplicidad de  *ὀνόματα* para un misma “cosa”, o el sentido de “palabra”, de cualquier teoría referencial del signo que, simplemente, no tendría cabida en Grecia.

<sup>707</sup> En este sentido interpreta Heidegger la consideración del propio  *ἕτερον* como un “quinto” género: la afirmación de la irreductibilidad de la diversidad, si bien desde el horizonte de la  *κοινωνία*.

<sup>708</sup> Dice Platón en 254d15-16 que “οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ’ ἑαυτῷ ταυτόν” Heidegger interpreta el hecho textual de que a partir de 254e  *ταυτόν* y  *θάτερον* sean dichos como “cuarto” y “quinto” géneros en la línea de su problematización del  *αριθμός* griego. Tanto uno como otro es diferente de los tres géneros previamente dados y así en consecuencia cada cual para sí mismo es concebido ( *gefaßt*) como algo (algo delimitado en general,  *αριθμός*). No obstante la asunción  *ετερον* como “quinto” género implicaría cierta indicación de la irreductible diversidad de lo  *ἕτερον*. Enseguida lo veremos, también la asunción de  *ταυτόν* como “cuarto”.

como a ellos les pertenece la diversidad sin que cada uno sea lo otro (pues lo otro siempre es otro, no porque trivialmente lo otro sea literalmente reconocido como “quinto” género sino porque, implícito en ello, lo otro siempre es Otro para-como otro).

Vamos reconociendo cómo al *ἕτερον* pertenece lo que llama Heidegger estructura *πρός τι*<sup>709</sup>: lo Otro es siempre sólo posible como *Anders-als* (Otro-como, Otro-en-cuanto o respecto-a o según otro)<sup>710</sup>; justamente en esa medida yacería entre *ὄν* y lo otro (*θάτερον*) una diferencia<sup>711</sup> (*διαφορά*, diferencia como tal, articulada en el complejo de la estructura *πρός τι* del *ἕτερον*, entre lo Otro y *ὄν*), diferencia que incluso articularía a ambos en el mismo campo (*Feld*) en cuanto *ὄντα καθ’ αὐτά* —lo cual se expresaría en el diálogo a través de la afirmación de que ambos participan de dos *γένη*— y por virtud de la cual ese otro, nombrado como *Andersheit* (otredad), sería un otro sin otro que permitiría decir que ser es diferente de otredad (*Andersheit*), mas que en este sentido *ἕτερον* es, como *Andersheit*, algo otro a *ὄν*<sup>712</sup> (y así un “quinto” (género mayor) junto a *ταύτόν, κίνησις, στάσις* y *ον*). A su vez la mismidad queda pendiente del *πρός τι*<sup>713</sup>. Ello se percibe claramente si pensamos en el modo de presentarse en el diálogo junto a *κίνησις*<sup>714</sup>.

<sup>709</sup> 255d. Y presente en *Delta V*.

<sup>710</sup> Que se desplegaría en el diálogo en tres significados no diferenciados: a) *ἕτερον* como un Otro, segundo a b) *τό ἕτερον*, el ser-Otro-como, esto es, un otro que como otro es algo a su vez cercano a c) *ἑτερότης*, otredad (*Andersheit*), modo de ser-otro. GA, Band 19, pp. 544- 545.

<sup>711</sup> 255d4. Dice Heidegger que “Wenn also ἕτερον und ὄν dasselbe Feld hätten und wenn es doch, wie wir gehört haben, ὄντα gibt καθ’ αὐτά, dann müßte es auch Andersheiten geben, die nicht anders sind im Charakter des Ander-als”. GA, Band 19, p. 546. Esta *Andersheit* en ellos siempre ya allí está y que se muestra sólo en *νοεῖν*. Esta sería la conexión de *νοεῖν* y *λόγος* en Platón.

<sup>712</sup> Y así un “quinto” (género mayor) junto a *ταύτόν, κίνησις, στάσις* und *ὄν*. Podríamos decir formalmente que en cada *ἕτερον* es—está ciertamente un *ὄν*, pero no en cada *ὄν* está un *ἕτερον*.

<sup>713</sup> 255d4. Dice Heidegger que “Wenn also ἕτερον und ὄν dasselbe Feld hätten und wenn es doch, wie wir gehört haben, ὄντα gibt καθ’ αὐτά, dann müßte es auch Andersheiten geben, die nicht anders sind im Charakter des Ander-als”. GA, Band 19, p. 546. Esta *Andersheit* (otredad) sin otro, articulada o en el mismo campo que *ὄν* (lo cual se diría en el diálogo como que ambas participan de dos *γένη*), implicaría, siempre moviéndonos en el plano categorial, la asunción de que ser es diferente de Otredad (*Andersheit*), pero que en este sentido ἕτερον es, como *Andersheit*, algo otro a *ὄν* (y así un “quinto” junto a *ταύτόν, κίνησις, στάσις* und *ὄν*). Podríamos decir que en cada ἕτερον es—está ciertamente un *ὄν*, pero no en cada *ὄν* está un ἕτερον. Heidegger diferencia entre el descubrimiento de los contenidos categoriales de los cinco εἶδη mayores que en estas líneas se estarían llevando a cabo y el encubrimiento del ámbito de la presencia de las categorías que se daría en el diálogo desde las cuales aquí el discurso es y a través de las cuales todo es (un plano y otro no se contrapondrían). En este sentido cada *ον* es—está también un *ἕτερον*: inmediatamente se dice en el diálogo (en el plano categorial, ¿el otro sería el propio acontecer del diálogo, su problematización, y así puesta en juego, del *λόγος*? De este otro plano hablaría en el diálogo la relación entre géneros mayores... pero de esa relación también hablaría el plano categorial) que cada algo, cada *γένος*, es *ἕτερον* en el sentido de que cada algo tiene como algo (*Etwas als etwas*) la posibilidad de llegar a ser visto ser-otro frente otro: *δύναμις κοινωνίας*. GA, Band 19, p. 547. Esta peculiaridad de lo *ἕτερον* se notará a partir de 255e y hace considerar a Heidegger que lo otro es el tema dialéctico del diálogo, mientras que *κίνησις* sería el hilo conductor a través del cual se mostraría la universal presencialidad de *ἕτερον* a través de todo (p. 548).

<sup>714</sup> A partir de 255b.

Ya se vio que *κίνησις* y *στάσις* no eran lo mismo —entendida esa mismidad por ejemplo en 255c4 como “que no difieren en nada”, ¿igualdad?, de cada uno se puede decir que le pertenece ὄν, que es uno y el otro— y que cada uno mismo era, en este sentido, otro para el otro. Ahora se piensa el *ταῦτόν* en relación a *κίνησις* de manera que *κίνησις* es lo mismo y no es lo mismo, no por cuanto participase o no *κίνησις* de la mismidad, sino por el significado<sup>715</sup> que adopta la mismidad en la poco aclarada relación de *κίνησις* con *ταῦτόν* en el diálogo, que hablaría de “*Selbiges*” (y no “*Selbigkeit*”), esto es, del “mismo” de “cada uno mismo” (de *στάσις* y *κίνησις* sin ser ambos lo mismo) que, veíamos más arriba, tenía un lugar clave en la problemática de la ambigua diferenciación de los unos en este Curso de Heidegger.

Este “*Selbiges*” nos enseña la primera trayectoria o intervalo de la *μέθεξις*<sup>716</sup> en *Platon: Sophistes*. Con 256a12, *κίνησις ταῦτόν*, señalando a la mismidad del movimiento mismo, habla de un intervalo de participación (*Anteilhaben: μέθεξις*) que supone una reflexividad desde allí (el propio intervalo) en lo mismo (*an der Selbigkeit*), esto es, por así decir, sin salidas ni afuera, pero re-flexivo, intervalo respecto a sí mismo (eso sería *διὰ τὴν μέθεξιν ταῦτοῦ πρὸς ἑαυτὴν* de 256b); en la perspectiva de la *κοινωνία* de los “géneros”, reflexividad “consigo mismo”. Pero que *κίνησις* misma sea lo mismo consigo mismo, por así decir, sin ser a su vez un otro para el otro, siendo a la vez siempre un otro (consigo mismo), no podría decirse, de diverso modo, ni de *στάσις* ni de ὄν.

Nótese que el nivel del discurso donde se mueve Heidegger al pensar la *κοινωνία* muestra de modo especialmente marcado únicamente una problemática que colma su completa lectura del diálogo, aquella que referiría ya no al plano categorial que explicitaría el diálogo, sino al ámbito de Presencialidad que subyace a tal plano categorial, que el diálogo no dice (en torno al primero, al categorial, Platón simplemente sería esencialmente ambiguo en algunas ocasiones); el método fenomeno-lógico de Heidegger pretende mostrar uno y otro.

Decíamos que la trayectoria, componente o intervalo de la *μέθεξις* al cual se llega a través de la *κίνησις* (*κίνησις/ὄν*) permite decir que ella misma es lo mismo consigo mismo, siendo a la vez siempre un otro (consigo mismo), un otro sin (negativamente) otro. Esta peculiaridad de *κίνησις* nos podrían hacer comprender la atención de Heidegger no sólo a distinguir el movimiento (*Bewegung*) de la

<sup>715</sup> El significado de “que no difiera en nada”: no se puede decir del movimiento que no difiera en nada (si la diferenciación siempre es respecto a otro, el movimiento siempre diferirá respecto de, no de otro, lo cual estaría supuesto para cualquier “otro” que, entonces, presentase una alteridad, no se diría específicamente de *κίνησις*; sino que el movimiento difiere siempre respecto de... sí mismo... y en ese sentido es siempre un otro (para sí mismo) ). Dice Heidegger que : “Hier im ταῦτόν erscheint wieder die eigentümliche Doppelung der Bedeutung: Selbigkeit und Selbiges. Die κίνησις ist zwar Selbiges und damit ταῦτόν, sie ist aber ihrem kategorialen Gehalt nach nicht Selbigkeit und damit ἕτερον, verschieden, vom ταῦτόν, also οὐταῦτόν, so daß dieses eine γένος im Hinblick auf das ταῦτόν sowohl dieses ist als es dieses nicht ist. κίνησις ist ταῦτόν und οὐ ταῦτόν”. GA, Band 19, pp. 550-551.

<sup>716</sup> Dice Heidegger que: “wenn wir sagen: κίνησις ταῦτόν, dann sprechen wir von der μέθεξις ταῦτοῦ πρὸς ἑαυτὴν, »von dem Anteilhaben, bezüglich ihrer selbst, an der Selbigkeit«. Sie ist, sofern sie in diesem kategorialen Gehalt, als κίνησις, κίνησις ist, in der Bestimmung des Selbigen. Wenn wir aber sagen: μή ταῦτόν (...) nicht Selbigkeit«, dann sagen wir dies διὰ τὴν κοινωνίαν αὐ θατέρου (b2), »im Hinblick auf die κοινωνία mit dem ἕτερον”. GA, Band 19, p. 551.

movilidad, en su interpretación de Aristóteles, sino la imposibilidad de diferenciación modal de δύναμις y ἐνέργεια, τέλος, ἀρχή. Del intervalo de “participación” de στάσις (στάσις/ὄν) no podría decirse aquella peculiaridad, pues στάσις mismo (a diferencia de κίνησις), el estar (o reposo-quietud), siempre es lo mismo consigo mismo y no tendría sentido decir que es un otro consigo mismo. La alteridad de στάσις se abre a través de los cruces con κίνησις pues, en el decir de Heidegger, “Bewegung ist in der Ruhe” y “Ruhe ist in Bewegung”. Ahora bien, asumida esa diferencia, uno y otro, κίνησις y στάσις, a su vez, se ajustan a la estructura πρὸς τι (πρὸς ἕτερον), de acuerdo a la cual cada uno de los tres “géneros” (ὄν, κίνησις y στάσις) es lo mismo consigo mismo y un otro para el otro, lo cual podría expresarse así: ni la quietud se mueve, ni el movimiento está-reposa-descansa-yace, mientras que sí podemos decir (categorialmente) que el movimiento se mueve y que el reposo reposa... del mismo modo, ni ser reposa-descansa-yace-está<sup>717</sup> ni se mueve, lo cual correspondería a que el moverse y estar sí son, cada uno es, así como el ὄν ἐστι. Y, no obstante, ya notamos que κίνησις y στάσις, cada uno, es.

El ὄν es la misma κοινωνία pues él siempre un ser-con (*mit-dasein*) es, incluido consigo mismo, si bien ello como verbo transitivo pero no mera cópula.

*BLOQUE F: Repliegues: λόγος en el decir del diálogo e intervalo von etwas an etwas en el problema de la “participación”*

La lectura de Heidegger del Curso *Platon: Sophistes* en torno a *El Sofista* de Platón, moviéndose de modo evidente en la esfera de *Sein und Zeit*, considera que Presencia-ser y δόξα dicen lo mismo, y que ello es δύναμις, posibilidad que también diría ser conllevando siempre un cierto no(-ser) relativo.

En el mismo lado también hemos visto cómo ello se desenvuelve en interpretaciones en torno a Platón y Aristóteles sobre nociones “henológicas” (lo otro y lo mismo) y “topológicas” (τόπος, χώρα, θέσις), unas y otras, muy determinadas y definidas, lo cual choca con la precisa ambigüedad de los diversos modos de decirse “uno” (tanto de acuerdo al libro *Delta-V* de la *Metafísica* como en el propio diálogo).

De entre las nociones que ponía en juego el diálogo destacaba lo otro (bajo la estructura πρὸς τι) pues regía, no sólo sobre el resto de nociones sino también en la esfera del decir completo, que en verdad dice (algo) o simplemente es un decir determinado (λόγος τι) como λόγος τινός (decir “algo de algo”) asumido por la perspectiva hermenéutico-fenomenológica para la cual al peculiar carácter del

<sup>717</sup> Desde luego que esta ambivalencia del ser-estar se articula en la problemática de la ambigüedad de sentidos del uno y del lugar, bajo el dominio del ἕτερον.



decir del diálogo platónico pertenecería una substancia-tema cuya problematización en el curso dialogal era el mismo tener lugar y acontecer del diálogo.

La substancia problematizada, el λόγος del diá-logo, implica una comprensión del λόγος muy alejada —propia del producto textual tardío que es un diálogo de Platón— del λόγος de Heráclito o del decir del Poema Parménides de Elea (y del Poema en general) cuyo cuestionamiento Heidegger abre en los entornos a *Einführung in der Metaphysik*.

Vamos a ir mostrando el contraste en lo que sigue con la vía poemática que abre (pensando el Poema en general) el estudio del Poema de Parménides de Elea en la obra de Heidegger. Se verán afectadas a su vez las mismas nociones “henológicas”, “topológicas” y “modales” en la vía jalonada por los “pensadores del inicio”.

Hemos pues todavía de pensar con cuidado la cuestión del λόγος —la solución-problema— que el diálogo pone en juego y sus conexiones con el problema de la ἀλήθεια en Platón. En el curso toca cuatro puntos: a) cómo el λέγειν a la vez nombra y dice, manifiesta y deja ver<sup>718</sup>, abriendo. Así el discurso (*die Rede*) es mostrado como decir<sup>719</sup> y como un hablar siempre de cosas, de esta o aquella cosa (determinada)<sup>720</sup>, en el sentido del descubrimiento-presencia (*Aufdeckens*, como δηλοῦν) de las cosas... mismas (en el λέγειν se presentaría el ente<sup>721</sup>); b) así cada λόγος, cada discurso, como λόγος apofántico, dice “algo”, le pertenece un λεγόμενον, algo “dicho” o simplemente “nombrado” (ὄνομα)<sup>722</sup>. La junción del nombrar y del manifestar se mostraría precisamente en el diálogo a través del cuestionamiento por eso “dicho” (en el λόγος) como una pluralidad (ονόματα) en un λέγειν que es el comparecer de las cosas mismas (de cada una y de ellas mismas). Ello remite a un doble por el lado del λεγόμενον: λεγόμενα δηλώματα no es sólo ὄνομα sino también ῥήμα<sup>723</sup>. Si en

<sup>718</sup> Lo que Heidegger llama la función “onomática” (“ὄνοματισχ”, de ὄνομα) y “delotisch” (de δηλοῦν) del λόγος. GA Band 19, p. 582.

<sup>719</sup> Heidegger dice *Aussprechen*, que traduciríamos por pronunciar, en clara orientación problematizadora de la imposibilidad de que en Grecia hubiera una esfera de lo dicho-pronunciado (en el sentido de la expresión (física-audible o no) de un pensamiento de la “mente”) separada del decir en general donde acontecen las cosas. Lo que se buscaría es abrir ese significado y no extrañarlo sin más en el diálogo.

<sup>720</sup> “...ansprechendes Besprechen der Sachen, das den Sinn des Aufdeckens hat...”. GA, Band 19, p. 583.

<sup>721</sup> Por otro lado, Heidegger cita el diálogo *Fedro*, como lugar textual cuyo seguimiento mostraría la perspectiva de Platón en la mutua dependencia de “*Aufdecken*”, “*Rede*”, “*Sprache*”, “*Schrift*”. GA, Band 19, p. 586.

<sup>722</sup> Los ονόματα serían λεγόμενα δηλώματα. En torno a ellos Heidegger interpreta el “φαίνεται γὰρ ταῦτη τό νιν ζητούμενον” de 261d3, asociando el φαίνεται (que diría “se muestra”, »es zeigt sich«) de “lo buscado” a la κοινωνία de ονόματα en el λόγος. φαίνεται no significa parecer (»scheinen«) sino mostrarse (»sich zeigen«). En d9 esta κοινωνία, el modo en que pueden o no pueden estar-unos-con-otros los ὄνοματα, se nombra como ἐφεξῆς λεγόμενα δηλώματα; ἐφεξῆς, estudiado como *Miteinandersein* ya por Heidegger en el Curso, diría “en serie” (secuencia), uno-detrás-del-otro, y refiere algo después al modo como el uno-con-otros de λεγόμενα no da lugar a λόγος.

<sup>723</sup> A la altura de 262a. Considera Heidegger que aquí, no obstante sólo abría una preparación de la diferenciación que lleva a cabo Aristóteles.

ὄνομα es mostrado y descubierto “aquello de lo que se trata”, ῥῆμα descubre “el mostrar-se-sobre”<sup>724</sup>. Pero sólo la συμπλοκή —expresión, en palabras de Gadamer, del carácter pariticipial del participio— de ὄνομα y ῥῆμα constituye λόγος (o, lo que es lo mismo, λόγος completo), en esta συμπλοκή se mostraría pues el carácter unitario de sus (ser-)presencias<sup>725</sup> diversas que Aristóteles en *Peri Hermeneias* caracteriza; c) pero si el λόγος dice “algo”, λεγόμενον, λόγος es también λόγος “de algo” (λόγος τινός)<sup>726</sup>, λόγος como “algo de algo”, donde el segundo “algo” —el τινός<sup>727</sup> que regiría genitivo en griego y dativo (*Wovon*) en la traducción de Heidegger— sería el “de qué” de un “qué” — el primer “algo”: οτου de 262e4 que exigiría genitivo también en griego pero acusativo en la traducción (*worüber*) en alemán— que no cerraría el intervalo en el sentido del enunciado<sup>728</sup>; d) pero si, todavía, a λόγος le pertenecen λεγόμενα y estos tienen la condición de λεγόμενα δηλώματα, el λέγειν

<sup>724</sup> Dice Heidegger: “Im ὄνομα wird aufgedeckt und gezeigt das, um was es sich handelt, und das ῥῆμα deckt auf das Sichhandeln-um.” GA, Band 19, p. 591. Nótese la diferencia de tiempos que utiliza Heidegger (pasiva presente para aquello que es descubierto y mostrado por ὄνομα y activa presente para la acción misma de ῥῆμα) que pretenderían atender a la diferencia en el griego de Platón entre πράττειν / (ἐκείνας) πράττουσι; quizá ya indicación aclaratoria de la diferenciación de Aristóteles de ὄνομα y ῥῆμα. En cualquier caso, ὄνομα no podría traducirse en ningún caso como “substantivo”. Heidegger considera que el significado de esa noción se desarrolla desde el ὑποκείμενον aristotélico (no estaría pues ya allí como tal desarrollado). Así como tampoco ῥῆμα por “verbo” (desde luego no en el sentido de “verbum” pero con muchos matices como “Zeitwort”). Todavía considera Heidegger que en ὄνομα algo es mostrado, sin que el modo de su Presencialidad (Anwesenheit) sea hecho expresamente presente [no es cosa determinada, sino que está a la espera]. Pero el ῥῆμα, que para sí mismo (*für sich selbst*) no significa nada y siempre sólo dice-manifiesta κατά, tiene como peculiaridad el hecho de que aquello que muestra, a la vez (muestra) la perspectiva de su ser-temporal, lo cual significa entre los griegos, la perspectiva de su ser-presente, es decir, fijar el no-ser-presente (*hinsichtlich seines Gegenwärtigseins bzw. Nichtgegenwärtigseins zu fixieren*) [constituyente-ausencia]. En este sentido la expresión alemana “Zeitwort” sería más razonable que cualquier otra que tuviera que ver con “Verbum”. GA, Band 19, p. 593.

<sup>725</sup> Dice Heidegger: “...die Einheitlichkeit eines Gegenwärtigseinen sichtbar gemacht wird...”. GA, Band 19, p. 593. La συμπλοκή de ὄνομα y ῥῆμα no autorizaría a comprender el λόγος correspondiente como resultado de la suma ambos; ambos son δηλώματα y desde ahí han de ser entendidos. Incluso, la posibilidad de su κοινώνια descansa en que ambos sean δηλώματα. Si que constituyen ambos (en su συμπλοκή) no obstante λόγος como “complejo” o “urdimbre” (πλέγμα en 262d). Heidegger insiste que de haber un criterio para la diferenciación de cada δηλώματα: “das sachhaltige Kriterium des Unterschieds dieser δηλώματα ist die Einheitlichkeit dessen, was möglicher Gegenstand des Erschließens ist: παραγμα-πραξι”, GA, Band 19, p. 595. También en p. 599.

<sup>726</sup> Este τινός del λόγος se diría en el diálogo (en 262e) como περί ού, para nombrar a un un “de qué” (“wovon”) marcha-va el discurso. Si bien Heidegger diferencia entre el “sobre qué” (“worüber” en alemán, forma con una preposición que rige acusativo) en el sentido de un “sobre qué” del discurso en general, de lo no-despegado-apartado (*Unabgehobene*); y el “de qué” (“wovon”, que rige preposición con dativo en alemán) en el sentido de lo relevante, lo puesto en relieve temáticamente. Lo que considera Heidegger, gramaticalmente, el sujeto del enunciado. El περί ού se traduciría por “wovon”, mientras que el οτου (a4) sería el “worüber”. GA, Band 19, pp. 599-600.

<sup>727</sup> En el Curso *Platon: Sophistes* la referencia agonística de la interpretación de Heidegger es la discusión entre Aristóteles y Antístenes (los megáricos) en torno a en qué medida el o la πρωτή ούσία, ἀπλῶς, le puede pertenecer un λόγος.

<sup>728</sup> Si con muchos matices podría entenderse el περί ού (wovon) del “algo de algo” de este λόγος τινός como sujeto de la predicación, de ninguna manera cabría ser asumido como sujeto del predicado. Asume Heidegger que el camino, el propio intervalo “algo de algo” ya no va desde el sujeto hacia el predicado sobre la cópula, sino que marcha en torno a la totalidad pre-dada hacia el marcaje (zum Hebung) de aquello nombrado por el predicado y, entonces, con ello, manteniendo un marcaje del sujeto sin reducir uno y otro. GA, Band 19, p. 600. Ambos mantienen (“qué” y “de qué”) cierta soberanía cualificada, son relevantes.

del *λόγος τινός* podrá ser también *λέγειν τι*, es decir un decir-caracterizar-presentar determinado, un decir-caracterizar-presentar o simplemente manifestar o mostrar “algo1 como algo2” donde el *algo1* correspondería al “algo” que nombrábamos arriba como “de qué” (περί ού: *wovon*) y el *algo2* al “qué” (οτου: *worüber*).

A propósito de esta inversión entre el “algo de algo” (*λόγος τινός*) y “algo como algo” (*λέγειν τι*), la articulación “algo como algo”, siendo *λόγος* y *δηλοῦν* (ya vimos que ello no puede dissociarse en la interpretaciones de Heidegger de todo *λόγος*), permite sin embargo una cierta modificación en el *λέγειν* (núcleo del parricidio a Parménides), pues podría ser un *λέγειν* que, contemplando este cambio de posiciones en las articulaciones, a la vez fuese ficción, disimulo (*Verstellen*<sup>729</sup>). Así, puede ser este *λέγειν* como *λέγειν τι* una falsedad (*ein Täuschen*), *ψεύδος* o *ἀληθές*. Siguiendo el ejemplo de Heidegger, al hablar de “falso oro”, decimos del oro (el *wovon*) que es (el *worüber*) falso. Pero así hablamos de “falso oro”, es decir, situamos el “qué” (*worüber*) en la llamada posición atributiva —a la cual le es inherente un cierto sentido de cópula no obvia, pues su adjetivación permite dar significado a la secuencia completa aún sin verbo (con verbo omitido)— donde forman ambos la secuencia “falso oro” como un “de qué” para el que en efecto el “falso oro” podría estar caracterizado —pasando “falso oro” al primer algo del “algo como algo” ya no *τινός* sino *τι*— como “falso” (y la sentencia sería verdadera) o como “oro” (y podría ser falsa). El caso de la falsedad, aquel en el que se sitúa “algo como algo” que no es, fuera de significar la ilusión o apariencia de algo que parece pero no es, supone que el *λέγειν* mismo finga-disimule (*verstellt sich*): así él es en sí mismo “falso” pues no necesita mostrar sino sólo *re-posicionar* sobre qué (*worüber*) habla. Ello ocurrirá en todo *λέγειν*, para todo *λόγος* determinado (*λόγος τινός*): el *ψεύδος* funda su posibilidad en la constitución intencional (*intentionalen Verfassung*) del *λέγειν*<sup>730</sup> (“algo de algo” y “algo como algo”)<sup>731</sup>.

Este *τι* nos remite desde luego a la cuestión *ὄν-ἔν-τι*, y a ese *ὄν* en su *κοινωνία* con *ταύτόν* y *ἕτερον*. Brevemente de nuevo: cada algo —siendo además un “algo”— resultaba ello mismo, y como esto determinado, ello mismo uno y no lo otro<sup>732</sup>; pero ya vimos también como, ante la mismidad, lo constitutivo era el *ἕτερον*<sup>733</sup>. También la *κοινωνία* del *λεγόμενον* del *λόγος τινός* muestra la *κοινωνία*

<sup>729</sup> Es decir un *λέγειν*, que sin dejar de ser *λέγειν*, no fuese apertura sino bloqueo. Estos significados (ficción, disimulo, bloqueo) son recogidos, en cuanto verbo, junto a “cambiar de posición-lugar”, por *verstellen*, como ya vimos y se dijo acción esencial en la pregunta por la esencia de la técnica.

<sup>730</sup> GA, Band 19, p. 602-603.

<sup>731</sup> Este sería el lugar donde la peliguada objeción sofisticada se alojaba. Ésa que dice: no está decidido (*ausgemacht*) si el *μή ον* puede entrar (*treten*) en *κοινωνία* también con el *λόγος*. Que el *λόγος* sea *λόγος τινός*, rompe esta objeción. GA Band 19, p. 604. Rompe la objeción, la explica y aclara.

<sup>732</sup> GA, Band 19, p. 603-604.

<sup>733</sup> Por ejemplo dice Heidegger que la presencialidad (*Anwesenheit*) del *ἕτερον* es constitutiva hasta el punto que los *λεγόμενα* son determinados a través de esta presencialidad de *ἕτερον*. GA, Band 19, p. 605.

de ταύτόν con ἕτερον<sup>734</sup>. Si ella determina la posibilidad del λόγος como un λόγος determinado (ποιος), es decir, el modo de su descubrimiento como verdadero o falso, ello se debe a que en la caracterización del “algo1 como algo2” es entendido el “algo2” como un mismo (en sentido de *Selbiges* y no *Selbigkeit*), es decir, como otro en sentido de ἕτερον, por tanto, como aquello que es otro como otro, otro para otro, pero en una doblez, *Doppelung*, dobladillo o pliegue<sup>735</sup>: otro para otro que es “algo1” y otro para la posibilidad-descubrimiento misma que, entonces, contempla incluso que el descubrimiento-apertura de la presencia-posibilidad pudiera no ser, no negando la posible verdad/falsedad del λόγος. Tal es el modo como la presencia posible de δόξα (y no ἀλήθεια, pero tampoco el camino de la δόξα del Poema ni la gloria u honor que dice δόξα en Píndaro), en virtud de la no fijación de ningún contenido “doctrinal”, exige el no-ser como condición de (im-)posibilidad de su posibilidad misma.

Por otro lado, hemos venido notando otros dos casos límite de la posibilidad de δύναμις en el horizonte de la lectura de Heidegger del diálogo *El Sofista*. Una, en nuestro palimpsesto del libro *Épsilon de Metafísica* a propósito de la discusión de Jaeger con Heidegger, introducía lo accidental, lo συμβεβηκός, lo que no se atendería a ley o ἀρχή alguno, no sólo algo que retrospectivamente “es” como condición para la eternidad de lo necesario fuese originariamente plural, pero precisamente para que no todo fuese necesario, punto obvio por la misma lectura de los textos, sino que más bien introducía lo accidental desde cierta indistinción entre lo συμβεβηκός y lo ἐπὶ τὸ πολὺ (entre lo accidental y lo que se da *la mayoría de las veces*, frecuentemente), uno y otro como un mismo “otro” marcado por una δύναμις no indeterminada sino determinada de diversos modos, *accidental* y ἐπὶ τὸ πολὺ, contrapuestos a lo necesario. Densificación de la presencia-posibilidad de la δύναμις que nos podría ayudar a pensar el carácter extensionalmente-material ambiguo del ὄν en los cruces de la κοινωνία y, así, las diversas trayectorias o componentes de la “participación”.

Ya sabemos que Heidegger piensa la intersecciones de las trayectorias de la noción de “participación” que hemos atendido, μέθεξις y κοινωνία, a propósito del carácter participial de la μετοχή. Heidegger lo confirma en el el Curso *Was heißt Denken?* y nos habla de los sentidos de μετέχειν<sup>736</sup>. El verbo nombra la participación de un Seiende en (*teilhaben an*) otro, a través y hacia el cual (*wohindurch es*) el Seiende muestra (*zeigt*) el εἶδος o la ἰδέα<sup>737</sup>. Heidegger no reduce el estatuto

<sup>734</sup> Aunque los elementos entre κοινωνία son diferentes, y en este sentido podemos hablar de un nueva κοινωνία, en ellos rige y es constitutivo un mismo sentido de ἕτερον.

<sup>735</sup> A aquello que Heidegger nombra como *Doppelung* en p. 605 podríamos traducir por “pliegue” en el sentido (textil) del “dobladillo” o “plegado” del pantalón (*Falte* o *Faltung*), en el sentido de un doble doblado; pero para nada responde a la problemática henológico-modal del sentido del *Zwiefalt*.

<sup>736</sup> GA, Band 8, p. 226.

<sup>737</sup> Dice Heidegger del verbo “teilhaben”, en alemán siempre con la preposición “an”, que: “Es nennt das Teilhaben des jeweilig Seienden an dem, wohindurch es, z. B. ein Tisch, als dieses Sei-ende sein Gesicht und Aussehen, griechisch εἶδος oder ἰδέα, zeigt. In solchem Aussehen west es an, ist es. Die Idee macht nach Pia-ton das Sein eines Seienden aus. Die Idee ist das Gesicht, wodurch jeweils etwas sein Aussehen zeigt, uns ansieht und so z.B. als Tisch erscheint. Aus diesem Aussehen her sieht es uns an. ”. GA, Band 8, p. 226.

ontológico del *Seiendes* y el del *εἶδος* o *ιδέα*. Más bien asume habitualmente *εἶδος* e *ιδέα* (frecuentemente sin distinciones entre Platón y Aristóteles<sup>738</sup>) del lado de aquello que tiene el carácter o la condición de “ser” a diferencia de aquello que tiene el carácter o condición de “ente” o de cosa<sup>739</sup>. Dicho de otro modo: la *ιδέα* constituye (con *ausmachen*) el carácter entitativo del *Seiende*, esencia (con *anwesen*) aquello que (el *Seiende*) es, aquello que aparece, surge, brota (con *ercheinen*) como cosa. Estos verbos (*ausmachen*, *anwesen*, *ercheinen*) manifiestan *un cierto pliegue* que tiene que ver con el “aspecto”, *Aussehen*, como gozne o bisagra de la misma participación, cuestión por la cual el “aspecto” no está dado y disponible para que nosotros, visual-ópticamente entendida la acción, lo veamos, sino que (desde *Aussehen*) el “aspecto” (como *Gesicht*) nos mira-contempla (con *ansehen*) a nosotros, es decir, habríamos de asumir su estatuto ontológico *otro* al de la presencia de la cosa.

Asumida pues la irreductibilidad de estatutos ontológicos de ser y cosa el plegamiento que acabamos de mentar —que no es el *Zwiefalt* del *ἔόν* del Poema de Parménides, ni la *Faltung* de los unos-múltiples in-divisibles en Aristóteles-Platón— podría tener que ver con el *Doppelung* del *Verstellen* de la *δόξα* (en el sentido de “apariencia”) del *λόγος verdadero/falso* que acabamos de pensar en términos de las dos articulaciones que cierran el Curso *Platon: Sophistes* (“algo2 de algo1” y “algo1 como algo2”). El plegamiento de marras tiene que ver con que en esta segunda articulación el “aspecto”, siempre presentándose como “algo2”, pueda entrar en el juego de un “algo1” plural, ya *εἶδος* ya cosa, con sentidos finales diversos que afectan al propio carácter del “aspecto”, expresado de hecho por Heidegger mediante dos expresiones diversas (*Aussehen* y *Gesicht*). Si *εἶδος*, “aspecto” se dice como medio-atravesamiento final o completo, dicho con la preposición “durch”; si cosa, “aspecto” responde como medio-intervalo abierto, dicho con la preposición “von”/“aus” y “wohin”.

Con el cruce de ambas articulaciones “algo1 como algo2”, sin poder olvidar los lenguajes, puerta de acceso así a los desarrollos de la coimbricación del *λέγειν* (*legen* como *vorliegenlassen*) y *voeĩv* (en *Λόγος* y *Moirā* en *Vorträge und Aufsätze* pero también del propio *Was heiBt Denken?*) por tanto ya no reducible el decir del *λέγειν* al juego del “algo2 de algo1”, nos indica Heidegger la “participación” como el intervalo por donde, a través del cual, por en medio de —todos sentidos de *wohindurch*, del pegamento del “aspecto”<sup>740</sup>— acontece la participación y no un “medio” que hace o efectúa (con *vornehmen*) los que participan en la participación, en el sentido en el que Heidegger defiende en el

<sup>738</sup> Prueba de ello es que pueda hacer equivaler en general en sentido platónico a *εἶδος* o *ιδέα* con “aspecto”, *Aussehen* o *Gesicht*. Tal es el peculiar lugar de Platón en Grecia.

<sup>739</sup> Encontramos las explicaciones más detalladas de las articulaciones de *εἶδος*/cosa en el Curso *Sophistes* 1924-1925) y sobre todo en GA, Band 47.

<sup>740</sup> Esta es la preposición que utiliza Heidegger para secundar al “an” (traducible en general por “en”) de la participación de los dos estatutos ontológicos, término compuesto que reúne dos componentes “hacia” (*wohin*) y “por”/“a través de” (*durch*) que también puede significar “causalidad” (“por”) pero también como adjetivo significa “acabado” o “hecho” [FUENTE: PONS. link: <https://es.pons.com/>].

Curso en torno al *Teeteto*<sup>741</sup> que los ojos son aquel lugar *a través del cual* acontece el percibir pero no eso (con “was”) que el percibir hace.

Pero, si siguiendo al *Teeteto*, la función (la visión) no hace al medio (los ojos) sino que el medio da lugar a la función activa (el ver-percibir); ¿por qué utiliza Heidegger este *wohindurch* en la “participación”? ¿qué suerte de lugar es éste en cuya mediación se acoge a la acción del “participar”? Este uso contrasta con la elemental preposición con que traduce la pregunta que habría vehiculado la “Historia de la filosofía” tras Platón y Aristóteles<sup>742</sup>; la pregunta específica por el ente, el *τί τό ον*, que Heidegger traduce como “*Was ist das Seiende in seinem Sein?*”. El contraste es radical pues la preposición “in” denota el elemental estar situado dentro o contenido en una espacialidad tridimensional-volumétrica al modo del homogéneo *Raum* de la “física”. Esa espacialidad que fenomenológicamente Heidegger no puede no reducir en la esfera de *Sein und Zeit* al espacio de la física “moderna”, espacio homogéneo, uniforme, continuo ilimitado de puntos<sup>743</sup> donde toda diferencia se ve consumida nada tiene que ver con el *wohindurch* del *von etwas an etwas* donde tienen lugar una pluralidad de lados-punto con estatutos ontológicos no-simétricos entre sí y respecto a la misma amplitud entre ellos o, dicho de otro modo, un “desde donde” (punto de partida), un “desde-hacia donde-desde” (punto de llegada en un triple sentido: no es un “hasta donde”, luego no es punto de llegada como tal, pero sí límite o punto de contemplación que por sí deja venir a su campo desde fuera) teniendo ambos estatutos ontológico-espaciales diferentes-separados<sup>744</sup>.

El cuidado con el que Heidegger piensa y asume el carácter ontológico de *lo espacial* y el carácter espacial de lo ontológico tiene su máxima expresión en las dilucidaciones de *Zeit und Sein* en torno al acontecer des-apropiador del “se da el Ser” y “se da el Tiempo”, siendo *Tiempo* el modo habitual de determinar la Presencia, una Presencia que, allí como *Anwesen*, es capaz de acoger la ausencia y alteridad soberanas e irreductibles al presente del “ahora”.

Ese mismo cuidado lleva a Heidegger a prestar atención —en el esfera de *Sein und Zeit*— a la *expresión pre-posicional* que categorialmente menta espacialidades que remiten al *Raum* como expresión del UNO-TODO de la ciencia-física “moderna”. Los diversos modos de decir “pliegue” que hasta este punto hemos estudiado en torno al problema de la “participación” pretendían indicar, si se nos permite decir así, a los lugares del ser, lugares de la presencia-ausencia de la Presencia, sin remitir a una métrica espacial por la que una cosa, digamos A, está en medio (entre) otras dos, B y C. Este

<sup>741</sup> GA, Band 34, pp. 168-169 y 192.

<sup>742</sup> Si bien en *Was heisst Denken?* el sentido específico de la pregunta tiene que ver con el lugar comprensivo desde el que se acoge la misma, ya en el trayecto de “ida” de la historia del ser (lo cual es el caso con el *τό τί ὄν*), ya desde el acabamiento de la “ida”, es decir, desde el inicio de la “vuelta”. La pregunta, aislada de tal horizonte (luego desde la “ida”...) es utilizada desde muy pronto por Heidegger para señalar el inicio griego de la “metafísica”.

<sup>743</sup> En la esfera de *Sein und Zeit*, por ejemplo en *Vom Wesens des Grundes*, Heidegger pretende una espacialidad de la transcendencia, *Überstieg*, una suerte de salir de sí viniendo, por mor de no ontificar (homogeneizar, descualificar) la espacialidades del intervalo *von etwas an etwas / wohindurch*.

<sup>744</sup> En el texto *Über der Begriff der Φύσις*, Aristoteles B1. Heidegger da más detalles.

“Medio”, *Zwischenraum*, intervalo cosificado perteneciente a una métrica extensa, mero ente, que Heidegger niega<sup>745</sup> como “no-entre”<sup>746</sup> antes del cuestionamiento por lo poemático con Hölderlin y Parménides, precisamente cuando ya el “hacia donde” llegue a mantener abierto el intervalo (desde donde/hacia donde) teniendo lugar como “a donde” de pertenencia en una llegada (otra). Tal es carácter de sustracción que pensaremos en el camino del Proemio del Poema de Parménides dicho problemáticamente “hacia” la diosa-*ἀλήθεια* (camino “de” la diosa).

Indicábamos con el “aspecto” al gozne de un plegamiento que decía el carácter participial de la “participación”. Lo cual tiene una declinación en la problemática de la *κατηγορία* griega y un correlato en la problemática ontológica (teleológico-modal: relativa a *τέλος, πέρασ, ἔργον*, en el llevar a cumplimiento la obra). En efecto no calificamos nunca a un tronco de árbol “de madera” mientras que sí decimos que una manzana parece “de madera”<sup>747</sup>. En la problemática de la *categoria* griega, que la cama tenga tal o cual “aspecto” —y obsérvese de nuevo la ambigüedad del *εἶδος* respecto a *μορφή*, para “aspecto”—, y no una referencia necesaria a la madera, dice que tal característica es *συμβεβηκός*, que se ha introducido y sumado a eso que la cama dice propiamente. La cuestión sería pues la de cómo atender a un “hacia” que no asumiera atributivamente una substancia óptica-lógica de referencia, como cuando decimos de una cama “la cama es de madera” y no podemos decir que la “cama es madera” (a no ser que esté destrozada). Del mismo modo, sólo cabe decir del “ser” aquí “de lo ente” cuando lo otro (lo otro a lo ente) es radicalmente diferente a lo ente. Accidentalizar el accidente o reconocer el accidente y lo sin-ley (en cuanto accidente y sin-ley) ante lo reglado, sin confundir uno y otro con lo legislante, lo necesario, la ley, el ser.

La otra posibilidad límite de la *δύναμις* que, interpretamos, podría seguirse del Curso *Platon: Sophistes*, pendía de la posibilidad del “movimiento”. Heidegger asumiría, en el horizonte de *la κοινωνία de los géneros mayores*, que el hecho de que *κίνησις* misma sea lo mismo consigo mismo, por así decir, sin ser a su vez un otro para el otro, siendo a la vez siempre un otro (consigo mismo) podría abrir la posibilidad de un movimiento aberrado, no-plano métricamente, diversificado cualitativamente en el sentido de que la alteridad irreductible del “consigo mismo”, alteridad que no remite a otro, sino que ya siempre es otro irreductiblemente, no marcaría un intervalo “desde dónde / hasta donde” (que extensionalmente cubriese ese intervalo o trayectoria de participación), tampoco un “desde dónde / hacia dónde” di-simétrico donde se marcasen ambos lados como cualitativamente diversos, sino que, y quizá únicamente asumiendo lo anterior, el “desde” del intervalo, siendo

<sup>745</sup> Continuamos remitiendo aquí a *Von Wesen des Grundes* y, en general, a la esfera de *Sein und Zeit*. Decimos que de entrada se le niega, pero la negatividad de esa negación no es mera negación lógica. La principal señal al respecto es que esta negatividad es plural, no porque su negatividad sea abierta, no sea excluyente “de”, que también, si no porque su propia apertura se abre, contempla la apertura a diversas orientaciones: la negatividad de ese “no-“ resulta únicamente una de las componentes del cruce que Heidegger denomina traspasamiento (*Überstieg*).

<sup>746</sup> En *Von Wesen der Grund*.

<sup>747</sup> La referencia aquí es de nuevo a “Sobre la esencia y el concepto de *φύσις*. Aristóteles, Física B, 1”, *Hitos*, p. 235-236; en: GA, Band 9, p. 285.

superficie completamente quebrada pero siendo el intervalo completo, sí asumiera un “desde donde/hacia donde” en el que se mantuviera un “hacia” irreductiblemente otro, otro sin otro, lugar, vuelta o regreso concebible al propio intervalo (tanto únicamente “desde” como totalmente otro a la vez).

Lo cual, sin transitividad alguna entre ambos lados de estatuto ontológico-espacial, “desde” (plural) y “hacia” (abierto) sólo es posible, de nuevo, si ya siempre se estaba allí, en el más alto grado de vinculación y pertenencia a los lugares a los que se pertenece, hacia donde se tiene lugar, si el ser por no ser *algo ente* no es lugar determinado de estancia, ni parcela alcanzada, sino “hacia” de pertenencia, pertenencia a-simétrica —marca de lo abierto del “hacia”— entre un lado y otro. En estas formulaciones, aún compartiendo los términos de la esfera de *Sein und Zeit*, el salto *vom Ereignis* no está lejos. Al fin de la calle “metafísica”, en el acogimiento de la posible irreductibilidad del “desde dónde” y el “desde-hacia donde-desde”, es decir, al acogimiento de una posibilidad que reúne la torsión-vuelta que alberga lo necesario del advenimiento de una pluralidad de “desde”, que permita mantener como lo más digno de ser pensado el propio intervalo entre la pluralidad de “desde donde” y “hacia donde”, esto es, la tarea de pensar la verdad del ser y no ya del ente, el mismo lugar de la ausencia de la presencia y la ausencia misma.

El *paso atrás* del pensar que supone atender a los *pensadores del inicio* retuerce y disloca la aproximación a la pregunta por la verdad. Solamente dos detalles en torno al Poema de Parménides, Poema de *ἀλήθεια* o de la diosa-*ἀλήθεια* ya en el Curso del semestre de invierno de 1942 (GA, Band 54): cuando la mismidad de pensar y ser se torne en *palabra enigma*, como tal, en lo más digno de ser cuestionado desde la *retención* propia de aquel *paso atrás*, el pensar al corresponder al ser llevará al extremo la asunción de la no-onticidad de éste, hasta tal punto que de haber “algo” que el pensar piensa al pensar el ser, de haber “algo” que todavía así reluce, será el relampagueo de un *Ereignis*, el mismo cruce o relación tachada de la correspondencia de pensar y ser<sup>748</sup>.

Cuestión que podría, todavía, pensarse como *pliegue de la Presencia de lo presente* que el decir del Poema despliega (poemáticamente). El nexa entre decir y pensar, *λέγειν* y *νοεῖν*, se nombra en el fr. VI con el indicador modal “*χρή*” que estudiaremos en el *apartado segundo*. Nada tendrá que ver, e insistiremos entonces en ello, el despliegue poemático de *lo mismo* en el Poema con la *Doppelung* (entre *Selbigkeit* y *Selbiges*<sup>749</sup>) que supone en *Platon: Sophistes* el *ταυτόν* del diálogo en el contexto de la *κοινωνία*. Con los “pensadores del inicio”, que pensaron *lo mismo*, el pensar, al pensar lo pensado por ellos, ingresa en una perspectiva diversa. Heidegger se demora entonces en la correspondencia del hombre, es decir, el pensar, y aquello que llamamos ser, mejor, ser mismo. Esa correspondencia que a su tiempo y lugar estudiaremos como *Zusammengehören* nos dice que *hay* “algo” en donde el hombre y

<sup>748</sup> Duque, Félix, *El Cofre de la Nada*, (Abada, Madrid, 2006), p. 92.

<sup>749</sup> Heidegger, GA, Band 19, p. 551.



el ser se copertenecen. Al *haber* de ese “algo”, un acontecer, Heidegger lo llama *das Ereignis* que se deja decir, con palabras de Félix Duque, como el “doble movimiento *asimétrico* de la donación”<sup>750</sup>.

*BLOQUE G: Despejamientos del alcance de la problemática henológico-modal del (no-)problema de la “participación” en Platon: Sophistes a través de la interpretación heideggeriana del Libro Theta de la Metafísica de Aristóteles en el Curso del semestre de XXX*

### I. Categorías “modales”

Hemos documentado cómo Heidegger lee a la par a Platón y Aristóteles, cómo ello supone una determinada interpretación de nociones “henológicas” (lo uno, lo otro, lo mismo) y “topológicas” (τόπος, χώρα, θέσις) conectadas en una zona esencial para el propio planteamiento del curso por la noción de “lo otro” en la esfera del *λόγος*, no una esfera de la “realidad” confrontada a otras sino los entornos de un decir que dice, manifiesta, muestra o da lugar a una Presencia-ser que dice lo mismo que *δόξα* y que es *δύναμις*, posibilidad que también diría ser conllevando siempre un cierto no-ser relativo. Ahora bien, si “lo otro” en cierto modo regía respecto al resto de nociones mentadas los entornos del *λόγος*, el verdadero escenario de los planteamientos de Heidegger, la carga de la comprensión de la posibilidad de la posibilidad, de *δύναμις*, rondaba un peculiar cruce con las nociones “topológicas” a tenor de *la inversión de posiciones-lugares (Verstellen)* entre el *λόγος τινός* (algo2 de algo1) y el *λέγειν τι* (algo1 como algo2) que mostraría al amparo del ámbito de *δόξα* el *λόγος* verdadero/falso.

En esa “común” zona esencial marcada por el cruce “algo2 de algo1” y “algo1 como algo2” asomaba la ambigüedad constitutiva de los diversos sentidos del “uno” (en Grecia y en la lectura de Heidegger) y del límite-del-lugar (o del límite, esencia del lugar) nombrado como *Faltung*, caracterizada como nada “espacial” y señalada sólo huidizamente en el Curso *Platon: Sophistes* como *Zwischen*, “entre o “espacio intermedio” entre dos espacialidades de estatuto ontológico diferencial. Adelantamos ahora que el giro topológico-poemático que implica la noción de *Zwiefalt*<sup>751</sup> se dará en

<sup>750</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>751</sup> No tendría sentido pensar aquí pues una continuidad entre la noción de *Zwiefalt* y el *Faltung* del Curso en torno a *El Sofista*.

torno a esta zona compleja en la que rige aquella determinada noción de “lo otro” con la que no puede no llamarnos la atención —en las lecturas en torno a *El Sofista*— que se deje de lado cualquier suerte de límite topológico en el doble sentido de pluralidad-topología de límites y límite-plural de lugares si no excluidos del juego del decir apofántico sí, al menos, nociones des-aparecidas, dichas, en el mejor de los casos, como *indicaciones formales*, quizá, como algo que “no-“, pues ellas (“límite”, “unidad”), podría decirnos Heidegger, son plazas que llaman y atraen al espectáculo de la mediaciones formales<sup>752</sup>, de la lógica, lo cual supone ni más ni menos para Heidegger que hablar con mayúsculas de la Metafísica Occidental<sup>753</sup>. La inversión topológica de *Zwiefalt* que señalábamos arriba supone ante todo la posibilidad de pensar alteridades radicalmente plurales o, en la terminología que ya introducimos en el primer epígrafe de este apartado, plurales pluralmente siendo cuestión su carácter unitario.

Pero Heidegger mantiene ciertos puntos llamativamente constantes en sus interpretaciones de Grecia todavía después del giro crítico respecto a sus propios planteamientos en la esfera de *Sein und Zeit*: los límites de sus textos a la hora de pensar lo que venimos llamando categorías “henológicas” y “topológicas” serán entendidas, si no respecto a un única categoría “modal”, posibilidad, *δύναμις* (potencia)<sup>754</sup>, tal y como se podía permitir con *El Sofista*, sí desde luego respecto a la imposibilidad de diferenciar netamente *δύναμις* y *ἐνέργεια* todavía en Aristóteles. Ahora bien, interpretamos e interpretaremos en ello la apertura de un deíctico que nos invita a atender con cuidado a *ἐνέργεια* no en su pasaje, *Übergang*, con *δύναμις* —el cual, en cuanto *Bewegung*, para Heidegger sólo podría darse desde la misma potencia— sino al salto por el cual *ἐνέργεια* tiende a *ἐντελέχεια*, noción considerada por Heidegger como la más compleja de la Filosofía Occidental. A este salto pertenece atender a

<sup>752</sup> Así habla Heidegger de la “unidad” (*Einheit*) en *Zum Ereignis-Denken*, GA, Band 73.1 editado por Peter Trawny, 2013, pp. 5-6. Se apunta a una *Zerklüftung* (algo así como un resquebrajamiento: una *Destruktion* cuya labor deja huellas y restos resonantes) de las “categorías modales”.

<sup>753</sup> Interpretamos éste como el motivo por el cual Heidegger dedica el Curso del 24’ a *El Sofista* y no a *Parménides*, así como el motivo (junto a su peculiar modo de leer el diálogo de Platón en general) de que, hasta donde sabemos, Heidegger no preste gran atención al Parménides de Platón, sólo los apuntes o esquemas recogidos en GA, Band 83. Como ya mentamos la plasmación del inicio de la problemática henológico-modal extraña al horizonte griego vendría con Plotino (Enneadas 5 y 6).

<sup>754</sup> El trabajo del profesor Gaetano Chiurazzi, *Dynamis. Ontología dell'incommensurabile*, (Guerini Scientifica, Milán, 2017), estudia pormenorizadamente los rasgos de esta comprensión de *δύναμις* en el sentido de Platón desde el problema de la incommensurabilidad de la diagonal, esto es, o una *δύναμις* sin *ἐνέργεια* o, en el sentido de Aristóteles que remite a una *ἐνέργεια* —en el sentido que vamos a estudiar con Heidegger en el Curso del ’31— que no da cuenta del pasaje de *δύναμις* a *ἐνέργεια*.

*ἐντελέχεια καί ἀλήθεια* de un modo afín a aquel que en el alba del inicio de la verdad como *ἀ-λήθεια* puede pensar Heidegger con el paso atrás a los “pensadores del inicio”<sup>755</sup>.

No podría jamás tratarse con ello de superar la comprensión de *δύναμις* a favor de otra noción de posibilidad o de lo posible. El pensar re-memorante que deja presenciar creativo-poéticamente el advenir de lo inicial del inicio (de un otro inicio y del inicio de un otro inicial) tiene una modalidad muy peculiar de relación con lo “metafísico”, el *internamiento* (*Erinnerung*<sup>756</sup>) o la *retorsión* (*Verwindung*<sup>757</sup>). Por ello no decimos que entonces ya con Heráclito, Parménides y Anaximandro sí se piense la diferencia entre las nociones de *ἐνέργεια* y *δύναμις*, del mismo modo que con las interpretaciones del diálogo se desoyera sin más tales diferencias: el continente Griego, su epocalidad del ser marcada por *ἀλήθεια*, está surcada por diversas sendas-lugares irreductibles que piensan y dicen de modos diversos la verdad del ser. Ahora bien, la diversidad de los hitos es diversa, marca verdaderamente su irreductibilidad, y atender a unos y otros como tales exige un pensar, por así decir, diverso a su vez. En este sentido está mayoritariamente asumido por los estudios contemporáneos en torno a Heidegger que su obra más tardía toma como asuntos relevantes, como asuntos del pensar, los recogidos por los lemas “Ecología”, “Arte”, “Filosofía de la Historia (de la filosofía del ser)” y “Teología Política”<sup>758</sup>.

Si regresamos a la cuestión de la “modalidad” en Grecia explícitamente pensada por Heidegger únicamente a través de Aristóteles, hemos de referirnos al Curso del Semestre de verano de 1930 llevado a cabo en la Universidad de Friburgo y presente en el tomo 31 de la *Gesamtausgabe*<sup>759</sup>. Considera de entrada Heidegger que *δύναμις* y *ἐνέργεια* son el “objeto” de la investigación de

<sup>755</sup> Estas (nuestras) afirmaciones sobre la lectura de Heidegger de las *categorías modales* es simplemente cierta en cuanto a las interpretaciones de Aristóteles —lo cual insistimos significaría para el Heidegger de la esfera de *Sein und Zeit* en Platón— y cierta en Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto con matices que penden de la comprensión del trazado del arco de “ida”/“vuelta” de una *historia de la filosofía del ser* en la que, si de ningún modo cabe confundir la *ἐνέργεια* aristotélica con la *actualitas* latina y menos aún por “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*), la perspectiva del pensar del ser (*Denken*) que rememora (*An-denken*) el advenir (sido) de la esencia de la verdad como verdad de la esencia en la que acaece —en el sentido del “se da” (*Es gibt*) del ser como recogimiento del presenciar y el dejar-ser-presenciar de *Zeit und Sein*— inicialmente el ser mismo posibilita pensar la posibilidad misma despejadamente ya no “desde” ni “como” *δύναμις*. Heidegger, Martin, *Nietzsche, Tomo II*, (Destino, Barcelona, 2000) p. 397. No obstante las diferencias específicas en torno a Platón y Aristóteles no son sencillas de cifrar en Heidegger. Antes de la “Kehre” tiende a pensar que ambos responden con sus investigaciones ontológicas a un mismo horizonte de cuestionamiento ontológico. Aún así habría entre ellos matices de peso. Tras la “Kehre” ese planteamiento desaparece a favor de las disquisiciones en torno a los “pensadores del inicio”. No obstante hay llamadas de profunda expresividad constantemente en torno al lugar de *ἐντελέχεια*, como ya hemos mentado.

<sup>756</sup> En “El recuerdo que se interna en la Metafísica”, *Nietzsche, Tomo II*, pp. 395-405.

<sup>757</sup> Seguiremos la noción con “Superación de la Metafísica” en *Conferencias y Artículos*.

<sup>758</sup> De aquellos en habla hispana que consideramos tratan estas amplias cuestiones con rigor, profundidad y consistencia con los propios planteamientos de Heidegger deseáramos subrayar el volumen colectivo *El Segundo Heidegger. Arte. Ecología. Teología Política. En el cincuenta aniversario de Tiempo y Ser* editado por Oñate&Nuñez&Cubo&Zubia, (Madrid: ed. Dykinson, 2012).

<sup>759</sup> Se trata de: *Von Wesen der Menschlichen Freiheit*, GA, Band 31, editado por Harmut Tietjen, 1982.

Aristóteles en el Libro *Theta*. Allí se pensaría el más propio o elevado sentido del *ὄν*, aquel que no obstante pertenece solamente a *ἐνέργεια-ἐντελέχεια*<sup>760</sup>. Asume Heidegger que ambas “categorías modales”<sup>761</sup>, *δύναμις* y *ἐνέργεια*, han sido frecuentemente traducidas al latín como *potentia* y *actus*, y al alemán en las voces *Vermögen* y *Verwirklichung* ó *Möglichkeit* y *Wirklichkeit*. Si —*Destruktion* mediante— se dejan de lado las traducciones latinas de *δύναμις* y *ἐνέργεια* (también especialmente *actualitas* para *ἐνέργεια*) como simplemente inadmisibles significados de las palabras griegas, Heidegger irá a su vez problematizando los sentidos de “realidad efectiva” (con *Wirklichkeit*) y “poder-ser capaz de” (con *Vermögen*) así como el pasaje o *Übergang* de uno y otro en el sentido complejo de *Verwicklung*, nunca una *realización* o *llevar a realidad* la *potencia* como si ésta fuera presente como *conjunto de posibilidades* “latentes” que a expensas de su carácter i-real se realizasen o actualizasen como algo más que mera presencia vaga e indeterminada (y tal vez inefable) a través del propio pasaje, pues a tal *posibilidad* pertenecería el estatuto ontológico de una presencia que excluiría la ausencia y lo otro sin excepción, ya en la actualización, o que sería únicamente ausencia en su posibilidad (i-real) si pudiera así ser alguna vez únicamente posibilidad<sup>762</sup>. La insistencia de

<sup>760</sup> Si bien *ἐντελέχεια* no aparece en el Curso hasta el mismo final y de manera abrupta. Heidegger no estudia de modo separado *δύναμις* y *ἐνέργεια* en este Curso sobre el Libro *Theta*. Por ejemplo en el Curso *Von Wesen der menschliche Freiheit* sí dice Heidegger que : “Das *ὄν* der Kategorien — und zwar vor allem die erste und alle übrigen fundierende Kategorie — behandelt Aristoteles in »Metaphysik« Z, H, das *ὄν* κατά δύναμιν καί ἐνέργειαν, Sein im Sinne von Möglichkeit und Wirklichem in »Metaphysik« Θ. Mehr noch, im Buch Θ wird nun *ἐνέργεια* (*ἐντελέχεια*) als die Grundbedeutung der Wirklichkeit des eigentlich Wirklichen herausgestellt. Das eigentliche Seiende ist *ὄν ἐνέργεια*. Dasjenige, dem nach unserer Interpretation Beständigkeit in der Anwesenheit zugesprochen werden muß, verdient eigentlich die Benennung Seiendes, ἡ οὐσία καί τό εἶδος ἐνέργειά ἐστίν.<sup>5</sup> So ist das Buch Θ der aristotelischen »Metaphysik« dasjenige, worin das Sein des eigentlichen Seienden abgehandelt wird.” GA, Band 31 , p. 69.

<sup>761</sup> Es importante no perder de vista el hecho de que Heidegger considere que las “modalidades”, en sentido kantiano, no son problema en Grecia, lo cual no dice que no podamos preguntarnos por necesidad, posibilidad, etc, sino que el cuestionamiento que se cuestiona por ellas ha de cuestionarse por la “verdad del ser”. Esencial es así el lugar desde el cual en la perspectiva de la meditación histórica del ser, se pregunta. Dice Heidegger en *Besinnung*: “Möglichkeit und Notwendigkeit sind nicht nur je auf Sein (Wirklichkeit) im Wesen bezogen, sondern überhaupt mit der Wirklichkeit in ihrer Dreiheit aus derselben Wurzel bestimmt wie die anfängliche Auslegung des Seins als Anwesenheit und Beständigkeit. Mit anderen Worten, ein »Modalitäten«-problem gibt es überhaupt nicht, sondern dieses ist nur die Verhüllung des Ursprungs der anfänglichen Seinsauslegung und die Verhinderung der ursprünglichen Seinsfrage unter dem Schein eines leeren metaphysischen Scharfsinns. Von dieser »Problematik« gilt dasselbe, was über die »Kategorienlehren« gesagt werden muß. Sie entspringen als scheinbare Fragestellungen aus der Flucht in eine überdies als solche unerkannte Fraglosigkeit des Fragwürdigsten. Möglichkeit — Wirklichkeit Notwendigkeit können als Ausgang eines überwindenden anderen Fragens nach der Wahrheit des Seyns dienen, aber dann sind sie schon nicht mehr »Modalitäten«. ”, *Besinnung*, GA, Band 66, editado por F.-W. von Herrmann, 1997, pp. 289-290 [traducido por Dina V. Picotti como Meditación. Buenos Aires: Biblos, 2006].

<sup>762</sup> Heidegger insistiría ya desde *Sein und Zeit* en pensar una presencia o ser que fuese posible sin ser “actual” o meramente presente-ahora, es decir, en términos kantianos, que no fuera *existencia*. Cifra de Chiurazzi, Gaetano, "Ontología de la inactualidad", en *El segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología*. No podemos estar de acuerdo no obstante con el profesor Gaetano Chiurazzi cuando piensa que el paso de la *potencia a la acción* podría ser pensado como *actualización* en la esfera de *Sein und Zeit* —mucho menos en el Heidegger tardío— pues precisamente allí la única actualización posible vendría por lo in-actual de la muerte, asumida precisamente como el límite de la presencia-existencia, en cierta medida necesaria y, a la vez, posible. Cifra Felipe Martínez, *Heidegger y su Tiempo*, (Madrid: Akal, 2011) p XXX; la muerte es pensada allí de hecho *Ur-möglichkeit* del *Dasein*...

Heidegger en el *Übergang* de *δύναμις* y *ἐνέργεια* subraya, de nuevo, el carácter híbrido y diferencial de la Presencia que ellas dicen. Todavía más, Heidegger defendería que la modalidad propiamente *aristotélica* es *aristotélico-megárica* y que del mismo modo podríamos pensar ésta como propia del ser que ofrece a pensar el Poema de Parménides de Elea y, en general, la “Escuela Eleata”. Vayamos viéndolo.

Heidegger se interroga por el carácter “metafísico” del mismo libro *Theta*<sup>763</sup> y busca un hilo conductor al cuestionamiento por el sentido “metafísico” de la *Metafísica* a través del comienzo del libro. El sentido “metafísico” de la *Metafísica* no responde a una cuestión de la transmisión del texto hasta nosotros o, más bien, Heidegger tiende a *desconfiar* de la transmisión helenística y latina que da lugar al corpus textual que actualmente manejamos<sup>764</sup>; apuesta más bien por una problematización intra-textual de lo “metafísico” que allí reside. Citando Θ 1, 1045 b 27—32 remite a las relaciones “categoriales” de la *οὐσία*, que sólo una línea después se relacionan —como ya sabemos por *El Sofista*— con la perspectiva que vierte la *οὐσία* como un “algo” (determinado), un *τι* (en Aristóteles el *τὸ ὄν* como *τὸ τι*) que permitiría pensar la *οὐσία*, en términos “categoriales” como, especialmente, cantidad y cualidad, *ποιὸν* y *ποσόν*. Aristóteles mentaría ya muy de entrada —en esa línea a continuación de la extensa cita de Heidegger (sobre las primeras cinco líneas de *Theta*)— que la perspectiva del *τι ὄν* (correlato de la perspectiva *κατὰ λόγον*) no es la única en que se dice la entidad (*λέγεται τὸ ὄν*), pues también la *οὐσία* se dice respecto a *δύναμις* y *ἐντελέχεια* así como en la perspectiva de la obra (*κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον*). Pero Heidegger se detiene algo antes en busca de su hilo conductor. Encontrado a través de la relación entre el *πρώτως ὄντος* y todas las otras categorías (*ὁ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι*) que remiten o portan, *ἀναφέρονται*, al ente; Heidegger interpreta este *πρώτως ὄντος* como *οὐσία* (a secas) y a ella en el sentido de la primera categoría (*die Erste Kategorie*) con la cual tienen referencia (*Beziehung*) todas las otras categorías<sup>765</sup>. La perspectiva del *λόγος* como *δηλοῦν*<sup>766</sup> permite problematizar la que ya vimos como imposible referencia (lógica) atributiva para

<sup>763</sup> Dice por ejemplo: “Aber die Auskunft, jene Abhandlung des Aristoteles sei eine >metaφύσιςche«, bleibt nicht nur nichtssagend, sie führt zu allem noch irre. Und nicht erst heute, sondern seit zwei Jahrtausenden. Denn Aristoteles hat nie das im Besitz gehabt, was man später unter diesem Wort und seinem Begriff, unter >Metaphysik< verstand. Aristoteles hat auch nie dergleichen gesucht, was man von altersher als >Metaphysik< bei ihm zu finden glaubt.”, GA, Band 33, pp. 3-4.

<sup>764</sup> La desconfianza, núcleo de su comprensión de la *Tradition* y la consiguiente exigencia de la *Destruktion*, tendría que ver con la transmisión de la obra griega más allá de su *epocalidad del ser*. De hecho el Heidegger algo posterior rehabilitará el concepto de *Überlieferung* (transmisión o tradición) en el contexto de la *destinación del ser*.

<sup>765</sup> Dice Heidegger: “Der erste Satz stellt fest, daß über die Kategorien, und zwar über die erste Kategorie gehandelt wurde, nämlich in einer anderen Abhandlung. Der zweite Satz charakterisiert die Art der Hin- und Ruckbeziehung aller der anderen Kategorien auf die erste. Wir finden in diesem Satz dreimal: *λόγος*, *λέγεται*, *λεγόμενον*. Die Hin- und Ruckbeziehung der übrigen Kategorien spielt sich ab als *λέγειν* im *λόγος*. *Λέγειν* bedeutet »lesen« — nämlich ”, GA, Band 33, p. 5

<sup>766</sup> Justo en el sentido del Curso *Platon: Sophistes* afirma Heidegger: “Positiv bringt das Plato zum Ausdruck, wenn er gegen Ende seines Dialoges »Sophistes« das innere Amt des *λόγος* als *δηλοῦν* faßt, als Offenbarmachen. *Λόγος* als Rede ist das zusammen-legende Offenbarmachen im Sagen, die enthüllende Aussage von etwas über etwas.”, *ididem*. En este Curso del '31 Heidegger ya da un paso atrás hacia el *λόγος* de Heráclito.

Heidegger en Grecia de las “categorías” a la “substancia”<sup>767</sup> y, a la vez, Heidegger ya se abre a una comprensión diversa del *λόγος*, podríamos decir heraclíteica (en el sentido de los Cursos de comienzos de los cuarenta), pues al *λέγειν* pertenece un hacer-presente, mostrar, manifestar, el carácter de *Offenbarmachen im Sagen*, pero a la vez *λέγειν*, que dice eminentemente *lesen* y *sammeln*, tiene que ver —con el fragmento 93 de Heráclito— con *κρύπτειν*, con el ocultamiento de un desocultamiento (*Verbergen das Entbergen*<sup>768</sup>). Todavía Heidegger remite pensando ese sentido no restrictivo de *λόγος* a la noción de unidad (*Einheit*) y verdad (*Wahrheit*) en que el ser se da en el Poema de Parménides, en especial, como ya vimos, en las dependencias recíprocas en el Poema de los participios e infinitivos del verbo “ser” en las indicaciones que pudiera decir la “cópula”<sup>769</sup>.

Diferenciado *λόγος* de “lógica”, descartado que la *Beziehung* de las “categorías” a la “substancia” pudiera ser entendida “lógicamente”, Heidegger no obstante sigue cuestionándose por las categorías<sup>770</sup> y por el carácter subjetivo/objetivo del genitivo *κατηγορία τοῦ ὄντος*. Ambos son posibles, la marca del doble sentido del genitivo en la determinación recíproca di-simétrica de las “categorías” y la “substancia” ha de quedar abierta<sup>771</sup>, si bien Heidegger asume las “categorías modales” desde la pregunta por las “categorías”<sup>772</sup>.

Las “categorías modales” —en terminología kantiana: *Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit*— se diferenciarían de las “categorías”. Heidegger considera que si bien la categorías en sentido griego son determinaciones del ser, éstas otras, las que podríamos llamar “modales”, son categorías que tienen una determinada legislación diferenciándose a través de ellas el preguntar (*Das Fragen*) por el ser. Ellas preguntan por el ser como tal, consistiendo en la principal tarea en la dilucidación de la

<sup>767</sup> La “referencia” a problematizar es nombrada como -“Hin- und Ruckbeziehung der übrigen Kategorien spielt sich ab als *λέγειν* im *λόγος*” como una suerte de relación de “ida y vuelta”, no por lógicamente bilateral, si no en cuanto no reduciría el estatuto ontológico di-simétrico de sus lados, en cuanto tendría en cuenta a uno y otro.

<sup>768</sup> Dice Heidegger: “*λέγειν* ist im Un-terchied zum *Verbergen das Entbergen, Offenbarmachen.*”, GA, Band 33, p. 5. Estos perfiles permiten considerar a Heidegger que a *λέγειν* pertenece un rango de procedencia más elevado (*Hergang*) que a la *Beziehung*.

<sup>769</sup> GA, Band 33, pp. 8-9.

<sup>770</sup> Determinaciones del ente que dicen lo que éste es, como yace o está. Dice Heidegger: “*Κατηγορεῖν* heißt anklagen, beschuldigen — also zunächst nicht ein beliebiges Aussagen, sondern ein nachdrückliches, her-ausgehobenes —, einem etwas auf den Kopf zu sagen: daß er der und der ist, daß es so mit ihm steht. Auf Sachen und Seiendes überhaupt übertragen: ein solches Sagen, das in einem betonten Sinne sagt, was das Seiende denn eigentlich ist, wie es mit ihm steht; *κατηγορία* also ist ein so Gesagtes und Sagbares. Wenn im *λόγος* die Kategorien beheimatet sind, dann heißt das: In jedem beliebigem Aussagen von etwas über etwas liegt jenes ausgezeichnete Sagen, worin das Seiende gleichsam, und zwar mit Recht, auf das hin angeklagt ist, was es ist”, GA, Band 33, p. 7.

<sup>771</sup> Heidegger habla de *Doppelte*. Die: “So haben wir das Doppelte: Die Kategorien gehören in den *λόγος* — die Kategorien sind” das Seiende selbst. Wie geht das zusammen? Die Antwort fehlt. Und wir bedenken fortan: Die Frage nach dem Wesen der Kategorien führt ins Dunkel”, GA, Band 33, p. 7.

<sup>772</sup> Precisamente en el sentido en que veíamos que Heidegger critica la “teoría de la substancia” de Brentano y Jaeger, en la medida en que obviaron el cuestionamiento por el carácter unitario de la unidad (*Einheit*) del *πολλαχώς λέγεται* al que pertenece el ser. Ya fue estudiado por nosotros.

*πρώτη φιλοσοφία*<sup>773</sup>. Ahora bien, el cuestionamiento “modal” que se cuestiona por *δύναμις* y *ἐνέργεια* no es único, Heidegger no puede apartarlo, tampoco confundirlo, del cuestionamiento “categorial” desde la perspectiva de los diversos modos de decirse el ser. En este sentido asume Heidegger el cuestionamiento aristotélico como un plegamiento (*Faltung*) de diversas perspectivas (*Hinblicken*): *δύναμις* y *ἐνέργεια*, categorías, verdad y no-verdad y *συμβεβηκός*; serían los cuatro plegamientos de lo ente (*die Faltung des Seienden*). Si a la esencia del ser le pertenece en general la unidad<sup>774</sup>, ello pende de un sentido de la diversidad de los *Faltungen* del *ὄν* como *πολλαχώς λέγεται* por el que no cabe atender a un “más” o un “menos” que dejase fuera a la unidad, sino que uno y otro (pluralidad-multiplicidad/unidad) se co-pertenecen de un modo muy peculiar: el ser como lo uno es en sí muchos<sup>775</sup>. Este punto separaría a Platón y a Aristóteles. Si en Platón, como ya notamos, esta comprensión henológica tendría alcance en los híbridos relacionales de los *Miteinanderseins* y, por así decir, no en el ser mismo (en la *κοινωνία*), para Aristóteles el ser se daría ya pluralmente y esta multiplicidad del ser sería articulada según su propia necesidad<sup>776</sup>.

De acuerdo a la perspectiva del Curso cada uno de los plegamientos del *τό ὄν λέγεται πολλαχώς* es un *modo*, *Weise*, siendo la diferencia (*Unterscheidung*) entre modos no explicada por Aristóteles<sup>777</sup> no por error sino asumiendo la co-originariedad de los modos de decirse ser. Así las mutuas dependencias

<sup>773</sup> Dice Heidegger: “Das Fragen jedoch, was das Seiende sei, sofern es das Seiende ist — τι τὸ ὄν ἢ ὄν, dieses Fragen ist, wie Aristoteles mehrfach zeigt (z. B. Met. Γ 1 u. 2 und E 13), das eigentlichste Philosophieren (*πρώτη φιλοσοφία*). Nun geht dieses auf das *πρώτως ὄν* (die οὐσία), — also gehört *δύναμις* und *ἐνέργεια* nicht dazu? Oder ist die Zugehörigkeit gerade die Frage? — Sofern diese Frage nicht gestellt und noch weniger beantwortet ist, heißt das: die Seinsfrage wird nicht bewältigt.”, GA, Band 33, p. 10. Obsérvese que, aún cuestionándose por ello, Heidegger no asume que la perspectiva de las “categorías modales” remite a la investigación por el ser en cuanto tal, en cuanto ente (*ὄν ἢ ὄν*) si no de un (o algún) ente en cuanto ente (*τι τὸ ὄν ἢ ὄν*).

<sup>774</sup> GA, Band 33, p. 30.

<sup>775</sup> GA, Band 33, p. 28.

<sup>776</sup> Heidegger sí plantea como tal en este curso la cuestión de la multiplicidad y unidad del *ὄν*. La multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) no es simplemente más que lo uno, si no que ambos son conocidos en su mutua co-pertenencia (*zusammengehorigerkannt*). El ser en cuanto uno en sí es muchos, multiplicidad. Pero asumiendo la cuestión, Aristóteles habría dado un salto decidente respecto a Platón, ya que esta multiplicidad del ser sería una multiplicidad articulada (*gegliederte*) que tendría su propia necesidad. Aquí habría un separación fuerte de Aristóteles con Platón; p. 28-30. Heidegger cita el libro K, 3 / Gamma, 2. Pero, en la medida en que se copertenecen ser y uno, ambos son dichos de múltiples sentidos (con Iota-X, 2, 1053b, 25). Con ello, distanciando a Aristóteles de Platón en el campo henológico-modal, aproxima a Aristóteles a un Parmenides al que en este Curso sobre Theta-IX ya se invita a pensar lo “ente” (*ἐόντα*) y “ser” (*ἔμμεναι*) en el sentido de la unidad, en. La perspectiva *κατὰ λόγον* de la esfera de *Sein und Zeit* todavía impera y si, todavía en Aristóteles, “τὸ ὄν” dice “τὸ εἶναι” sin embargo un cierto ente (*τι ὄν*), será este ente determinado, no aquello que nombramos con ser (*das Sein*, tampoco *das Seiende*) si no como un ente (*ein Seiendes*). Y es que este “un” no siendo un número (en el sentido de algo sumarial; es más un uno-individuado: *einzelnen Seienden*) re-envía a sí mismo, a uno, un ente, este ente, y a otro, el ser, que así, puede ser otro para otro, el ente y decirse a la vez como “τὸ ὄν” y “τὸ εἶναι”. Así, de haber corte entre ser y ente éste será la más antigua diferencia, apuntando de nuevo al giro a través de los “pensadores del inicio”.

<sup>777</sup> GA, Band 33, pp. 11-12.

entre *Faltungen* resultan nada evidentes<sup>778</sup> y siempre estarán cruzadas con las “categorías” en el *lóγος* por cuanto las mismas categorías son *τά οντα*, *das Seiende selbst*<sup>779</sup>. Pero también en este sentido el *ente simple* es una suerte de límite del *τό ὄν λέγεται πολλαχώς*<sup>780</sup> como no obstante *τετραχώς*, una Cuaterna o doble doblemente que hablaría de *la multiplicidad del pliegue del ser del ente*<sup>781</sup>.

Nótese sin embargo un cierto punto substraído y no-dicho por Heidegger en el Curso que favorece cierta reducción a la perspectiva *κατὰ λόγον*: no es lo mismo afirmar que no puede pensarse la cosa sin el decir, sin un *λόγος*, a que no pueda cuestionarse al decir por su mismo carácter de decir, pensar su ser o esencia, pensando la pluralidad diferencial de *λόγοι* en su condición de *Vorliegenlassen* (manifestar, mostrar y abrir-yacer-delante) como quizá vía transversal de diferenciar modos entre sí.

Es esencial señalar que los significados de *δύναμις* y *ἐνέργεια*, ambos pero en el sentido de cada uno de los términos en singular, serán entendidos como significados (de acuerdo a 1046a) hacia algo más elevado, diferente u otro (*ἐπὶ πλέον*: 1046a<sup>782</sup>). Ese *ἐπὶ πλέον* señala a una transformación (*Umwandlung*), que Heidegger interpreta como un movimiento o actividad (*Bewegung*) que resultaría en efecto un estar-ser en marcha (*im Gang*) propio, interpreta además, del “estar-en-obra” de *ἐνέργεια*<sup>783</sup>. Este sentido del *ἐπὶ πλέον* como *Übergang* afecta a *δύναμις* y *ἐνέργεια*, a la relación de cada uno en singular respecto a la relación de *δύναμις* y *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* a la que refiere el mismo *ἐπὶ πλέον* (1046a 1-3). El *Übergang* no es un pasaje cinético sino que tiene que ver con un salto que altere la asignación de la procedencia o “desde” o ἀρχή del ser mismo o la esencia del ser

<sup>778</sup> “...der innere Zusammenhang der drei Faltungen unter sich wird undurchsichtiger...”, Heidegger, GA, Band 33, p. 12.

<sup>779</sup> GA, Band 33, p. 14. Dice también Heidegger: “Das ὄν πολλαχώς λεγόμενον hat freilich auch noch eine engere Bedeutung. Dann sind nicht gemeint die genannten vier Weisen, sondern eine unter ihnen, die sich immer wieder einen gewissen Vorrang verschafft: *τό ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας* — Sein im Sinne der Kategorien. Dieses ὄν, d. h. das εἶναι in diesem Sinne ist nicht nur eines unter dem πολλαχώς der vier, sondern es ist in sich selbst ein πολλαχώς λεγόμενον, nämlich so vielfach als es Kategorien gibt”, GA, Band 33, p. 16.

<sup>780</sup> Pues el *τό ὄν*— *τό ἀπλώς λεγόμενον* es asumido —con Épsilon 2— como una determinación del *Seiende* que casi es dicho, casi *λεγόμενον*. Dice Heidegger: “τό ὄν— τό ἀπλώς λεγόμενον: das Seiende — und zwar das einfachhin an ihm selbst Angesprochene; das will sagen: das Seiende rein als es selbst, eben als Seiendes genommen: das ὄν ἢ ὄν— das Seiende, sofern es ein Seiendes ist.”, GA, Band 33, p. 14.

<sup>781</sup> “Wenn Aristoteles also von der Vielfachheit der Faltung des Seienden als Seienden spricht, dann meint er die Vielfalt der Faltung des Seins des Seienden. Das Sein faltet sich auseinander.”, GA, Band 33, p. 15.

<sup>782</sup> Dice Heidegger: “Δύναμις und ἐνέργεια ἐπὶ πλέον besagt also nicht einfach eine Erweiterung des Anwendungsbereiches, sondern eine wesentliche Umwandlung der Bedeutung und da-durch freilich eine grundsätzlich weiterreichende. Dieses ἐπὶ πλέον ist das, ο βουλόμεθα — was wir allererst herausstellen wollen. Und die Herausstellung der δύναμις und ἐνέργεια ἐπὶ πλέον ist gerade die entscheidende Grunderkenntnis des ganzen Aristotelischen Philosophierens; δύναμις und ἐνέργεια, singular genommen, erhalten erstmals durch die philosophische Untersuchung eine wesentlich andere, höhere Bedeutung.”, GA, Band 33, p. 51.

<sup>783</sup> Siguiendo Theta-IX, 3, 1047 a 52 que relaciona con el *κατὰ τὸ ἔργον* de 1045b31.



hacia aquello que a él pertenece<sup>784</sup>, en evidente co-sonancia a la asignación de la *οὐσία* respecto a las “categorías” como *Hin- und Rückbeziehung* (“analogía attributionis”). En uno y otro caso es la “vuelta” aquello que habría de re-asignarse, re-referencializarse no lógico-atributivamente o substantivamente (lo cual equivale a cinéticamente en sentido trivial), es decir, pensar el “hacia” de la “ida” (que tendría su propio “desde”) como el “desde” de la “vuelta” en el quiebre de una y otra vía.

En este sentido el movimiento como tal no interesa aquí a la investigación de Heidegger (desde luego no *κατὰ κίνησιν* y sólo con matices por *κατὰ κινήσεως*<sup>785</sup>). La actividad de *δύναμις* y *ἐνέργεια ἐπὶ πλέον* es pretendido como algo diverso a la corriente perspectiva del movimiento, esto es, como un *οὐ κατὰ κίνησιν*<sup>786</sup>. La pregunta se encamina más bien así a qué puede pasar con *Bewegung* en la perspectiva *ἐπὶ πλέον*, si esta actividad resulta un puente-pasaje-tránsito (*Übergang*) y en qué sentidos.

<sup>784</sup> Dice por ejemplo Heidegger: “Das Verhältnis von *δύναμις* und *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* zu *ἡ δύναμις* und *ἡ ἐνέργεια*, die *ἐπὶ πλέον* sind, dieser Übergang ist nicht einfach das Auswechseln des einen gegen das andere, sondern er ist ursprünglich Eines: ein Entwurf mit Fußpunkt in der *δύναμις* und *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν*. (Dieser Übergang ist also weder eine bloße Erweiterung noch eine abstrakte Verallgemeinerung, sondern die von der *κίνησις* ausgehende Verwandlung der Frage zur Frage nach etwas, was aus sich zu begründen ist, d. h. aus dem Wesen des Seins als zu diesem gehörig.”, GA, Band 33, p. 56.

<sup>785</sup> El movimiento en cuanto *Im-Werke-Sein* sentido general que toma *ἐνέργεια*. Dice Heidegger: “...wie Bewegung erscheint, ist sie so etwas wie ein “Am-Werke-sein”; der nachstallgemeine *κίνησις*-Charakter ist *ἐνέργεια*. Inwiefern? Wo etwas in Bewegung ist, sagen wir ja: es ist da etwas im Gang, es ist etwas los, etwas am Werk; da ist eine Tätigkeit. Die wesentliche Bedeutung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* dagegen ergibt sich nicht *κατὰ κίνησιν*, oder vorsichtiger: nicht *κατὰ κίνησιν* — nicht nur im Hinblick auf Bewegung. Wie sollen wir das verstehen? (...) Denn *κατὰ κίνησιν* fragen und die *δύναμις* als *κατὰ κίνησιν* nehmen ist grundsätzlich verschieden vom Fragen *κατὰ κινήσεως* (Genitiv), d. h. vom Fragen, ob mit der Bewegung als solcher *δύναμις* etwas zu tun hat; nicht nur so-fern eine beliebige *δύναμις* ein Bewegtes bewegt und Bewegung hervorruft; sondern ob die Bewegung als solche durch *δύναμις* bestimmt ist (...) Wir blicken dabei aber nicht auf die Bewegung als Bewegung, nicht auf das *κινούμενον* η *κινούμενον*, wir fragen nicht, was das Bewegte als solches sei; wir nehmen das *κινούμενον* nicht *ἦ ον* und die *κίνησις* nicht *ἦ εἶναι*. Wir handeln nicht *καθ' κινήσεως*, nicht so von der Bewegung, daß sie als solche Thema ist. Fragen wir so, dann fragen wir nach einem *εἶναι*, nach einem Sein, und dabei auch nach *δύναμις* und *ἐνέργεια*, aber in einem ganz anderen Sinn (*ἐπὶ πλέον*.”, GA, Band 33, p. 51-52, 53-54.

<sup>786</sup> En el sentido de la pregunta que interrogaría por el movimiento que tendría algo que ver con *δύναμις*, el movimiento en sentido no-habitual de movimiento, la pregunta sería por *κατὰ κινήσεως* (en genitivo y no acusativo); *Ibid.*, p. 53.

Ahora bien, si Heidegger se resiste a asumir la *Scheidung* entre *δύναμις* y *ἐνέργεια*, asume que *δύναμις* (*Kraft*, fuerza-potencia<sup>787</sup>) será el hilo conductor de la investigación de Aristóteles a pesar de que la marcha (*Gang*) del *Übergang* se va produciendo con el estar-en-obra de *ἐνέργεια*. Ello se debe a que *δύναμις* nombra un *ἀρχή* pensado como principio-salida (*Ausgang*) de cambio (*Umschlag*) en otro o en el mismo en cuanto es otro<sup>788</sup>. El *ἄλλω ἢ ἢ ἄλλο* —que se repite tres veces en líneas 1046a11, 12 y 13<sup>789</sup>— característico de la potencia de *δύναμις* se mueve en la coordenadas de la interpretación de *ἔτερον* y *ταυτόν* que notábamos en el curso *Platon: Sophistes*<sup>790</sup>. Si bien mantiene Heidegger que el

<sup>787</sup> Mantendremos “potencia” como traducción de *δύναμις* a pesar del hecho de que Heidegger reserve el término alemán, *Potenz*, latín, *potentia*, para la “potencia” geométrica griega que se menta en 1046a 6. GA, Band 33, p. 60 y ss. Lo interesante de esta *δύναμις* para Heidegger es que es *χωριστά κινήσεως* o *ἀνευ κινήσεως*, completamente fuera del movimiento y la quietud (*bewegunglos* y *ruhelos*) lo cual valdría también para las potencias que se dicen por “homonimia” (1046a 8). Unas y otras (con Alfa 12, 1019b 23-30) tienen que ver con lo “imposible”, *Ἄδύνατον*, en el sentido de que “Unkräftigsein bedeutet: nicht ertragen, versagen und daher verbieten. Das Versagen ist das Verbiehen einer Aussage — bzw. das Verlangen des Gegenteils derselben.”, GA, Band 33, p. 64 (y ss.). Por otro lado, Heidegger señala a que Leibniz fue el primero que introdujo el concepto de fuerza-potencia (*Kraft*) en la física-matemática “moderna” en discusión con la delimitación del ser de las “cosas naturales”, *Naturdinge* (res extensa), de Descartes y el cartesianismo como *extensio* (Ausdehnung) resignificando el ser de esa substancia como *Wirken* (actio, agere) en la más estrecha relación (engsten Bezug) con la diferenciación aristotélica entre *δύναμις* y *ἐνέργεια*. GA, Band 33, p. 94 y ss. Siguiendo los escritos matemáticos de Leibniz Heidegger señala a que el carácter del ser de la substancia de Leibniz (*Wirken*) supondría una resistencia, un Streben, Gegenstreben que Wiederstehen al encuentro de la a menudo experiencia inmediata de la materialidad (meramente visual, “física”) a través de la reflexión. GA, Band 33, p. 97.

<sup>788</sup> En 1046a11-12 leemos: ἢ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλω ἢ ἢ ἄλλο. Heidegger traduce libremente así 1046a 4-11: “Daß nun “die Kraft” und das “eine Kraft haben” (vermögen, imstand sein zu) in vielfacher Weise gesagt (verstanden) wird, wurde von uns in anderen Erörterungen dargestellt. Von diesen (vielfachen Wei-sen) sollen (jetzt) weggelassen sein alle die, die nach der Namensgleichheit so genannt werden. Einige (Bedeutungen von δύναμις) werden nämlich nach einer gewissen Gleichheit so gesagt wie in der Geometrie; auch sprechen wir (im Sinne ei-ner gewissen Namensgleichheit) von Kraftig- und Unkräftig-sein, insofern etwas in gewisser Weise ist oder nicht ist. Alle die Bedeutungen von >Kraft< jedoch, die im Rückbezug auf ein imd dasselbe Aussehen so verstanden werden, haben alle den Charakter von so etwas wie beherrschend ausgreifenden Aus-gängen, und sie werden (daher) so angesprochen im Rückbezug auf eine erste Weise des (Ausgang- bzw.) Kraftseins, und die besagt: Ausgangsein für einen Umschlag (beherrschender Ausgriff auf Umschlagen) in einem anderen oder sofern es ein anderes ist.«”. GA, Band 33, p. 57. Dice en p. 68: “Ausgang sein für einen Umschlag, welcher Ausgang als solcher in einem anderen Seienden ist als das Umschlagende selbst, oder falls das ausgangliche Seiende und das Umschlagende dasselbe sind, sind sie das je in einer anderen Hinsicht.”. *Ausgang* tiene tanto el sentido de punto de partida, inicio de algo, como de fin, esto es, de salida a o hacia... algo diferente. Por su parte *Umschlag* significa un cambio brusco (*Veränderung*) o transbordo (bajarse de un medio de transporte y subirse a otro manteniendo la orientación y sentido), pero también tiene el sentido de cataplasma o compresa sanadora que tapa lo a sanar mientras todavía está. Por otro lado dice Heidegger que: potencia es *ἀρχή*, *Ausgang* para un *Umschlag*, entendido como movimiento (*Bewegung*, *κίνησις*). Pero que este *Ausgang* para el *Umschlag* es algo otro diferente al *Umschlag* que por ejemplo se da en un ente que no es lo mismo a aquello que cambia (con *umschlägt*).

<sup>789</sup> La definición principal de la *δύναμις* habla de ella como *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλω ἢ ἢ ἄλλο*. En las líneas 1046a 5-11 Aristóteles menta que la propia *δύναμις* y su *δύνασθαι* se dicen de plurales modos que hacia un mismo *εἶδος* (πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος) o hacia un primero (πρὸς πρώτην μίαν) remiten. Cada uno de los sentidos de *δύναμις* concuerdan (*übereinkommen*) en que son alguna suerte de *ἀρχή* (*αρχαί τινες* con 1046a9), diversos “de dónde” algo emerge que convergen de vuelta – refiere Heidegger de nuevo como “vía analógica” a la remisión del “hacia” - hacia el primer significado de *δύναμις*. En las líneas 12-18 Aristóteles expone esos diversos modos de decirse potencia en relación con un *παθεῖν*.

<sup>790</sup> Así se definiría *δύναμις*: potencia de cambio en otro o en uno como en otro.

“en otro” pertenece al *ἀρχή*<sup>791</sup>, notando así la decidida inclusión en la problemática de una ya evidente (por el Curso sobre *El Sofista*) componente no sólo *locativa*, sino causal: el otro se entiende como el lugar donde el cambio (*Umschlag*<sup>792</sup>) es promovido-causado (*hervorgerufen*) de manera que ese lugar, que es el ente-límite mismo, sea lo promoviente-causante (*hervorrufende*)<sup>793</sup>.

Heidegger enlaza en estas conjeturas en torno a la *δύναμις* —en el que además de *ἀρχή/κίνησις/ἄλλο/ἕτερον/ταυτόν*, se incluiría *αἰτία*— con el “poder” (*δύνασθαι* de la potencia: 1064a 5) en cuanto “capacidad de afectación” (*παθεῖν* (infinitivo aoristo de *πάσχω*) en 1046a 11<sup>794</sup>) o “padecer” (*πάσχειν* (infinitivo presente de *πάσχω*) en 1064a 20) de lo *παθητικῆς* cabe *δύναμις* según lo cual a lo potente pertenece tener ese poder o potencia o capacidad de afectación de otro (de recibir (como “paciente”) lo otro en él) o de llevar a cabo (como “agente”) un hacer (*ποιεῖν*) en otro (*δυνατὸν γὰρ ἔστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ’ αὐτοῦ*: 1046a 11-12). Lejos de cualquier asignación “moral” el padecer que significa *παθεῖν* remite a un *Zulassen*, dejar-permitir-consentir-tolerar o soportar-aguantar (*Ertragen*) en el sentido en que el poeta hölderliniano —en el Curso en torno a “Germania” y el “Rin”— aguanta, precisamente con el *πάθος* poético del *duelo sagrado* esencial al poeta, la ausencia de los dioses a la que está destinado. Heidegger nunca afirmaría la *huida de los dioses* diagnóstica de la época “moderna” a los textos de Aristóteles y, no obstante, sí interpreta que en el juego del hacer-padecer de la potencia ésta se desgarrar en un sentido de ruptura (*Brüchigkeit*) o resquebrajamiento (*Zerbrechlichkeit*) que sitúa el doble carácter de *ποιεῖν καὶ πάσχειν*<sup>795</sup> como insuperable. A pesar de que es decisiva (*maßgebend*) la relación (*Bezug*) de *δύναμις τοῦ ποιεῖν*

<sup>791</sup> GA, Band 33, p. 93.

<sup>792</sup> En el sentido no de la alteración (*Veränderung*) ni de cambio (repentino o no) de tiempo (*Umschwung*), sino en el significado primariamente griego de transformar-resituarse (*umsetzen*, cambiar de lugar), como se cambian las velas de un barco o se cambian de lugar mercancías. Lo que considera Heidegger un sentido activo. En este sentido, en el típico ejemplo aristotélico de la construcción de la casa, GA, Band 33, p. 86.

<sup>793</sup> GA, Band 33, p. 68. Puede acontecer pues que lo mismo sea en una perspectiva lo cambiante (*umchlagende*, lo que cambia activamente) y en otra el cambio causante-promoviente.

<sup>794</sup> Heidegger traduce *παθεῖν* como *Ertragsamkeit*, *Aushaltsamkeit* y, en definitiva, *Brüchigkeit*; en cuanto componente de la *δύναμις* un principio o *ἀρχή* de cambio (*Von-wo-aus für ein Umschlag*). GA, Band 33, p. 93.

<sup>795</sup> El resquebrajamiento de la potencia tiene el sentido de contraposición litigiosa (*Wider-ständigkeit*) propia a su vez de aquella diversidad *ἐν ἀλλῷ* del *ἀρχή μεταβολή* de *δύναμις* y, especialmente. Por otro lado Heidegger asume que la *δύναμις* en cuanto el *ἀρχή μεταβολής* tendría una conexión esencial con *ποιεῖν* (dicho además pronto por el libro Theta), el ser inicio-salida para un transformador pro-ducir, traer-aquí de algo (*ein umsetzendes Her-stellen*, *Hervor-bringen*, *Bei-bringen von etwas*), que significaría también ser inicio-salida para la producibilidad (*für die Her-gestelltheit*, *Bei-gebrachtheit*).

respecto a la de *δύναμις τοῦ παθεῖν*, es ésta la que sirve de hilo conductor a Aristóteles<sup>796</sup>. La contraposición litigiosa (*Widerstand*) entre una y otra componentes de la potencia que marca su peculiar relación dice una resistencia (*Widerstehende*) propia del *παθεῖν*. Resistencia a un hacer (en el sentido de relación causa-efecto) antropomórfico, a una *δύναμις* (que sin *παθεῖν*, solo hacer-producir se vendería) a la experiencia inmediata del hombre, al modo como él accede directamente a la Naturaleza a través de un “sentimiento-sentido natural”. Pues Heidegger lee el *padecer* como la primera y última figura en que experimentamos una potencia. Simplemente a través suyo podemos experimentar la potencia pues el padecer a-coge y recibe, aguanta la propia potencia. Pero su resistencia es esencial también para asumir la componente causal de la potencia en su *Übergang* a la acción como un salto. Pues admitiendo con Heidegger, en el intento de pensar la *ἀρχή* y *αἰτία* de la potencia como un “de dónde” no genético-durativo ni cinético-transmisivo sino como un *inicio que es una salida* (*Ausgang*)<sup>797</sup>, es decir, un “de dónde” para un cambio y éste del estilo que ese inicio-salida es otro que lo cambiante, un “de dónde” causal por el modo de referencia-asignación de la vuelta desde el “hacia dónde” de la llegada (en la “ida”); la *δύναμις*, que no es más que la *contraposición litigiosa* del “padecer” y “hacer” (para nada subjetivista) —donde el “padecer” resiste al “hacer”— afirma un “poder” —können, el sentido más básico de la potencia— como “capacidad de carga” (*Tragfähigkeit*) de un puente que como medio (*Mittun*) estaría dotado para portar únicamente la más grave carga; un “poder” en el sentido de “poder aguantar” (*Ertragen*), “poder soportar” (*Durchhalten*) que siendo “hacia” no sería cruzado. Resistir.

En el típico ejemplo aristotélico de la construcción de la casa el *arte de la construcción* es una *δύναμις*, pero no una *δύναμις* que yaciera en lo construido (*im Gebauten*, en el sentido perfectivo de la cosa-ya-terminada-de-construir), sino *en otro*<sup>798</sup>. Sentido todavía por el cual vamos a interpretar —especialmente **con el Libro VI de Theta**— la relación del padecer y hacer cabe *δύναμις* como un *plexo relacional de alteridades en el juego del afectar/ser-afectado*.

<sup>796</sup> GA, Band 33, pp. 89-90. El carácter litigioso de la potencia, que ella sea la relación (*Bezug*) entre *ποιεῖν* y *παθεῖν* no dice a su vez que una potencia descansa en dos potencias diferentes, sino que cuando el ser-potencia está en un ente, el ente está escindido en dos (*gesplaten*), cuestión que tiene que ver con que en efecto el *ποιεῖν* sobredetermine al *παθεῖν* en la *δύναμις*, esto es, que *lo producido* sea diverso de *lo producente* perteneciendo no obstante uno y otro a una unidad. GA, Band 33, pp. 105-107. Unidad que Heidegger considera “óptica” y no “ontológica”. Dice Heidegger que: “Die Einheit des Kraftseins muß vielmehr dahin verstanden werden, daß sie als Einheit des rück- und einbezüglichen Bezogenseins gerade fordert die ontische Verschiedenheit bzw. Unterschiedenheit des Seienden, das da je im Charakter des Kraftseins steht, d. h. Subjekt-der Kraft ist. Also eine Kraft besteht nicht aus zwei Kräften, sondern wenn das Kraftsein in einem Seienden ist, ist das Seiende in zwei Kräfte gespalten.” GA, Band 33, p. 107.

<sup>797</sup> De nuevo, desde la problemática lógico-categorial que mueve aquí a Heidegger, un “de dónde” para un cambio y éste del estilo que ese inicio-salida es otro que lo cambiante [indicación: la causa no es el “de dónde” sino el modo de referencia-asignación de la vuelta desde el “hacia dónde” (lugar como otro lugar-espacio)].

<sup>798</sup> En un otro, como ya quedó señalado, que Heidegger, en la problemática locativo-causal de lo otro y lo mismo, expresa con términos eminentemente activos en alemán, Partizip I y no Partizip II (como sería *Gebaut*).

## II. La *Ley del alma eterna: λόγος y Kundschaft*

Heidegger subraya cómo el libro segundo de Theta continúa mentando la posibilidad inherente a *δύναμις* de ser impotencia o impotente (*ἀδυναμία* y *ἀδύνατον*: 1046a 29). Lo impotente (o la impotencia) es privación contraria (*ἐναντία στέρησις*) a la potencia<sup>799</sup>; si bien la privación, caracterizada siempre con un *Nichthaben* por Heidegger, es un *λέγεται πολλαχῶς* que se dice, en primer lugar, cuando una cosa no tiene algo que “de suyo” o “por naturaleza” (*πεφυκὸς*) le pertenece<sup>800</sup>. Notemos que este primer sentido de privación afirmarí­a que la privación de la impotencia precisamente por se privación dice que la potencia “de suyo” o “por naturaleza” no sería algo privativo. En el ejemplo de Heidegger, si a un hombre le pertenece (“de suyo”) la potencia de ver, el poder ver, si acaso alguna vez (*zu der Zeit*) se le subtrae la visión (por una enfermedad), esa privación dice que podría tenerlo (en el alemán de Heidegger “haben könnte”, *Konjuntiv II* con carácter marcadamente irreal, al igual que el griego *τὸ πεφυκὸς ἂν μὴ ἔχη* (subjuntivo con partícula *ἂν*): 1046a 32-33), es decir, que (de algún modo) a aquello a lo que la visión es substraída-privada está (todavía) relacionado con lo substraído a través de esta privación-substracción<sup>801</sup>, es decir, la privación no dejaría atrás absolutamente la potencia de ver<sup>802</sup>. Y notemos a la vez lo delicado en esta interpretación del término *πεφυκὸς* (participio perfecto de *φύω*, brotar, salir a la luz, emerger, ser... verbo con carácter intransitivo) que Heidegger o simplemente solapa con el carácter irreal del “poder” de la potencia en el ejemplo o traduce asépticamente por “apropiado por Naturaleza” (*von Natur geeignet ist*)<sup>803</sup>.

Sentido de privación que, interpretamos, puede justificar el olvido de la diferenciación de *δύναμις ἀτελής*. Olvido que iría muy de la mano del carácter cuantitativo/cualitativo del “ἐπὶ πλέον” que marca las lecturas de Heidegger y que podríamos conectar con la equivalencia de la “completud” de *ὄλον* y

<sup>799</sup> Heidegger asume la privación, *στέρησις* como un ser-substraído (*Entzogensein*) o estar-en-retirada (*in Entzug stehen*) que podría darse de diversos modos en la relación (*Bezug*) a la que pertenece. Dice: “Dieses Nicht- und Un- ist jedoch keine bloÙe Verneinung, sondern meint das Entzogensein, das >in einem Entzug stehen< — στέρησις. Dieses aber wird in verschiedener Weise verstanden, entsprechend den möglichen Abwandlungen der Bezüge, die zu einem Entzugsverhältnis gehören.”, GA, Band 33, p. 109.

<sup>800</sup> Detalla Heidegger este primer sentido de privación así: “wenn etwas ein anderes nicht hat, obzwar es dasselbe, das Entzogene, seinem Wesen nach haben sollte; z. B. der Mensch, dem die Kraft zum Sehen, das Gesicht wesentlich eignet, kann in der Un-kraft zum Sehen sein.”, pone como ejemplo la potencia de ver para el hombre. GA, Band 33, p. 109. De nuevo en p. 111.

<sup>801</sup> Dice Heidegger que: “Dasjenige, dem etwas entzogen ist, wird in und durch diesen Entzug gerade auf das Entzogene bezogen. Und dieser entzughafte Bezug ergibt, trotz des negativen Charakters der Entzogenheit, für das, was im Entzug steht, je eine eigene positive Charakteristik gemäß der Weise des Entzugs (die bezüglich ein und desselben selbst noch verschieden ist)”, GA, Band 33, p. 111.

<sup>802</sup> *Ibid.*

<sup>803</sup> Y esta segunda opción sólo a propósito de 1047a 7-10, GA, Band 33, p. 203.

*τέλειον* que estudiamos en *El Sofista*. Ahora bien, el ejemplo de Heidegger menta la *potencia de ver* pero el ver es a la vez una de aquellas acciones —con el pensar, vivir, ser feliz, curar...— que dicen el modo de ser de la acción, *ἐνέργεια* y ya no *δύναμις*, pues es *lo mismo y a la vez* ver que haber visto. Lo cual indicaría la peculiar afectación de la privación en la acción cuando ésta además tiende a *ἐντελέχεια* y a una *ἀ-λήθεια* caracterizada ya de por sí por la privación o sustracción<sup>804</sup>.

Otro sentido de privación es aquel según el cual por violencia (*βία*) se priva a la cosa de aquello que la pertenece “de suyo” o “por naturaleza” (con la misma forma: *πεφυκότα*, 1046a 34). Ahora bien, continuaría Aristóteles con una contraposición (*αἰ μὲν/αἰ δ’*) dando lugar (con *ergeben sich*) a una división (*Einteilung*) de las potencias con un correlato —considera Heidegger— en el ser (en el ámbito del ser, *Seinsbereich*<sup>805</sup>) con el que se nos mostraría el peculiar carácter de la privación cuando del modo más elevado del ser, del alma (*ψυχή*), se dice. Siguiendo la argumentación aristotélica: por un lado, subtienden (*ἐνυπάρχουσιν*<sup>806</sup>) a las cosas inanimadas (*ἀψύχοις*) tales *ἀρχαὶ* (en referencia a las potencias y la privación) de tal manera que también habrían de darse en las cosas animadas (*ἐμψύχοις*) y en el alma (*ἐν ψυχῇ*: 1046b 1) y en el alma en cuanto tiene *λόγος* pues en efecto —aunque Aristóteles no menta aquí nada, sí pensaría el lector Heidegger (leyendo *E. N. Z-2*, 1139a 4)<sup>807</sup>— **el alma podría pensarse *ἄλογοι*, sin *λόγος***, privada de él, de lo que resulta evidente (*δῆλον ὅτι*) que las potencias también podrían ser *δυνάμεις αλογοὶ* y *δυνάμεις μετὰ λόγου* (*redelose und redegeführte Kräfte*<sup>808</sup>).

Una división en el ámbito de la potencia se sigue de otra en el régimen del alma. A cada lado, en cada división, una relación-de-sustracción mentada por la privación junta-separa un lado y otro. Ninguna dicotomía ni arbitrariedad en el corte, sino cuestionamiento por la pertenencia del mortal al *λόγος* (que dice *ζῶον λόγον εχον*)<sup>809</sup> pues precisamente la intersección de uno y otro de los lados pasa por el *λόγος* (*Rede*)<sup>810</sup> si todavía *λέγειν* en Aristóteles anuncia, como mantiene Heidegger, un cosechar y recoger (*lesen*), recolectar (*sammeln*) de unos (en la configuración) que tienden (*legen*) hacia otros y

<sup>804</sup> Privación diversa a la de Platón que en definitiva distanciaría la verdad de Platón con la de Aristóteles. Lo iremos notando en este apartado.

<sup>805</sup> GA, Band 33, p. 117.

<sup>806</sup> Dice Heidegger: “ἐνυπάρχουσιν, dieser Ausdruck meint nicht einfach das Vorkommen und bisweilige Auftauchen von dieser oder jener Kraft in diesem oder jenem Gebiet, sondern in dieser knappen griechischen Prägung liegt die Bedeutung: die Kräfte gehören mit zum Seinscharakter des betreffenden Seinsbereiches und machen dessen Sein mit aus; dementsprechend kann die Einteilung der Kräfte am Leitfaden der Einteilung der Seinsbereiche vollzogen werden”, GA, Band 33, p. 117.

<sup>807</sup> *Ibid.* 118. Heidegger ve en esta “ausencia” en la argumentación aristotélica una muestra de que Aristóteles no expone “dicotomía” alguna en las divisiones entre almas o animados/inanimados con / sin *λόγος*.

<sup>808</sup> Heidegger ve aquí la misma *Einteilung* de 1046b22 de *δυνατά*: *τά ανευ λόγου δυνατά / τά κατά λόγον δυνατά*. *Ibid.* 118.

<sup>809</sup> GA, Band 33, p. 122-129.

<sup>810</sup> Como Heidegger ya traduce en el Curso sobre *El Sofista*.

así cabe ser atendido λέγειν como la relación misma (*Verhältnis selbst*), el lugar en donde estando (se) consiste, a donde se pertenece en reunión (*stehenden zusammenhält*)<sup>811</sup>.

La unidad de esta unión o junción (*Zusammen*) gobierna y rige la relación de lo que así se comporta o es (*sich Verhaltenen*: los relacionados en la relación), de manera que λόγος dice la Ley, aquello que la propia relación-estancia es. En este sentido λόγος es ensambladura regente (*regelnde Gefüge*), la reunión-recolección (*Sammlung*) que si llamamos “lenguaje” (*Sprache*)<sup>812</sup> no deja ya reconocer ámbito “lingüístico” contrapuesto a otro “físico” u otro “mental” (asignaciones completamente ajenas a Grecia). Pero que el alma sea sin λόγος —en el límite extático de la privación, cuando ella indica la co-pertenencia de una mismidad— señala su máxima fidelidad a la palabra, a la Ley, la mismidad del alma eterna con el carácter regente de la Ley.

El λόγος, como *Rede*, discurso, es pensado por Heidegger atravesado por un amplio carácter de efabilidad o transmisibilidad (*Kundschaft*, aquello que tiene el carácter de *Kundmachen*: hacer-público, anunciar)<sup>813</sup> que permite pensar que lo sin-λογος no significa sin “lenguaje”, sino sin discurso atento, descuidado y, por tal falta, no atendible por otros, no frecuentado por otros, sin influencias a otros o de otros, *ohne Kundschaft*, discurso que no anuncia cosa alguna, sin efabilidad. Hablando del mortal que es el hombre, pertenece a la legislación del λόγος si él tiene la palabra, no haciéndola suya, propiedad, sino en cuanto pertenece a ella, cuida los caminos de lo ente a través de la apertura del carácter de *Kundschaft* del λόγος. El brillo de la textura de la *Kundschaft* en los entornos del “lenguaje”, respondiendo a la mirada de los dioses, permite a Heidegger atisbar la vía —que notábamos como ocluida con la asimilación practicada entre Aristóteles y Platón— de pensar la

<sup>811</sup> Dice Heidegger: “Λέγειν: lesen, zusammenlesen, sammeln, das eine zum anderen legen und so das eine zum anderen in ein Verhältnis setzen; und damit dieses Verhältnis selbst setzen. Λόγος: die Beziehung, das Verhältnis. Das Verhältnis ist das, was die darin stehenden zusammenhält. Die Einheit dieses Zusammen beherrscht und regelt die Beziehung der sich Verhaltenden. Λόγος ist daher Regel, Gesetz, und zwar nicht als über dem Geregelten irgendwo schwebend, sondern als das, was das Verhältnis selbst ist: die innere Fügung und Fuge des in Beziehung stehenden Seien-den. Λόγος ist das regelnde Gefüge, die Sammlung des unter sich Bezogenen.”, GA, Band 33, p. 121.

<sup>812</sup> Si bien —pues los griegos no tenían palabra alguna para “lenguaje”— y ante la *Destruktion* de “lo lingüístico” en el sentido de la pronunciación-comunicación (*Verlautbarung*) “moderna”, en el *Etwas-sagens von etwas/über etwas*, que ya hemos estudiado. Ahora bien, Heidegger se atiende aquí a lo que podríamos llamar “contextos pragmáticos”, a que el decir “algo de algo” no se dice en abstracto si no “a alguien” (“zu jemandem”, “für jemanden”), en un contexto. *Ibid.*

<sup>813</sup> Amplio por cuanto también alcanzan su envergadura *das Bitten, die Bittrede, das Gebet, das Fragen, das Wünschen, das Befehlen...* GA, Band 33, p. 122. Dice Heidegger: “...das Fragen ist ein Kundmachen im Sinne des Er-kundens; das Gebet ist ein Kundmachen im Sinne des Bekundens und Bezeugens, ebenso der Wunsch, oder die Weigerung, in dem Sinne, daß wir etwas absagen, versagen u.s.f.; auch die öffentliche Rede ist ein Ankündigen, Verkünden und Künden. Λόγος ist also Rede in dem ganzen weiten Sinne des mannigfaltigen Kund-machen-und Kundgebens, der >Kundschaft<.”. *Ibid.*

diversidad de *λόγοι*, diversos decires “poéticos” en Grecia<sup>814</sup>, y en general por el carácter *poemático* de la poesía (*Dichtung*). Pero la *ψυχή* no tiene *λόγος* no por descuidada en su decir o inefable, todo lo contrario porque ella misma no muere, es ingenerada e incorruptible y es aquello, dice Aristóteles, que de divino en el hombre habita sólo en ocasiones alcanzado como tal por el contemplar intelectual del *νοεῖν* y el *θεωρεῖν*<sup>815</sup>.

La siguiente afirmación del Libro *Theta*, que las *τέχναι* y las ciencias productivas (*ποιητικαὶ ἐπιστήμα*: 1046b 3) son potencias (principios del cambio en otro o en uno en cuanto es otro), da ocasión a Heidegger de pensar la *ποιητική ἐπιστήμη*, es decir, la misma *δύναμις* en la *ποίησις*, en la perspectiva de la obra (*Werk*) y la producción (*Herstellen*). Recordemos que el segundo libro de *Theta* continúa afirmando que las ciencias necesariamente (ὡστ’ ἀνάγκη) se ocupan, tratan o son de los contrarios (εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων: 1046b 10-11) pues, en su condición de ser según *λόγος*, el *λόγος* manifiesta (*δηλοῖ*) la cosa y su privación (*τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν*), ambos contrarios, mientras que los contrarios (perteneciendo al *λόγος*) no se dan en lo mismo (*τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ*: 1046b 16-17). En las interpretaciones de esta pieza reluce la comprensión heideggeriana que notábamos desde *El Sofista* en torno al *ἕτερον*; aquí se habla *τῶν ἐναντίων*, de los contrarios, como uno y otro de aquellas individuaciones (*einzig*) que no se dan en lo mismo<sup>816</sup>. Si bien Heidegger se guarda de utilizar nomenclatura “lógica” sí ha de presentar a uno y otro *τῶν ἐναντίων* como *Gegenteiligen*, opuestos-contrarios que penden de la noción de *Herstellung*, *ποίησις*.

Y se despeja también de otro modo el peculiar planteamiento teleológico-modal de Heidegger en el horizonte del *Übergang* de *δύναμις-ἐνέργεια* al amparo de la estructura del *λόγος* en la *ἐπιστήμη*, como

<sup>814</sup> Dice Heidegger: “Kundschaft. Der Mensch »hat das Wort«; es steht bei ihm selbst, wie er sein Sein sich kundgemacht hat und wohin er sich im Ganzen des Seienden gestellt sieht (vgl. Plato, Kratylos 399 c). Sein in Kraft der Sprache — ; Sprache dabei frei-lich nicht lediglich als Mittel des Aussagens und Mitteilens, was sie zwar auch ist, sondern Sprache als dasjenige, worin die Offenbarkeit und Kundschaft der Welt überhaupt aufbricht und ist. Sprache ist daher ursprünglich und eigentlich in der Dichtung, diese freilich nicht genommen als Beschäftigung von Schriftstellern, sondern in der Dichtung als Ausruf von Welt im Anruf des Gottes. Heute dagegen sieht man die Sprache primär von dem aus, was man Konversation und Ge-schwätz zu nennen hat; entsprechend dem ist auch die Zuge-hörige Philologie”, GA, Band 33, p. 128-129.

<sup>815</sup> Heidegger conecta a su vez el carácter de *Kundschaft* del *λόγος* con tres cuestiones. Heidegger juega con que el verbo *kunschaften* (“explorar”), siendo el *Kunschafter* simplemente un “enviado” a un lugar extraño. Podríamos pensar en los sentidos del *θεωρός* en Grecia como aquel que es enviado de una *πόλις* a otra en relación a la celebración de la fiesta. En condición de *extranjero* es uno que llega de fuera con alguna suerte de función cuyo contenido —el contenido de la misma *θεωρία* del *θεωρός*— tiene carácter divino o sagrado. Marzoa, Felipe, *De Grecia y la filosofía*, pp. 25-26. En estos sentidos Aristóteles recoge que la *θεωρία* supone una contemplación de lo divino, en cuanto viene de fuera. Ese llegar o asistir del *θεωρός* exige en definitiva su cualificación, no puede ser cualquiera, del mismo modo que ha de ser el discurso que manifieste el carácter de *kundschaft*. Un discurso sin *kundschaft* no se abre a lo otro (condición si quiera del salir “fuera” de la exploración). Discurso que por no abrirse a lo otro, por no ser efabable, explorante, se queda siempre solo. Si así fuera, nótese la inversión: la potencia *αλόγος* no se pensaría como “fuera” del lenguaje (cuestión sencillamente imposible) pues es el lenguaje el que se queda a solas por no aprehender (*nehmen*), percibir (*Vernehmen*) alteridad alguna, por no llegar a la experiencia cualificada y por tanto carecer de la capacidad-potencia-pericia de abrirse camino entre lo ente. El *θεωρεῖν* sería el modo de contemplar intelectivamente el alma sin *λόγος*.

<sup>816</sup> GA, Band 33, p. 136.



Sichverstehen-auf-etwas (“entendérselas con algo” o “tenérselas con algo”). Si *ἐπιστήμη ποιητική* es el “entendérselas con” (*Sichverstehen auf*<sup>817</sup>) de un producir de “algo” (*Herstellen von etwas*) no como producto finalizado para consumir sino en lo que denomina Heidegger su productibilidad (*Hergestelltheit*), un hacer-aparecer o sacar a la luz, producir una obra, *ἔργον* (lo que es producido o lo que ha de ser producido) o la obra ha de aparecer siempre en una determinada vista-perspectiva (*Anblick*) y así mostrar un cierto “aspecto” (*Aussehen*)<sup>818</sup>. El modo como la obra es vista (*wird aussehen*), su “aspecto”, ha de ser anticipado ya por el producir; el *εἶδος* tiene este lugar —si bien como ya hemos mentado Heidegger, en sentido platónico, es bastante promiscuo entre *Aussehen* (aspecto) y *εἶδος*— en la producción: es de antemano ya visto (*vorhinein schon gesehen*) de un modo determinado (no en general) en aquello que llega a fin (*an Ende kommt*), en la obra, si ello ha de ser finalizado (con *beenden*) y acabado o cumplido (con *vollenden*). En este sentido el *εἶδος* del *εργον* implica y anticipa un *τέλος*, entendido éste como *Be-endetheit*, terminación-finalización (substantivización rígida en *-eit*) en el sentido de la delimitación de un cercar o rodear un “espacio” (dicho como *umschlieBen*<sup>819</sup>). Pues este fin finalizante (*beendigende Ende*) de *τέλος* pertenece esencialmente al límite (*ist seinem Wesen nach Grenze*) de algo fijado en su límite de manera que esa delimitación (*Umgrenztheit*) rodee-abarque (algo) y excluya (algo), por así decir, deje algo “fuera” y “dentro” de su límite<sup>820</sup>. Límite delimitado que supone así una suerte de *discriminación* (*Ausschließlichkeit*), raíz de la contradicción (*Gegenteil*) *των ἐναντίων*<sup>821</sup> en el campo de *λόγος*.

Pues *λόγος* en cuanto dice, dice algo determinado, dice “algo”, una cosa y no otra, discrimina o deja al margen otros “algo” (que podrían decirse, posibles), sea aquello que se dice a su vez de una cosa “o” de la otra, de una “y” de la otra. Si acabamos de marcar en el ejemplo de Heidegger con

<sup>817</sup> Mientras que “...τέχνη kann die Bedeutung des einfachen Sichauskennens in den Dingen haben.”, GA, Band 33, p. 130.

<sup>818</sup> Dice Heidegger: “Was hergestellt wird, hergestellt werden soll, ist das *εργον*. Dieses ergibt sich nicht von ungefähr und beliebig aus irgend einer Hantierung und Beschäftigung; denn es ist je solches, was da-stehen, zur Verfügung stehen soll, was so und so aussehen muß, diesen bestimmten *Anblick* bietet. Ja dieses, wie das Werk aus-sehen wird, sein Aussehen, muß bei der Herstellung und für diese im voraus schon erblickt sein. Das Aussehen, *εἶδος*, ist im *vorhinein* schon gesehen, und zwar nicht nur so überhaupt und im allgemeinen, sondern gerade in dem, worauf es am Ende ankommt, wenn es voll-endet und beendet sein soll.”, GA, Band 33, 137-138.

<sup>819</sup> *Ibid.*

<sup>820</sup> Dice Heidegger: “Mit dem *εἶδος* des *εργον* ist im voraus schon seine *Beendetheit* vorweggenommen, die Enden, die es umschließen. Das *εἶδος* des *εργον* ist *τέλος*. Das *beendigende Ende* aber ist seinem Wesen nach *Grenze*, *πέρας*. Etwas herstellen, das ist in sich: etwas in seine Grenzen schlagen, so zwar, daß im voraus schon diese *Uingrenztheit* im Blick steht, mithin all das, was sie um-schließt und ausschließt. Jedes Werk ist seinem Wesen nach >exklusiv<(ein Tatbestand.”, *Ibid.*

<sup>821</sup> “Exclusión” o “dejar al margen” que Heidegger extiende al proceso de producción. Dice: “Ausgrenzend und ausschließend ist das Herstellen in erster Linie deshalb, weil dasjenige, woran gleichsam das ganze Geschehen des Herstellens festgemacht ist, das vorweggenommene Aussehen des *εργον* qua *εἶδος*, *τέλος*, *πέρας* ist”, GA, Band 33, p. 138. Por otro lado, la base de la “exclusión” sería que la conducción del *εἶδος* del proceso productivo determinaría la *ὄλη* como aquello ha producir, que ha de ser producido (*Ididem*): el *πέρας* del *τέλος* de la obra es límite del compuesto de materia y forma. Heidegger subraya especialmente que en la *Herstellen* siempre se parte de “algo” (determinado con exclusión de otros “algo”) y se llega a “algo” (determinado con exclusión de otros “algo”). GA, Band 33, p. 133 .

comillas el conjuntor (“y”) y el disyuntor (“o”, al cual interpretamos con carácter yuxtapositivo y no excluyente) es para remitir a que la discriminación no habría de asumirse como exclusión en el *λόγος* y los significados de *λέγειν* que ya veíamos por el lugar donde se dicen las entidades, en el cruce de las posiciones al que ya hemos remitido en anteriores epígrafes<sup>822</sup>. Heidegger hace un juego con la traducción de *λέγειν* como “lesen” (cosechar, recoger, leer, celebrar), atendiendo a que “auslesen” dice seleccionar<sup>823</sup>. En este sentido de *λέγειν*, en su significado de “recoger” *cosuena implícitamente* un “seleccionar”, digamos, de origen, de manera que opera implícitamente alguna noción de límite y discriminación-distinción (que dice “selección”), lo cual al menos y de manera reunida nos dice que consistentemente hay alguna suerte de criterio operativo al respecto en el seleccionar del recoger. Así la discriminación no dice exclusión. Pues otro asunto sería el carácter del criterio (de aquel “hay”), si excluye o no, si él refiere a qué cosas sí y qué cosas no pueden ser seleccionadas según qué condiciones, sentidos y regímenes o, más bien, si el criterio no se ejecuta sobre esta o aquella configuración de cosas, sino que es el *λέγειν* mismo lo legislante y configurante de la configuración que, entonces, es “por sí” (*καθ' αὐτό*), es Ley, es decir, responde a *afinidades selectivas* entre las propias entidades en la medida en que el sentido regente de *λέγειν* despliega una colección selectiva de mutuas-correspondencias (*ein auslesendes Sammeln des Zusammengehörigen*).

Lo interesante es que la articulación diferencial y no irreductible de los diversos sentidos de *λόγος* sólo puede darse por el último (Ley, regente, etc)<sup>824</sup>.

Admitiendo que Heidegger no confunde el *εἶδος*, aquello que tiene carácter de ser, con la cosa, lo *teleion* del *τέλος* —en el contexto de la *Ἐπιστήμη ποιητική* como *δύναμις μετά λόγου*— sí exigiría un

<sup>822</sup> Recordemos que si en el *λόγος* τι se dice “algo2 de algo1”, con el carácter excluyente que acabamos de marcar, el *εἶδος* entraría en juego en la caracterización o presentación de “algo1 como algo2” de acuerdo a la ambigüedad (diversas a “exclusión” alguna) que ya marcamos. Dice Heidegger: “Das *εἶδος* ist *λόγος* aber in eben dem Sinne, den wir bei *λόγος* zugleich mitverstehen, wenn *λόγος* Rede, Sprache, Spruch besagt. Das *εἶδος* ist nur, was es ist, sofern mit ihm und durch es etwas, das Herzustellende, in dem angesprochen ist, als was es nachher vorhanden sein soll. Auslesen ist Ansprechen als ..., *λέγειν*. Das Ansprechen als . . ., genauer: dieses >als< selbst hat den Charakter des >als das oder als das<. Das Als ist immer irgendwie nach einer Hinsicht auslesend”. GA, Band 33, p. 142; así como pp. 145-146.

<sup>823</sup> Dice: “Alles *λέγειν*, Lesen, ist Auslesen, Sichbeziehen auf eines und damit auf anderes, sei es auf das eine und das andere, sei es auf das eine oder das andere”. GA, Band 33, página 145.

<sup>824</sup> A Heidegger le interesa en este Curso asumir la primera —como venimos apuntando por sus contextos de interlocución hermenéutica—, no dejarla pasar sin más, y apunta a que la posibilidad de alteración de la “exclusión” vendría por pensar un disyuntor que no siendo excluyente tampoco fuese meramente yuxtapositivo, lo que podríamos pensar estructuralmente como “a la vez” (*ἄμα*) y que Heidegger en la esfera de *Sein und Zeit* piensa como *Miteinandersein*. La profesora Teresa Oñate, entre los investigadores que desenvuelven su pensamiento en castellano, ha desplegado, además en Aristóteles, la noción de “ἄμα” como el máximo indicador modal de la “sabiduría de los límites” de la “racionalidad espiritual noética” de raigambre “presocrática” y aristotélica. Especialmente desarrollada la cuestión en sus publicaciones *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* y *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*.

escoger-seleccionar que dejase atrás excluyentemente el proceso productivo<sup>825</sup>. Allí τέλος dice finalización (*Endlichkeit*), el “fin” dice el límite final o la terminación del proceso productivo, de nuevo, marca de la finitud y lo de-terminado de la potencia perteneciente, por ello, a un registro legal otro a aquel de *ἐνέργεια* cuyo diferencia se empieza a aclarar desde el inicio del Libro III de *Theta*.

### III. Discusión con la Escuela de “Megara”

Resulta clave en la lectura de Heidegger en torno a la diferencia henológico-modal de *δύναμις* y *ἐνέργεια* la discusión de Aristóteles con los “megáricos” ya en el libro tercero de *Theta*<sup>826</sup>. Allí puede Heidegger hablar de *ἐνέργεια* diferenciadamente de *δύναμις* y así, de algún modo, llevar a cabo el imposible salto (*unmöglichlicher Sprung*) o puente —en el discurrir del Libro *Theta*— desde *δύναμις* y *ἐνέργεια κατά κίνησιν* a *δύναμις* y *ἐνέργεια ἐπί πλέον*<sup>827</sup>. El salto imposible en la medida en que en efecto se pretenda llegar a *ἐνέργεια* (por sí sola) desde *δύναμις* podría cumplirse, en su mismo contexto griego, en la contraposición exegetica con otra interpretación de la misma pregunta griega

<sup>825</sup> Heidegger piensa este *μετά* como un “según” o “en la perspectiva de” pero en el sentido, documentado por nosotros en torno al *voεῖν* en *Platon: Sophistes* y en el pasaje entre estancias en el “mito de la caverna”, de un “cada-vez-más-hacia”, aquí, el *λόγος*, de modo que si pensamos que la *Kundschaft* como rasgo esencial del *λόγος*, de los *λόγοι*, dice efabilidad, pero también aperturidad (*Offenbarkeit*, capacidad de hacer presente, manifestar abiertamente) la cuestión sería, ¿en qué medida la producción, en cuanto poner-fuera (*Herstellen*, un modo del sacar a la luz, de hacer presente) puede decirse, o dicho de otro modo, cómo se relacionaría el hacerse presente en general de *λόγος*, en cualquier caso como *λόγος* dicho, con el producir en principio no dicho pero sí modo de sacar a la luz, hacer presente, etc? Una posible respuesta diría que la *Kundschaft* del decir podría dar lugar al producir (pro-duciría el producir) cuando ella misma se desplegara hacia una exploración (que se adentrase, *Erkundung*) para conducir la producción hacia su fin (*zu ihrem Ende zu führen*). Pero este desplegarse (*Sichentfalten*) es cabe-sí, esto es, decir-discutir punto por punto (*durchsprechen*) el interno despliegue del *λόγος* y *λόγος* mismo. *Λόγος* (con mayúscula) mostraría en este sentido los lugares de un *Sichsagenlassen*, de un dejarse decir por otros, *λόγοι*, y otros al *λόγος*.

<sup>826</sup> Una vez queda asentado el carácter negativo-excluyente que desde el *παθεῖν* de la *δύναμις*, recorre la noción de “límite” como terminación (*Endlichkeit*). Dice Heidegger: “...der entscheidende Gehalt des 2. Kapitels, daß darin die wesenhafte Nichtigkeit und das will sagen: die innere Endlichkeit jeder Kraft als solcher aufleuchtet. Gemeint ist damit nicht das Anstoßen gegen äußere Grenzen und Schranken und das Nichtweiterkommen, auch nicht das einfache schließliche Er-lahmen, sondern die innere, wesentliche Endlichkeit jeder *δύναμις* hegt in der von ihr selbst geforderten und zu ihrem Vollzug gehörigen Entscheidung nach der einen oder anderen Seite. Wo Kraft und Macht, da Endlichkeit”. Página 158. Considera Heidegger no obstante que los dos primeros apartados llevan inclinación (Zug) conjunta. Heidegger no considera que el apartado tercero suponga el pasaje-puente del discurso en general de *δύναμις κατά κίνησιν* a *δύναμις ἐπί πλέον* (y en correspondencia, asumida la silente mismidad de *ἐνέργεια* y *δύναμις* desde el inicio, de *ἐνέργεια κατά κίνησιν* a *ἐνέργεια ἐπί πλέον*), sino que, sin estar terminado el discurso sobre *δύναμις* (en los dos primeros apartados) se empieza súbitamente a hablar de *ἐνέργεια* (en el tercero); ello a pesar de que sea el apartado VI donde decididamente se hable de *ἐνέργεια*. El tercer y cuarto serán en ese sentido ambiguos. GA, Band 33, pp. 160-161.

<sup>827</sup> *Ibid.* p. 160.

por el ser precisamente en cuanto la respuesta exige pensar el verbo *ἐνεργεῖν a diferencia de δύνασθαι* (infinitivo medio pasivo de *δύναμαι*) que Aristóteles pone en juego con "los megáricos", y no *ἐνέργεια*, sustantivo como hasta ese punto. Todavía más, Heidegger lee la *Auseinandersetzung* con los "megáricos" como el modo en que el propio Aristóteles, a través de la resignificación de las aporías que se seguirían de sus "tesis" (*ἀπορία—διαπορεῖν—εὐπορία*), resignifica su cuestionamiento sobre la "modalidad".

Tal es la gravedad que da Heidegger a la irrupción de esta discusión en el tercer libro de *Theta*. Llega a decir en un temple de voz poco habitual en él que:

“... para mí es un convencimiento personal (*eine persönliche Überzeugung*): se puede dudar con buenas razones de si Platón y Aristóteles han comprendido y superado realmente las objeciones centrales de los megáricos. Al mismo tiempo también puede quedar abierto si los propios megáricos sabían lo que fundamentalmente (*im Grunde*) querían.<sup>828</sup>”

En este sentido Heidegger no se queda en la negación “megárica” de la *posibilidad de la realidad efectiva del movimiento* (*die Möglichkeit der Wirklichkeit der Bewegung*), negación cierta, atestiguada por Aristóteles, sino que profundiza con la vinculación en torno a cómo su *familiaridad* socrático-platónica está modulada esencialmente por las enseñanzas de los eléatas (Parménides y especialmente Zenón), en una posibilidad de alteración de *δύναμις* o una posibilidad otra, una que contemple a lo otro-a-lo-de-lo-presente, a lo ausente, como posible que, por ser irreductible a lo posible-presente, dé alguna medida del alcance de la *Bewegung*. La perspectiva asumida por Heidegger para los “megáricos” es que se cuestionan por la esencia y posibilidad del movimiento (*nach dem Wesen und der Möglichkeit der Bewegung*) y que, tomando la sentencia fundamental eleática sobre el ser — todavía en este Curso “das Seiende ist”— que afirma a su vez que el no-ser no es, piensan que si no el movimiento sí al menos *lo movido* (*das Bewegte*) pertenece al no-ser<sup>829</sup>. Excluidos así de la Presencia “megárica” lo-que-todavía-no-es y lo-que-ya-no-es, la Presencia queda cinscunscrita a lo presente más concreto, a lo *Vorhandene* y en efecto la posibilidad de *realidad efectiva del movimiento* quedaría negada. Ahora bien, dice Heidegger, lo presente de esa Presencia no es presentado por Aristóteles como una algo dado, cerrado o inerte, por un “qué” al estilo de una definición sino con un “cómo” pues el modo en que se dice son formas verbales del verbo *ἐνεργεῖν*<sup>830</sup>. Ello supone principalmente el ahondamiento en el cuestionamiento por la *Wirklichkeit des Vermögens* desde la asunción de la negación de la *Möglichkeit der Wirklichkeit der Bewegung* como trasunto de la exclusión

<sup>828</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 33, p. 165. Traducción nuestra.

<sup>829</sup> GA, Band 33, p. 165. Pues sería no-ser todo aquello de algún modo tocado y atravesado (angetastet und durchsetzt) por un “no”, por tanto lo que todavía-no-es-ser así como aquello que ya-no-es-más-ser. Así si precisamente el *Bewegung* se entiende en el pasaje entre uno y otro de estos lados de la Presencia, lo movido, lo que se mueve, das *Bewegte*, será no-ser (aquello que no es todavía lo que será y ya no es más lo que fue).

<sup>830</sup> *Ibid.* p. 173.

(determinista) de lo posible al no-ser (que *οὐκ ἔστιν* y necesariamente es no-ser) a la que la diosa insta precisamente al exhortar a (no-)experimentar el no-camino del fr. II y su irreductibilidad respecto al camino de *ἀλήθεια* (y por lo tanto de *δόξα*)<sup>831</sup>. No sólo Heidegger no puede asumir ningún “determinismo” modal-ontológico con la *negación del movimiento* “megárica”, sino que toma los comentarios de Aristóteles como la oportunidad de (incluso, podríamos decir, invirtiendo completamente el “determinismo”) poner la fuerza de la prueba o considerar que aquello que hay que pensar y discutir es la amplitud y profundidad de la Presencia que se seguiría de afirmar que aquello que no hay son precisamente posibilidades irrealizadas.

Vamos a llevar a cabo una contextualización hermenéutica del capítulo III del Libro Theta de *Metafísica* que nos permita seguir las interpretaciones de Heidegger.

Comienza afirmando Aristóteles un doble condicional correlacionado sobre aquello que los megáricos mantienen: que *solo se tiene potencia* (*μόνον δύνασθαι*<sup>832</sup>) *mientras* (*ὅταν*) *se actúa*, y que si (*ὅταν δὲ*) *no se actúa no se tiene potencia* (*μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι*: 1046b29-31). La doble contraposición condicional no pretende ser obvia o tautológicamente vacía pues de inmediato se introducen algunos ejemplos: quien no construye no tiene potencia para construir (*οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν*), sino que (*ἀλλὰ*) *la tiene el que construye mientras construye*.

Heidegger entiende que “los megáricos” no hablan de *δύναμις* y *ἐνέργεια*, es decir, de la *Möglichkeit der Wirklichkeit*, sino de una *δύναμις* que es tal si se realiza (*sich verwirklicht*)<sup>833</sup>, *en*

---

<sup>831</sup> Lejos queda, pues, la asunción heideggeriana de las doctrinas “megáricas” como un “determinismo” modal-ontológico. La posición de Heidegger en la discusión de los “megáricos” con Aristóteles, en cuanto permite pensar el salto imposible entre *δύναμις* y *ἐνέργεια* si asumiría la negación del movimiento y, así, que la cuestión del determinismo habría de discutirse desde lo otro a lo cinético (no sólo *κατὰ κίνησιν* sino del *Bewegung*), digamos, profundizando en lo estático, en la pluralidad estática de la Presencia. Teresa Oñate desarrolla esta perspectiva y discusión desde su lectura propia de Aristóteles en: «El Aristóteles de J. Hintikka: al borde del determinismo modal», *Aporía* N° 15-16 vol. IV (1982), Madrid: págs. 117-126 así como en *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*.

<sup>832</sup> Valentín García Yebra traduce la línea como “... que sólo se tiene potencia mientras se actúa y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia.”. Nosotros en lugar de traducir *δύνασθαι* (infinitivo voz media de *δύναμαι*) por “tener potencia” decimos “se es capaz”, siguiendo la indicación previa del “poder” como *vermögen*.

<sup>833</sup> En este sentido considera Heidegger que “los megáricos” no referirían a la esencia de la *δύναμις* que vendría a la definición en la pregunta por el “qué” de su ser (*Was-sein*) si no por el “cómo” de su existencia. Página 169.

*llevar a efecto*: negarían una δύναμις, un “poder ser”, que no se redujera a “en efecto ser”<sup>834</sup>. Pero la *Wirklichkeit* de una potencia en Aristóteles no descansa en la realización (*Verwirklichung*), digamos, efectiva tras un proceso cuyo carácter locativo (del proceso de realización) es substantivado en “los megáricos” con la expresión “im Vollzug” utilizada por Heidegger como diferente al simple *Vollzug*<sup>835</sup>. Los “megáricos” buscarían el ser de la existencia de una posibilidad-poder como capacidad-de-conseguir-alcantar (*Vermögen*) en la realización, “im Vollzug”, posibilidad (con *Vermögen*, pero como *Vorhandensein eines Vermögens*<sup>836</sup>) que ocurriría sólo —eso diría “ὅταν ενεργεῖ” en 1046b 30— en la *realización*, en el *llevar a efecto* (*Verwirklichung*).

En estos términos la diferencia de Aristóteles con “los megáricos” estaría en que lo que para el Estagirita es *Wirklichkeit* (de la δύναμις, luego ἐνέργεια) para los megáricos es *Verwirklichung* (de la δύναμις, luego ἐνέργεια). Ahora bien, si ambos hablan de ἐνέργεια la diferencia estaría en que los megáricos piensan el llevar a efectuación de la potencia como ejecución-ejercitación (con el verbo ἐνεργεῖν) y Aristóteles hablaría de tener potencia (δύναμιν εχειν)<sup>837</sup>. Uno y otro darían respuestas diversas a una misma cuestión por la *Wirklichkeit des Vermögens*<sup>838</sup>, pero de tal modo que, en los términos del propio Curso, en “los megáricos” el estar-en-obra (*am-werke-sein*<sup>839</sup>) del proceso productivo de la potencia conllevaría que en el producir se agote, se consuma (*aufgehend*) la obra, por

<sup>834</sup> Esta posición de los “megáricos” es lugar común, con una u otra formulación, a la bibliografía filosófica que recoge las noticias de su “Escuela”. Al respecto, por ejemplo, Marzola, Felipe, *Historia de la filosofía*, pp. 117-119. El texto clásico *De Megaricorum doctrina alud Platonem et Aristotelem vestigios*, Bonn, 1827 muestra ampliamente las doctrinas y “subescuelas” de esta considerada “Escuela socrática” por frecuentar su fundador, Euclides de Megara la compañía de Sócrates. Dice Heidegger de ellos que: “Denn es sind uns von ihnen keine Schriften überliefert. Bei den Stoikern, bei Sextus Empiricus, Alexander von Aphrodisias, Simplicius sind zuweilen bruchstückhafte Lehren und Sätze von ihnen erwähnt. Es ist eine philosophische Richtung und Schule, die, wie Plato, von Sokrates ausgeht; der Begründer ist Euklid von Megara (nicht der Mathematiker). Sie versuchten eine Verbindung des Sokratischen Philosophierens mit der Lehre der Eleaten (Parmenides und Zeno). In der Auseinandersetzung mit diesen stand ja auch das Platonische Philosophieren, ebenso das Aristotelische, mit welchen beiden die Megariker gleichzeitig waren”, GA, Band 33, pp. 162-163. Considera también Heidegger que el horizonte de su pregunta es el mismo que el de Platón y el de Aristóteles, la presencia (*Anwesenheit*) entendida además como δύναμις, esto es, los tres se preguntarían por la esencia y posibilidad del movimiento en el sentido de la pregunta por el ser de lo no-ente, y ello, todavía, por la esencia del “no” y del ser en general. Heidegger se basa principalmente en que tanto Aristóteles como Platón (en *El Sofista*) los tuvieran en cuenta en sus problemáticas. De nuevo notamos la sobredeterminación del horizonte de interpretación del diálogo sobre la ontología griega.

<sup>835</sup> En el primero (“im Vollzug”) se dice un “llevarse a efecto” o “realizarse” en la substantivización del carácter locativo de un proceso; mientras que la misma *Vollzug* tendría que ver más con la acción de “ejecutar”, “llevar a cabo”, la acción de *vollziehen*, donde sí descansa el sentido de la *Wirklichkeit* de la *Möglichkeit der Wirklichkeit*. Heidegger, GA, Band 33, p. 189.

<sup>836</sup> Dice Heidegger literalmente: “Die Megariker suchen dieses Vorhandensein eines Vermögens in der Verwirklichung, d. h. im Vollzug des Vermögens. Wenn das Vermögen nicht im Vollzug begriffen ist, dann ist es gar nicht”. *Ibid.*, p. 169.

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 178. También dice tener ἐνέργεια.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>839</sup> Como ya sabemos sentido general de ἐνέργεια.

tanto, no propiamente obra, si no mero producto finalizado (*fertig*)<sup>840</sup>. Asume Heidegger que de aquí, del modo en que la pregunta/respuesta de “los megáricos” busca la *esencia del movimiento* —la *Wirklichkeit* de *δύναμις, ἐνέργεια*, vista en la realización (“im Vollzug”)— se llegaría a un principal absurdo cuyo desarrollo señala a una presencia, como existencia que pudiese requerir ser realmente efectiva, existencia real (*wirklich vorhanden*), sin realización (sin *Verwirklichkeit*) posible, es decir, que elementalmente fuese ya efectiva sin nexo entre una existencia posible (realizable o no) y la existencia efectivamente realizada (en caso de realización).

Notemos con más detalle los *ἄτοπα* de “los megáricos” que *Metafísica* señala.

Pues, continúa Aristóteles, los absurdos (*ἄτοπα*) de quienes así sostienen *no son difíciles de notar o ver* (οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν: 1046b32-33). Siguiendo con el ejemplo de la potencia de construir, es *evidente que* (*δῆλον γὰρ ὅτι*) *no habrá constructor* (οὔτ’ οἰκοδόμος ἔσται) *si no se construye*<sup>841</sup>, apareciendo en el texto transmitido hasta nosotros entre paréntesis la siguiente “aclaración”: *pues el ser-constructor* (τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι) *ser potente para la construcción* (τὸ δυνατόν εἶναι οἰκοδομεῖν: 1046b33-35) *es*. Y a continuación un condicional en el que la *prótasis* es triple y discontinúa y la *apódosis* toma la forma de una interrogación. Con la *prótasis* se marca de entrada mediante dos extremos el campo de juego de las *ἄτοπα*, y por tanto la salida ya de la *aporía*, extremos que cobran sentido pleno únicamente con el tercer elemento condicionante, que viene el último y que obliga a resignificar el campo completo de la *aporía* volviendo a ella. Podemos parafrasear así la *prótasis*: *si ciertamente es imposible* (εἰ οὖν ἀδύνατον) tener una tal *tέχνας*<sup>842</sup> —a saber, una como la *τέχνη* del construir— *no habiendo aprendido o recibido* (μὴ μαθόντα ποτὲ καὶ λαβόντα), es decir, no habiendo llegado a ella; y (es también *ἀδύνατον*) *no tener* en el sentido de *dejar de poseer*<sup>843</sup> (una *τέχνη*) *sin haber(la) dejado atrás* (μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτέ), aclarándose a continuación en el texto transmitido hasta nosotros algunos “motivos” del haber dejado de atrás la *τέχνη*: *o por olvido o por alguna afección o por tiempo* (ἢ γὰρ λήθη ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνῳ: 1047a1-2). En el mismo paréntesis, dentro de la aclaración, se precisa todavía mediante una *contraposición* *pero no por corrupción de la cosa* (pues) —y llega el tercer condicionante esencial para marcar el alcance de los otros dos extremos— *es siempre* (ἀεὶ γὰρ ἔστιν). A continuación la *apódosis* irrumpe con dos interrogaciones, (entonces) ¿no dejará de tener la

<sup>840</sup> *Ibíd.*, p. 171.

<sup>841</sup> También podríamos traducir por “el constructor dejará de ser si no construye” al estilo como Valentín García Yebra traduce el “δῆλον γὰρ ὅτι οὔτ’ οἰκοδόμος ἔσται εἰ μὴ οἰκοδομῇ” si bien e dice: “Pues evidentemente un constructor dejar de serlo cuan no edifica.”, introduciendo el pronombre complemento directo que no hay en griego y que la construcción que proponemos en castellano no necesita.

<sup>842</sup> Nótese que en griego va en genitivo: “εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μαθόντα ποτὲ καὶ λαβόντα”.

<sup>843</sup> Como traduce Valentín García Yebra.

τέχνην cuando cese (ὅταν παύσηται<sup>844</sup>: 1047a3) de ejercitar la τέχνην?, y si directamente (εὐθύς) vuelve a construir, ¿de qué manera lo habrá sacado (πῶς λαβών: 1047a4)?

Se presupone pues que una τέχνη (la potencia de una acción) en cuanto es siempre, en cuanto se tiene o no se tiene<sup>845</sup>, si ya se tiene, no podría aprenderse o recibirse o llegarse a ella pues precisamente ya se tiene, del mismo modo a como no se ve cómo podría dejarse atrás (si en efecto ya se tiene, cómo des-aprender). Pero el absurdo, la imposibilidad máxima, viene para Aristóteles de la vía de no tener todavía la δύναμις, mentado sólo a través de la segunda interrogación de la apódosis: si no se tiene todavía la τέχνη ¿cómo podría aprenderse?

En éstos términos no pueden extrañarnos los cabos iniciales de la *aporía*: o ya está efectivamente realizada la potencia (sin evidencia alguna en torno a los nexos entre la potencia y la realización o des-realización de la potencia), o no lo estará nunca (y no es en absoluto evidente tampoco cómo podría empezarse a construir)<sup>846</sup>.

La resignificación de la *aporía* megárica<sup>847</sup> que sigue Heidegger con Aristóteles acercaría a los mismos “megáricos” a Aristóteles y pasaría por pensar el *nexo* que desde ella no puede ser, señalando así al cuestionamiento diferenciante entre los diversos sentidos de *Vollzug*, especialmente, a través de la distinción entre un *Vermögen im Vollzug* posible y una realización efectiva-real (*Verwirklichung*)<sup>848</sup>.

Por otro lado tal resignificación permite retorcer a Heidegger la noción de *Wirklichkeit* que todavía arrastra en este Curso como traducción de ἐνέργεια. *Wirklichkeit* diría *Presencialidad* (Anwesenheit) de un tipo muy determinado, uno que tendría que ver con el carácter de obra de la obra, de ἔργον que ya hemos estudiado en el proceso productivo de la τέχνη o ἐπιστήμη ποιητική. Ya sabemos que la obra exige, en el contexto de la producción de las *ciencias poiéticas*, un criterio o medida que marcaría el εἶδος-τέλος, lo cual se planteaba en coordenadas propiamente de la noción de límite (πέρας) en la

<sup>844</sup> La forma verbal παύσηται es futuro en voz media del verbo παύω que significa *cesar, llevar a término, llevar a fin* en el sentido de finalizar una “actividad” [Fuente: PERSEUS, versión digital], término comprometido en la propia traducción cuando justamente se trata de la diferencia entre acción y posibilidad. Valentín García Yebra traduce por “¿no tendrá el arte cuando cese de ejercerlo?” en una perífrasis que nos puede servir para la problematización de Heidegger.

<sup>845</sup> Lo cual es muy diverso a que absolutamente fuese todo el tiempo, lo cual simplemente es un absurdo que probablemente Aristóteles no considerase digno ni de mención.

<sup>846</sup> El nudo de la *aporía* estaría en que tanto uno como otro de los casos extremos son imposibles, pues su potencia – insistimos traducida por Heidegger no como *Möglichkeit* sino como *Vermögen*– requiere necesariamente la realización de esa capacidad-de-conseguir-alcanzar que es precisamente aquello que no puede ser, que no es. GA, Band 33, página 170.

<sup>847</sup> Caminos sin salidas en lo abierto que, como intentos fallidos, dan indicaciones sobre las insuficiencias de su propia pregunta e invitan a repetirla de otro modo.

<sup>848</sup> GA, Band 33, página 171. La posibilidad o ser capaz de conseguir-alcanzar algo (*ein mögliches Vermögen*) es diferente a la capacidad *real* de conseguir-alcanzar algo (*ein wirkliches Vermögen*) en cuanto éste, para ser tal *Vollzug* (*zu sein im Vollzug*) no requeriría ser concebido en su realización (*in seiner Verwirklichung*), como sí haría el primero.



individuación de la obra (*einzelnem Werk*). El εἶδος había de corresponder, en su peculiaridad, al término-acabamiento finalizado (*beendetes Fertiges*) de la obra llegada a ser producida. Pues bien, en esta producibilidad (*Her-gestelltheit*), que podríamos nombrar como “efectuación”<sup>849</sup>, yace principalmente un ser-elaborado (*Verfertigtsein*) que en el proceso productivo se lleva a la presencia y disposición (*Verfügung*)<sup>850</sup>.

Heidegger estudiará —paradigmáticamente en *Die Ursprung des Kuntwerkes*, Conferencia ofrecida por primera en 1936 en Roma— a través de la *obra de arte* un modo más original (*Ursprung*) de pensar el carácter de *acabado* de la *obra*, *Werke*, por tanto su *límite y fin*. La *obra de arte* —por otro lado noción eminentemente “moderna”— se estudia desde la perspectiva del modo como en ella se pone en obra (*sich-ins-Werk-setzen*)<sup>851</sup> la *verdad* como ἀλήθεια cuyo acontecer in-disponible para el mortal tiene carácter inagotable, es decir, no se agota o cesa en su ponerse como obra. La obra de arte está atravesada en ese sentido por la verdad porque en ella acontece (con *geschehen*) la apertura (*Eröffnung*) donde la obra es obra: su lugar propio es aquel que se abre únicamente gracias a ella misma, allí donde ella se descubre (con *Entbergen*). Heidegger utiliza el *templo griego* en el horizonte del mundo histórico-comprensivo griego. Sus límites marcan la figura del dios, allí donde él se hace presente, pero el templo es un *lugar sagrado* y como tal tiene límites por su respectividad con la alteridad ontológica que es el dios. En torno al templo, como lugar consagrado al dios, se articulan los diversos estatutos ontológicos que allí se reúnen<sup>852</sup>. Él mismo es un lugar-plexo de relaciones<sup>853</sup> que Heidegger piensa como *mundo y tierra*. Pues ser-obra significa, por un lado, alzar (*aufstellen*) un mundo, es decir, dejar brotar los caminos del ente. A una cierta *espaciosidad* (*Geräumkeit*) *in-objetiva*<sup>854</sup> *hace sitio* (con *einräumen*) o *libera espacio* (con *räumen*) el mundo. La dimensión del mundo de la obra *mantiene abierto* lo abierto (*das Offene*) por donde acontece la verdad. Ahora bien, del mismo modo, la obra no flota en lo in-determinado, sino que a su ser le resulta necesaria la

<sup>849</sup> Pues en efecto el verbo wirken reúne los significados castellanos de “surtir efecto” o “tener efecto”, “parecer” o “dar la impresión”, “destacar” o “resaltar” y “entretrejer” [Fuente: PERSEUS, versión digital: <https://es.pons.com/>]. Con las precauciones ya mentadas de no entrometer aquí la temporalidad de la causa/efecto entre los diversos modos de darse la presencia.

<sup>850</sup> Dice Heidegger que: “Wir haben am >Werk<, εργον, Mannigfaches unterschieden: εἶδος, τέλος, πέρασ, λόγος. Das Werkhafte des Werkes ist bestimmt durch das Aussehen. Und zwar soll das Aussehen als in sich beendetes Fertiges in einem einzelnen, entsprechenden Werk zuwege gebracht, her-gestellt werden. Her-stellen, das heißt: zur Ver-fügung anwesend machen (nicht nur: machen). In Her-ge-stelltheit liegt erstens das Verfertigtsein, zweitens in eins damit das >nunmehr zur Verfügung sein<. Diese Her-gestelltheit ist die Wirklichkeit des Werkes”. GA, Band 33, p. 179.

<sup>851</sup> En anotación a la *Gesamtausgabe* de 1960, la puesta en obra de la verdad es exigida *aus Ereignis*, desde el acontecer des-apropiador. Heidegger, Martin, GA, Band 5, p. 25.

<sup>852</sup> Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, *Hitos*, pp. 29-30.

<sup>853</sup> Que podría decirse como *Sammlung* pero nunca en el sentido de “colección” de “obras de arte” en el sentido del “arte”.

<sup>854</sup> En el sentido de que “mundo”, como Heidegger piensa aquí la noción, no es una agrupación (*Ansammlung*) de cosas presentes que englobase substantivamente una multiplicidad de objetos del mismo modo en que el mundo no es un objeto. *Ibíd.* pp. 31-32.

elaboración o pro-ducción (*Herstellung*) pero no en el mero sentido de que ella por ser obra sea elaborada o acabada-terminada. Más bien, siendo esto irrevocablemente así, Heidegger apunta al carácter de la elaboración (*herstellend*) de la dimensión térrea de la obra. Pues la noción de tierra, por el otro lado, señala al *hacia dónde* la obra se retira (*sich zurückstellt*) emergiendo, a aquello que hacer emerger (*hervorkommend*) infatigablemente dando a la vez refugio (*bergend*). La tierra acoge, dice la opacidad y resistencia a la transparencia del asentamiento terminado del mundo pues ella huye de toda apertura, se mantiene constantemente en lo cerrado, pero sin forzamiento alguno, sin exclusión de su ductilidad en lo inagotable y gratuito de la pluralidad de sus emergencias<sup>855</sup>. Por ello entre cielo y tierra rige una copertenencia que Heidegger considera litigiosa (*Gegeneinander*), nada plana, un combate (*Streit*) donde no opera destrucción alguna de lo otro sino en el que los contendientes se abandonan a la intimidad de un simple pertenecerse a sí mismo. Pero si todavía el Heidegger de la *Gelassenheit* consideraría estos términos —así como el mismo poner-en-obra-la-verdad que acontece en la obra de arte<sup>856</sup>— como excesivamente “metafísicos” por violentos, la esencia de la verdad como *ἀλήθεια*, campo de juego de la contienda, no puede pensarse sin lo abierto de la *Lichtung*, despejamiento de todo aquello que es.<sup>857</sup>

Dice Heidegger muy al final de “El Origen de la obra de arte”:

“ La realidad efectiva (*Die Wirklichkeit des Werkes*) de la obra no sólo se ha tornado más visible para nosotros a partir de su ser-obra, sino que también esencialmente más rica. Al ser-creación de la obra le pertenecen con igual carga esencial los cuidadores (*Bewahrenden*) que los creadores (*Schaffenden*). Pero es la obra la que, por su esencia, hace posible a los creadores y necesita a los cuidadores.<sup>858</sup>”

El ser-obra de la obra, así pensada, no se deslinda de la dilucidación cósmica de su carácter de cosa, más bien la *realidad efectiva de la obra* (*die Wirklichkeit des Werkes*) se determina desde la esencia del ser-obra. El carácter de cosa de la obra exige y remite al *cuidar* (con *bewahren*) de la *figura* (*Gestalt*), vale decir, límite, en que la obra se presenta, bajo el cobijo de la tierra. La pro-ducción rebosa como crear (*schaffen*) y la creación, como un saber, requiere del cuidado para ingresar (los

<sup>855</sup> *Ibid.*, pp. 33-34. Dice Heidegger: “La tierra es aquello que se cierra esencialmente en sí mismo. Traer aquí la tierra significa llevarlo a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo. Al retirarse ella misma a la tierra, la obra trae aquí la tierra. Pero el cerrarse de la tierra no es uniforme e inmóvil, sino que se despliega en una inagotable cantidad de maneras y formas sencillas.”, p. 34. La noción de tierra es pensada por Heidegger en interlocución con Hölderlin y siempre en conexión con el carácter poemático del decir.

<sup>856</sup> Heidegger apunta en notas de 1960 a la comprensión de la cosa-lugar del *Geviert* así como al propio *Ereignis*. Por ejemplo el dominio de los lenguajes metafísicos —en los términos de *Carta sobre el Humanismo*— se percibe a su vez en que *ἀλήθεια*, la verdad que acontece en la obra, se diga como *verdad del ente* y no del ser como ya sí en los contemporáneos *Beiträge* se menta e intenta pensar (como *Wahrheit des Seyns*).

<sup>857</sup> *Ibid.* pp. 36-38 y 45.

<sup>858</sup> *Ibid.* p. 51. Los paréntesis son nuestros de *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Band 58, editado por Hans-Helmuth Gander, 1992, pp. 58-59. [traducido al español como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000)

cuidadores) en la pertenencia a la verdad que acontece en la obra. Lo poiético de los procesos de producción se torna en poemático, en el decir y nombrar en el que las cosas se dan en la *Palabra*. Desde allí —replegando lo dicho con el *Epílogo final* de la obra escrito en 1956 y publicado por primera vez en 1960— el *πέρασ* del *τέλος* de la obra del hombre, *ἔργον*, no se suprime, supera o destruye, sino que *se sume extáticamente (ekstatische Sicheinlassen) en el desocultamiento del ser* a favor de dejar que el carácter de obra de la obra alcance al ser<sup>859</sup>.

Volvamos a la discusión de Aristóteles con la “Escuela de Megara”. La aporía de “los megáricos”, a su modo, al ser imposible su planteamiento para Aristóteles, implica una suerte de cortocircuito de la potencia productiva propia de la concepción de *δύναμις*. Para ellos la obra misma no es efectuada (*vollzogen wird*). Dicho de otro modo: si sólo el producir (como modo de hacer presente, de llevar a la presencia en el sentido del llevar a la disposición del ser-elaborado) en la efectuación deja ver que alguien puede hacer algo y lo que puede hacer: el “poder” como situado a disposición y no oculto<sup>860</sup>, “los megáricos”, más bien, dejarían ausente la ausencia, oculto lo oculto, a cambio de un continuo presente de lo que es, puesto a disposición de lo que es. La Presencia se densifica, no se aplana, pero precisamente no porque la presencia en la perspectiva del *Übergang* de la potencia y la acción no fuese plural y compleja.

Desearíamos subrayar en este punto la profunda afinidad que tiene el carácter no-mediado de la noción de *inicio*, *Anfang*, de Heidegger con la comprensión de la Presencia “megárica”. Regresemos por unos instantes todavía a “El Origen de la obra de arte”. Dice Heidegger allí que:

“ El proyecto poético viene de la nada desde la perspectiva de que nunca toma su don (*Schenkung*) de entre lo corriente y conocido hasta ahora. Sin embargo, nunca viene de la nada, en la medida en que aquello proyectado por él, sólo es la propia determinación del Dasein histórico que mantenía oculta. La donación y fundamentación tienen el carácter no mediado de aquello que nosotros llamamos inicio. Ahora bien, el carácter no mediado del inicio, lo característico del salto fuera de lo que no es mediable, no sólo no excluye, sino que incluye que sea el inicio el que se prepare durante más tiempo y pasando completamente inadvertido. El auténtico inicio es siempre, como salto, un salto previo en el que todo lo venidero ya ha sido dejado atrás en el salto, aunque sea como algo velado. El inicio ya contiene de modo oculto el final.<sup>861</sup>”

Empezando por el final, si “el inicio ya contiene de modo oculto el final”, ese final es el *τέλος* de la obra o, mejor, de la cosa, desde la perspectiva causal que en el contraste radical que exige la *pregunta por la técnica* ofrece el texto así intitulado (en la colección *Conferencias y Artículos*<sup>862</sup>). El *τέλος* destina —en el ejemplo de Heidegger— a la copa, como *utensilio* ofrecido al más “alto uso”

<sup>859</sup> Ibid. pp. 59-61 y 54. En GA, Band 5, pp. 72-73.

<sup>860</sup> GA, Band 33, p. 180.

<sup>861</sup> Heidegger, Martin, “El Origen de la obra de arte”, *Caminos del bosque*, p. 55 y GA, Band 5, p. 64.

<sup>862</sup> Nos referimos a “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y Artículos*, pp. 11-13. En este mismo apartado nos referiremos a las cuatro causas allí estudiadas a propósito de la copa como cosa sacrificial.

*sacrificial (Opfergerät)* al cuidado y resguardo de la co-pertenencia (de los estatutos ontológicos) del hombre y el dios. Siendo *fin, recluye* (con *eingrenzen*) a la copa a aquel ámbito de la consagración y la dávida (*Bereich der Weihe und des Spendens*) a donde la copa solamente pertenece, donde plenamente indisponible puede permanecer para el mortal en su íntima proximidad al inmortal. Pero si el “para-qué” de lo teológico de este *fin* no responde a *causalidad eficiente* alguna (es decir, antropomórfica), este mismo *τέλος* tampoco puede ser ya leído exclusivamente en términos del *proceso productivo poietico* pues *τέλος* es el lugar donde se brinda límite a la copa, por donde ella se completa (con *sich vollenden*). Así el *τέλος* en efecto da *fin* (con *beenden*) a la cosa, mas con tal *fin (Ende)* no cesa la copa sino que se abre a aquello otro e in-disponible a la producción, esto es, a lo *φύσει* en la medida en que desde ello, desde la *φύσις*, brota o eclosiona (con *aufbrechen*) —y en este sentido *es*, ya sabemos que tales son sus significados— la *ποίησις* mientras ésta no brota por ella misma sino en otro (no *ἐν ἑαυτώ*, sino *ἐν ἄλλω*)<sup>863</sup>. Cabe tal *τέλος-πέρας* la copa, su esencia, se abre a una acción —precisamente como modo de ser de la acción, *ἐνέργεια*— que no se agota o cesa con el acabamiento, cuyo fin más bien es la apertura iniciante del darse de su acción (no potencial)<sup>864</sup>.

Mas, por otro lado, si en los entornos de la órbita de *Sein und Zeit* son bastante frecuentes los planteamientos erísticos (de corte platónico<sup>865</sup>) a favor de un salto comprensivo a lo otro de lo ente, la problemática del *carácter iniciante del inicio* —ya en la perspectiva de la *meditación histórica del ser* — entrelaza el prestar una salida a través de un salto al dar vueltas en torno a lo ente, y que el salto se pretenda como salto, es decir, sin mediación, pero no porque fuese in-mediató sino precisamente subrayando el carácter activo y consistente de la pre-paración al mismo salto del inicio que, por el resto, exige —notamos en el fragmento— ser pensado en términos de presencia-ausencia, límite y fin<sup>866</sup>. El *ἐνεργεῖν* “megárico” como “ejercitación” mostraría una vía de salida a las *paradojas erísticas platónicas* en torno al problema del *aprendizaje de la virtud* que, interpretamos, Heidegger expone de manera destacada en *Ejercitación en el pensamiento filosófico*<sup>867</sup>.

Pues precisamente Heidegger piensa la resignificación de la *aporía megárica* ya en el Curso de 1931 en coordenadas específicas de *παρουσία (Gegenwart, presencia)* y *ἀπουσία (Abwesenheit,*

<sup>863</sup> “La pregunta por la técnica”, p. 13 y GA, Band 7, p. 12-13.

<sup>864</sup> Estudiaremos enseguida estas cuestiones que se desarrollan a partir de Theta-6. Quien mejor ha comprendido y mostrado estas cuestiones, además habiendo marcado el pasaje posible entre Aristóteles y Heidegger ha sido la profesora Teresa Oñate. Citamos de nuevo su trabajo monumental en torno a Aristóteles.

<sup>865</sup> Paradigmáticamente en la *Introducción* de *Sein und Zeit* el modo de plantear la necesidad de volver a elaborar la pregunta por el ser desde la comprensión del ser que, en cualquier caso, nunca traza un círculo vicioso “lógico”.

<sup>866</sup> En torno a la rica noción de “inicio”, quizá los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* y *Die Anfang* sean los lugares de comprensión principal en la obra de Heidegger de su alcance así como las primeras páginas del Curso *Parménides*. Lo estudiaremos con detenimiento en el *Segundo Apartado*.

<sup>867</sup> *Ejercicios en el semestre de invierno de 1941-1942* traducidos por Alberto Ciria (Herder, Barcelona, 2017), especialmente pp. 13-21. En: “Einübung in das philosophische Denken”, GA, Band 88, pp. 149-154.

ausencia)<sup>868</sup>. Para Aristóteles la no realización-ejecución de una δύναμις no es mera *ausencia* (*Abwesenheit*) —el simplemente dejar-de-ser (*Weg-sein*)—, mucho menos, ya dijimos, un no-ser absoluto, pues la ausencia se cruza con la presencia<sup>869</sup>. Más bien, en el contraste con estos cruces de presencia-ausencia, el *ἐνεργεῖν* “megárico” diría que la efectuación-ejecución de una potencia es una suerte de presencia entendida como ejercicio (*Ausübung*) en el sentido de un estar-en-práctica/ejercitación<sup>870</sup> o práctica a secas (*Übung*) que, por tanto, no sólo es ya presente sino que *ya siempre está siendo presente*, presencia que ahora ya está-siendo presente<sup>871</sup>. Con la *Anwesenheit von In-der-Übung-sein* se piensa y pone en juego una presencia procesual y continua de modo muy ceñido, muy denso (*eng*, estricto, limitado, concreto)<sup>872</sup>, para nada accidental o perteneciente a un proceso de ensayo y error. Una presencia en la que, si bien se olvida la ausencia como tal, para nada podríamos decir que fuese presencia descualificada. De hecho, de un modo complejo, Heidegger remite a través de esta presencialidad “continua” a los diversos modos de decirse las contra-esencias de *ἀλήθεια* que estudiaremos especialmente en el próximo apartado a propósito del intervalo de presencia/ausencia del camino de la verdad, *ἀλήθεια*, en el Poema de Parménides<sup>873</sup>.

En el planteamiento “megárico” —mantiene Heidegger— la ausencia de aquello que no-es (el llegar-a-ser y el dejar-de-ser, en términos de la presencialidad como *In-der-Übung-sein*:

<sup>868</sup> Interpreta Heidegger que Aristóteles más bien piensa la producibilidad del producto acabado al final (*am Ende*) como modo determinado de presencia que no se confunde con aquello que conduce la producción como criterio, que dice cómo habría de ser, εἶδος. *Wirklichkeit*, ἐνέργεια, entendido como presencialidad del ἔργον, no se confunde con el carácter de esa presencialidad, que sería εἶδος. La presencia es plural y compleja. GA, Band 33, p. 182.

<sup>869</sup> Del mismo modo como acabamos de señalar que la efectuación-ejecución de una potencia no es simplemente presencialidad en el sentido de la esencia de la presencia y la presencia, la distancia entre εἶδος y cosa, entre el brotar-hacerse presente (*Auftauchen*) de lo que se presenta. GA, Band 33. pp. 184-185.

<sup>870</sup> Por ejemplo Heidegger traduce como *Einüben* el εἰσι de 1047a3. Este estar-en-práctica o ejercitación de la acción que dice el ἐνεργεῖν megárico desde luego que tiene que ver con la ejercitación y la práctica en sentido del ensayo y aprendizaje del error, pero, digamos, el ἐνεργεῖν, que no es cualquier hacer, implica el ensayo/error y el aprendizaje en la práctica siendo también verdadero el revés, sin confundirse no obstante uno y otro. Aristóteles mismo distingue el uso de ἐνεργεῖν del verbo προενεργέω que sí indica la necesaria fase “previa” de aprendizaje y ensayo de alguien que desea tocar la flauta o aprende un arte. Leemos en la Metafísica de Aristóteles (1048b33-34): “...τῶν δὲ μαθήσει οἶον τῆς τῶν τεχνῶν, τὰς μὲν ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν...”.

<sup>871</sup> Dice Heidegger que: “Vollzug ist nie und nimmer nur das Auftauchen von etwas, was zuvor schlechthin weg war, und umgekehrt ist auch Nichtvollzug nicht das schlechthinige Weg-sein von etwas, was da war. Vollzug ist Ausübung, also Anwesenheit von Übung und Geübtheit, Anwesenheit von In-der-Übung-sein, von solchem, was schon anwesend ist. Obzwar Vollzug Anwesenheit ist, so doch nicht Anwesenheit des zuvor ein-fach Abwesenden, sondern umgekehrt Anwesenheit eines gerade auch schon Anwesenden...”. GA, Band 3, p. 185.

<sup>872</sup> Insistimos en que Heidegger no considera que Aristóteles niegue el ἐνεργεῖν “megárico” en la perspectiva del estar-en-obra como un modo en que δύναμις es real-actual (wirklich), si no que niega que éste sea el único y fundamental modo de la *Wirklichkeit* de una potencia.

<sup>873</sup> Decimos el intervalo entre uno y otro, no la ausencia en cuanto ausencia que ha de pensar re-flexivamente el pensar del ser como tarea (epocal) pero que los griegos no necesitaron pensar, suele decir Heidegger.

*Nichtausüben-Nichtvollzug*) no siendo meramente ausencia<sup>874</sup>, a ella, más bien entonces presencia-ausencia, le pertenece un peculiar “olvidar”, nombrado en 1047a1 como *λήθη*, *vergessen*, ante el cual se hunde lo tenido en el ocultamiento (“...dadurch sinkt das vordem Gehabte in die Verborgenheit...”) <sup>875</sup>. Todavía: la *Nichtausüben-Nichtvollzug* como abandono (*aufhören*) de la ejercitación (*ἐνεργεῖν*) señalaría implícitamente al hecho de que si alguna otra ejercitación acontece a través del ejercicio (*Übung*), entonces ahora propiamente la ejercitación, en algún sentido, ha llegado a ser. El carácter “continuo” de la presencialidad no excluye presencias entre sí: el dejar-de-ser de una presencia da lugar al dejar-ser a otra pero el dejar-ser tiene prioridad en el ya siempre presente “megárico”. Que en su perspectiva de los procesos productivos la obra quede in-terminada, que, incluso para poder no practicar cosa alguna, para ejercitadamente en nada, deba estar ejercitándose, da lugar a una presencia pluralmente poblada cabe *ἐνεργεῖν*.

Por otro lado, podemos reconocer en “los megáricos” una vía de retorsión extrema de la noción de *ἔτερον* y *ταύτόν* (pertenecientes a *δύναμις*) que hemos estudiado en la esfera de *Sein und Zeit* desde *Platon: Sophistes*. Para “los megáricos” la potencia misma siempre sería algo otro de sí mismo (de la potencia)<sup>876</sup>, de tal modo que la presencialidad “continua” del ejercicio (*Ausübung*) supondría un trasladarse-convertirse (*Sichüberführens*<sup>877</sup>) y un retenerse (*Ansichhalten*) donde la estructura *πρός τι* de la noción de *ἔτερον* simplemente no funciona del todo. Lo otro de tal presencia en general es imposible que sea algo determinado, pues, al estilo “eleata”, no es<sup>878</sup>, pero, a la vez, las alteridades de la densa presencia “continua” no dejan determinarse por la vía del *λόγος τι* en virtud de los re-envíos del dejar-de-ser y dejar-ser de su presencia. Pues la marca de la complejidad con que Heidegger piensa la Presencia “megárica” es su carácter de *retención*, *Ansichhalten*, indicación de su finitud-límite — dicha incluso reflexivamente, es la Presencia quien se retiene— y a la vez de pluralidad (de Presencia)

<sup>874</sup> En el sentido del no-ser que irreductiblemente y necesariamente no-es. Heidegger, GA, Band 33, p. 191. Esa ausencia es algo así como un no-más-realizar o abandonar-en-la-realización. Por otro lado, a la ausencia del *Nichtvollzug* no le pertenecerían los significados de “desistir” (*Aufgeben*) y “perder” (*verlieren*).

<sup>875</sup> *Ibid.*, pp. 191 y 186. Muy en los términos de la interpretación de la noción de *λήθη* en el Mito de Er de Platón (Curso Parménides del '42-43) o del uso del verbo *λανθάνομαι* en *Física* a propósito de *τόπος*.

<sup>876</sup> En el sentido de que se efectuaría “im Vollzug” o no exigiría *Verwicklung*.

<sup>877</sup> Verbo *überführen* al que en contextos judiciales le pertenece el significado de declarar-probar.

<sup>878</sup> Dicho de otro modo: Que lo otro de la presencia en general no es, dice que cualquier otro presencial es un presente continuo en efectuación, y por tanto en conversión-translación y, así, un presente continuo no descualificado sino con relevancias cualitativas variantes.

que re-tiene a una ausencia en cuanto ausencia<sup>879</sup>, alteridad radical, otro como radicalmente otro siempre irreductiblemente por-venir.

Volviendo al Libro tercero de Theta, Aristóteles introduce un ejemplo con la figura de Protágoras<sup>880</sup> en torno a la misma discusión. Allí converge la riqueza de la crítica a “los megáricos” mostrando cómo pertenece a su comprensión de Presencia una posibilidad imposible, por tanto posible (que resguarda la diferencia modal de lo posible y lo imposible). Dice Aristóteles que *si ciego* (εἰ οὖν τυφλὸν) es *aquello que no tiene vista* (τὸ μὴ ἔχον ὄψιν) *pero está llamado a tenerla* (de nuevo, πεφυκὸς<sup>881</sup>) mientras aún no es (ciego: καὶ ἔτι ὄν), los mismos serán ciegos (y dejarán de serlo) muchas veces al día. Lo cual parece que resultaría a Aristóteles absurdo, imposible, a tenor de cómo continúa enseguida con otro condicional: *si lo imposible es aquello que está privado de potencia* (τὸ ἐστερημένον δυνάμεως), *aquello que no esté generándose será imposible que llegue a generarse* (τὸ μὴ γιγνόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι: 1047a11-12), de manera que quien diga que *lo imposible llegó a ser* (γενέσθαι) o es o fue (ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι), yerra (ψεύσεται).

Notamos pues cómo se tocan dos puntos. Por un lado, lo ἀδύνατον, desde la modalidad aristotélica, significa a-legislado, accidental, fuera de toda científicidad, extraño a aquello que es *siempre*

<sup>879</sup> Recordemos que en *Zeit und Sein* el ser mismo —en la perspectiva del “se da el Ser”— que se destina (él mismo) como destinación epocal se da en una donación y a la vez se retira. Ese retenerse considera Heidegger que es un “*Ansichhalten*” (o *Sich-entziehen*) que acontece des-apropiadamente al modo de un *Ereignis*. El retenerse tiene que ver allí —en la perspectiva del “se da el Tiempo”— con la recusación-rehuso (Verweigerung) y reserva (Vorenthalt) del presente, *Gegenwart*, respecto a lo sido, *Gewesen*, y por-venir, *Zu-kunft*, en el juego de un *Tiempo* que ya no se mide por la representación habitual del “tiempo” que excluye lo otro de lo presente, la ausencia, reingresada así en lo posible. GA, Band 14, p. 27.

<sup>880</sup> Heidegger expone el contraste de las doctrinas de Protágoras con “los megáricos”. Aristóteles introduciría a Protágoras, de acuerdo a 1047a4-7, en torno a la cuestión de la “percepción” (*Wahrnehmen*). Heidegger entiende que esa percepción (*αἴσθησις*) no refiere a ninguna “percepción sensible”, sino que menta un polo cualitativo de Presencia indivisible, como ya asumía en Aristóteles en *Platon: Sophistes*. En esa percepción sensible (*αἴσθησις*) hay una *δύναμις*, y además una que pertenece al alma (*ψυχή*), pero no a la *τέχνη* (no pertenece a ninguna *Vermögen* en el sentido de *Herstellen* de una obra), aunque sí es un *Vermögen* del *ἀληθεύειν*. O dicho de otro modo: el *εργον* de la *αἴσθησις* como *δύναμις* no es un una cosa existente producida y acabada (“...ist kein hergestelltes vorhandenes Ding als hergestelltes und gefertigtes”). En este sentido, en cuanto *αἴσθησις* no produce cosa, su *εργον* (de tenerlo) es tanto como de la *νόησις* es la *ἀλήθεια*: se nos muestra en su coloreidad, en sus tonos (*Farbigkeit, in ihrem Tönen*) y tersura, y no en su “forma” acabada. *Ibíd*, pp. 195-196. Dice Heidegger algo después: “Damit kommt allerdings der eigene Charakter dieser δύναμις zur Sprache, sofern sie keine τέχνη ist, kein εργον herstellt als für sich vorhandenes Seiendes; gleichwohl ist auch hier die Rede vom ἐνεργεῖν, Am-Werke-sein im Sinne des Vollzugs dessen, was die δύναμις vermag, — hier ist das Am-Werke-sein das ἀληθεύειν: der Verborgenheit entnehmen als wahr-nehmen”. Ello deja en un lugar problemático y comprometido la situación de las tesis de Protágoras como “escéptica” o “relativista”, pues que el ser-en de las cosas no tenga sentido sin la existencia del hombre, no significa que todo sean cosas, que las cosas mismas sean dependientes del hombre (podría haber cosas mismas, algo diverso a *Dinge*, sin la percepción del hombre). GA, Band 33, p. 202 y ss. Si bien la perspectiva regente para el estudio de Aristóteles es el *λόγος*.

<sup>881</sup> Participio perfecto del verbo *φύω* que menta a algo que de suyo pertenece a *φύσις* en estado perfectivo de perfecto, acabado, algo así como es “de su naturaleza”.

(necesario) y a aquello que es *la mayoría de las veces*<sup>882</sup>; y, por el otro, de lo que está privado de potencia, de lo imposible, no puede llegar a ser algo (tautológicamente) posible, pero tampoco puede haber llegado a generarse lo imposible de algo posible<sup>883</sup>.

Y, dice Aristóteles, cabe que algo pueda ser pero (si no se dan las condiciones pertinentes) no sea, y que pueda andar pero (si no se dan las condiciones de cumplimiento) no ande, digamos, de tal manera que si alguien, de acuerdo al registro categorial del caso, estando sentado afirma estar de pie o estando de pie afirma estar sentado, podamos decir que aquello es falso pero no que sea imposible que pueda llegar a estar de pie o pueda llegar a estar sentado<sup>884</sup>. Se abriría con ello la conexión de lo posible y el por-venir subrayada por Aristóteles al indicar —ya en el inicio del cuarto libro de *Theta* del cual Heidegger no trata en el Curso— que no sería verdad decir que algo posible (*δυνατὸν μὲν τοδί*) no será (*οὐκ ἔσται δέ*), pues de este modo las cosas imposibles se esfuman, huyen (*διαφεύγειν*: 1047b5)<sup>885</sup>.

<sup>882</sup> Guardando las distancias, “los megáricos” asumen y niegan el no-ser de “los eleatas”. Si bien asumen la irreductibilidad del no-ser que necesariamente no es al modo del (no-)camino del no-ser del Poema de Parménides, que ni tan siquiera sería “accidental” en términos aristotélicos sino que meramente no es y si de ello se ofrece a pensar-decir algo —contra sofistas y Platón— ya no se trata del camino del no-ser sino de *δόξα*. Por otro lado por la interpretación que hace Heidegger de la aporía de sus tesis dada por Aristóteles, es cierto que ellos negarían el “movimiento” al estilo de Zenón y que en este sentido no el movimiento (*Bewegung*) sino lo movido (*das Bewegte*) pertenecería al no-ser como lo-que-todavía-no-es o lo que-ya-no-es, pero así pensado ese “no-ser”, interpretamos, no se trataría de la (no-)experiencia del no-ser que como (no-)camino dice la diosa en el Poema de Parménides, sino de una cierta variación del no-ser relativo al ser que muestra la experiencia del camino de *δόξα* —ya en el Curso del '32 en torno a Anaximandro y Parménides—. Por así decir el “No” del “no-ser” de los “megáricos” no tendría transición ni proceso a la Presencia pues *lo movido* no es todavía lo que será y no es más lo que fue, pertenece siempre a los extremos de la Presencia, no-ser, pero precisamente porque la Presencia ya es acción-ejercitación, *ἐνέργειν*. Al respecto Heidegger considera que los “megáricos” precisamente han caído en aporías al negar el nexo de *δύναμις* y *ἐνέργεια* (la *Möglichkeit der Wirklichkeit*), su puente en la perspectiva “ἐπὶ πλέον”, es decir, el *Übergang* de ellos y entre ellos. Así la caracterización de la *δύναμις* como *ἀρχὴ μεταβολῆς* del libro primero de *Theta* se contraponen a la “tesis” megárica del inicio del Libro tercero. De hecho Heidegger deja caer que esta discusión de Aristóteles con “los megáricos”, que verdaderamente afecta a *ἐνέργεια*, hace extraña la disposición de *Theta* pues no es hasta el libro V cuando el discurso empieza a tratar de *ἐνέργεια* propiamente (GA, Band 33, p. 167). Allí la investigación de Aristóteles entendería *ἐνέργεια* de otro modo, pero hasta el libro tercero todavía se asume desde la pregunta por el ser del movimiento (Ibid, p. 172-175). En el Libro VI se daría el *Übergang* de *ἐνέργεια* y *δύναμις κατὰ δύναμις* a *ἐνέργεια* y *δύναμις* “ἐπὶ πλέον”.

<sup>883</sup> Este sería el núcleo de la afirmación de 1047a11 “ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως” (“imposible es aquello privado de potencia”). Inmediatamente el texto de Aristóteles lo confirma (a12-13): lo imposible es imposible, lo imposible no puede llegar a ser (con *γενέσθαι*) de lo posible, ese es su significado (no puede llegar a ser). Por otro lado, para decir la “privación de” Aristóteles dice aquí *ἐστερημένον*, participio perfecto en voz media-pasiva que resulta substantivado (neutro). Lo interesante es que la voz media-pasiva en griego es siempre marcadamente intransitiva, razón por la cual en el modo de leer Heidegger el griego, quizá, aquí la privación no es de “algo” en acusativo sino en genitivo (“privación de potencia”), esto es, eleva a uno respecto a otro, en este sentido deja atrás, marca una distancia, una no reductibilidad entre *ἀδύνατον* y *δυνάμεως*.

<sup>884</sup> Así resumimos las líneas 15-24 de 1047a.

<sup>885</sup> Se disolvería la diferencia entre posible e imposible. Como notaremos en la inversión de este flagrante absurdo e imposibilidad para Aristóteles y Heidegger se basará la propuesta nietzscheana de la asunción o reconocimiento del nihilismo: no que lo posible sea imposible sino asumir que lo posible “metafísicamente” es una imposibilidad tal que se auto-destituya, esfume, des-aparezca sin aparecer, sin por-venir, o des-aparezca ausentándose al aparecer, ausencia como tal, a favor de la más profundo respeto al por-venir, a su resguardo como ausencia.



Notemos pues cómo si de lo posible no puede seguirse lo imposible, a su vez lo posible queda ligado al por-venir (no es un posible “lógico”) liberándolo. La Presencia se abre. Se deja en manos, por un lado, de la verdad/falsedad —uno de los modos de decirse ser— y, por el otro, se compromete al por-venir<sup>886</sup>. Como repite Aristóteles en *1047b14-15* (si estás sentado) *que tú estés de pie ahora es falso pero no imposible* (τὸ γὰρ σε ἐστάναι νῦν ψεῦδος μὲν, οὐκ ἀδύνατον δέ)<sup>887</sup>. ¿Pero no era esto precisamente lo que afirmaban las tesis “megáricas”? La auto-modulación aristotélica respecto a ellas en la resignificación de sus aporías pasaría por un mutuo aligeramiento y plurificación de la *Presencia* mediante el carácter condicional del presente<sup>888</sup> resumido en que, ya para uno ya para el otro, de lo posible no puede seguirse lo imposible.

En estos sentidos considera Heidegger que Aristóteles menta (desde 1047a10 y ss.) los perfiles del *λόγος κυριεύων* “megárico”. La sentencia que afectó (*nachgewirkt hat*) a la posterior Escuela “megárica” y de allí fue irradiada a la Escuela de *Diodoro Crono* quien la eleva a *λόγος* “regente” o “vehiculador”<sup>889</sup>. Heidegger cita a través de Zeller la sentencia:

»Wenn etwas möglich wäre, was weder ist noch sein wird, so würde aus einem Möglichen ein Unmögliches folgen; / nun kann aber aus einem Möglichen kein Unmögliches folgen; also ist nichts möglich, was weder ist noch sein wird.«

Parafraseando la sentencia: si fuese posible algo que ni es ni será, de este modo se seguiría desde un posible un imposible; pero desde lo posible ningún imposible puede seguirse, así que de ningún modo puede llamarse posible a lo que ni es ni será.

Aquello que *ni es ni será es imposible*, simplemente no ocurre, no se da y ello, además, necesariamente. Al respecto considera Heidegger que la primera sección de la sentencia —hasta la barra oblicua— encuentra su tierra de crecimiento en la tesis “*παν παρεληλυθός ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι*” —citada por Epicteto— donde se afirmaría que “todo aquello que alguna vez fue, pasado u ocurrido, es necesario” (*alles, was einmal geschehen ist, ist notwendig*). La sentencia afirma del mismo modo que de lo posible no podría seguirse lo imposible.

<sup>886</sup> En este Curso del '31 esta vía de aclaración propuesta por la profesora Teresa Oñate es poco accesible para Heidegger pues supone el cruce de tres dimensiones de *los diversos modos en que se dice el ser*: la verdad/falsedad, las categorías y la *δύναμις/ἐνέργεια* en la modulación de la Diferencia (ontológica) entre lo posible y lo imposible. En Heidegger ya notamos cómo de entrada las tres Dimensiones quedaban supeditadas a la perspectiva *κατὰ λόγον*. La vía interpretativa propuesta por Oñate da cuenta cabal de la conexión de la afirmación de Aristóteles diciendo que *φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν* (1047a18-19) y permitiría cuestionarse por la relación de *ἐνέργεια* con *ἐντελέχεια* en respuesta a un registro ya no “categorial” si no que pertenece al ámbito de la verdad ontológica sin contrario, *ἀλήθεια*. Vamos a notar el tratamiento del Libro X de *Theta* de Heidegger —justamente en Curso del Semestre previo a este Curso del '31— al final de este epígrafe.

<sup>887</sup> Pues, dice justo antes, no es lo mismo lo falso que lo imposible.

<sup>888</sup> Considera Heidegger que el ejemplo que pone Aristóteles en 1047a15-18 sigue las tesis “megáricas”.

<sup>889</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 33, p. 142.

Heidegger considera que la sentencia “megárica” asume dos casos mutuamente excluyentes: si uno es posible, el otro ha de ser imposible en virtud del cumplimiento de que aquello que alguna vez fue, es necesario. El profesor Felipe Martínez Marzoa lo expone así: puede haber mañana o no una batalla naval, pero es claro que o lo habrá o no, ocurrirá —en el sentido de que será *wirklich*, sucederá<sup>890</sup>— una de las cosas y sólo una y que, si sí, entonces es imposible que no —pues en principio es imposible una batalla que sea no-batalla a la vez<sup>891</sup>— y, si no, entonces es imposible que sí, con lo que, de todos modos, lo que no ocurre y no ocurrirá es imposible y sólo es posible lo que ocurre<sup>892</sup>.

Ya notamos que Heidegger no asume sin más una implicación “ontológica” de las tesis “megáricas” por la que se negara el movimiento (*Bewegung*) por aferrarse únicamente a la presencia más concreta (*Vorhandene*) como si todo aquello que todavía-no-es o ya-no-es fuese —asumiendo las doctrinas eleáticas— mero no-ser. Sus tesis, en el mismo horizonte del cuestionamiento de Platón y Aristóteles y enriquecidas por el eleatismo, se piensan más bien como una ahondamiento que profundizaba en el cuestionamiento por la *realidad efectiva de la posibilidad* (*Wirklichkeit des Vermögens*<sup>893</sup>). En estos sentidos Heidegger interpreta la *imposibilidad de lo que ni es ni será* en términos de aquello que *no ha llegado a ejecución-cumplimiento* (*nicht zum Vollzug Gekommene*) y *por ello no es posible* de tal modo que entonces antes sencillamente tampoco podía haber sido posible, pues entonces, un imposible surgiría de un posible.

Ahora bien, todavía, ¿en qué medida aquello *nicht zum Vollzug Gekommene* es algo im-possible?

Esto *μή γενόμενον* —de 1047a11 del que traduce Heidegger el Nicht-zum-Vollzug-Gekommene— que no ha llegado a ejecución es imposible (*Unvermögende*) en cuanto es únicamente posible

<sup>890</sup> Heidegger asume este sentido al considerar que lo posible / imposible (*Vermögende / Unvermögende*) de lo que tratan los “megáricos” dice exactamente *das Wirkliche / das Unwirkliche*. *Ibid.*, p. 209.

<sup>891</sup> Aunque podríamos pensar en la contienda, no sabemos hasta qué punto naval o marina, entre tierra y mundo en el *Origen de la Obra de Arte*.

<sup>892</sup> Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía Antigua*, p. 117 y del mismo autor *Historia de la filosofía I*, p. 142. Esto que con el profesor Marzoa *ocurre* (o no) sería *wirklich* (o no) en los términos de Heidegger en el Curso del '31. El profesor Marzoa distingue tres vectores en el argumento “megárico”: 1) todo lo que ha ocurrido es necesariamente verdadero; 2) de lo posible no se sigue lo imposible; 3) Es posible aquello que no es verdadero ni lo será. *Ibid.* La profesora Teresa Oñate ofrece una interpretación de los tres vectores en torno a la discusión con los textos de Hintikka, J., especialmente su trabajo *Time and Necessity* y “*Aristotle on Modality and Determinism*”. La plausibilidad de los dos primeros puntos exigiría que el tercero fuese falso y entonces sustituido por “lo que ni es ni será no es posible” o, dicho positivamente, “lo posible es lo que es o será”. Defiende Oñate —tal y como muestra al mismo tiempo su obra *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*— con Hintikka que la noción de posibilidad de Diodoro está ya en Aristóteles y que siendo la misma diferirían en las consecuencias contextuales de su aplicación: mientras en Diodoro se seguiría un “determinismo” de *corte estático* —que ya sabemos que Heidegger no contempla en absoluto—, en Aristóteles no cabría ningún determinismo, sino pluralidad limitada y abierta modalmente al por-venir. Oñate, Teresa, “El Aristóteles de J. Hintikka: Al borde del determinismo modal” pp. 117-126.

<sup>893</sup> Pues aquello que negarían sería la *posibilidad de la realidad efectiva* al negar el nexo de δύναμις y ἐνέργεια (la *Möglichkeit der Wirklichkeit*), su puente en la perspectiva “ἐπι πλέον”, es decir, el *Übergang* de ellos hacia algo otro y entre ellos.

(*Vermögende*) lo realizado (*Verwirklichtes*). Ahora bien, si lo imposible simple y llanamente no es, el hecho de que lo *pasado sea necesario* pende del carácter de lo posible que, para los megáricos, ha de ser llevado a efecto y, en Aristóteles, en las interpretaciones de Heidegger, pende, por un lado, de la misma interpretación de *δύναμις* y *ἐνέργεια*, mas, por el otro, del horizonte de la discusión en torno al presente posible por-venir. Pues lo esencial no sería la *necesidad de lo pasado*—que aquello que ni es ni será no es posible— sino su anverso, que, en definitiva, aquello que es y será es posible.

La necesidad de lo pasado se contingentiza apuntando al sentido de la *necesidad hipotética* aristotélica, aquella que es “la mayoría de las veces”; pero no porque una vez ocurrido (eso pasado) pudiera bajo ciertas condiciones variar, sino porque en otros contextos posibles con otras condiciones en efecto podría haber ocurrido otra cosa. El paso, así, en cierta medida contextualmente condicional, aún necesario, ha de quedar abierto. La necesidad se contingentiza y de ello pende la posibilidad de pensar la diferencia neta de potencia y acción que Heidegger no obstante ve como *ἔτερον* resguardando, interpretamos, cómo la necesidad del pasado exige la alteridad plural del presente y el por-venir: el pasado auguraría la irreductibilidad del por-venir respecto al presente. En ese sentido la necesidad del pasado sería garantía de lo posible, pero garantía consecuentemente (no genética-cinética-eficiente) de un posible abierto al por-venir para el que de lo posible no podría seguirse lo imposible.

Heidegger no afirma que esto pasado necesario sea posible pero tampoco se aferra a que fuese imposible y a la vez necesario<sup>894</sup> sino, en todo caso, al contraste que ello supondría y a la apertura allí por-pensar: atender a que la posibilidad de lo posible y la posibilidad de lo imposible responden a diversos registros (legales) de posibilidad. Ahora bien, esta situación a la que Heidegger apunta en el Curso a través de la resignificación de la aporía megárica —**que de lo posible pudiera seguirse lo imposible (o de lo imposible lo posible)**<sup>895</sup>—, podría y no podría, con matices, darse. **Esquemáticamente los megáricos responderían a la cuestión así: lo imposible (con *unmöglich*) es lo que todavía-no-es existente (*Vorhanden*); esto imposible puede ser posible precisamente en cuanto todavía-no... a diferencia de la posibilidad (con *Vermögen*) perteneciente al ser-existente que sin embargo sólo puede ser concebida en la realización (*im Vollzug*); de ésta segunda posibilidad no hay pues imposible posible<sup>896</sup>. Por así decir, asume el contra-límite —para el decir-pensar— de la imposibilidad que advierte el (no-)camino del no-ser del Poema de Parménides, lo cual se expresa en su fijación (única) en la Presencia-posible: lo imposible es imposible y la Presencia se plurifica, decíamos. El que la acción sea *ἐνέργειν*, ejercitación, estaría la no obstante imposibilidad de delimitar rígidamente uno y otro ámbitos de posibilidad.**

<sup>894</sup> Si lo primero supone una compleja articulación modal-temporal que debemos en nuestros días a las interpretaciones de la profesora Teresa Oñate, lo segundo es una vía aporematía que tendrá sus máximos réditos en la interpretación heideggeriana del nihilismo de Nietzsche.

<sup>895</sup> GA, Band 33, p. 208.

<sup>896</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

Por su lado la respuesta de Aristóteles a esta pregunta diría que, con 1047b 24-26 (“ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον”<sup>897</sup>) que aquello “posible” (*δυνατόν*), por ser-lo, ya sería *ἐνέργεια*, en el sentido de ser en un *Wirklichkeit vermögend*, una posibilidad (que pudiendo) ya es *Wirklichkeit*<sup>898</sup>.

Si bien todavía en este punto defiende Heidegger que Aristóteles no habla simplemente de *ἐνέργεια* sino de que ella “οὗ λέγεται εχειν τὴν δύναμιν” (en cuanto *ἐνέργεια* de aquello que se dice que tiene potencia). Todavía Heidegger remite —con la indicación de Aristóteles en torno al movimiento y generación dichos en 1047a14— al *Übergang* y al cambio (*Umschlag*<sup>899</sup>) del movimiento no en el sentido corriente. Perspectiva en la que se lee el “φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν” (1047a18-19).

La *ἐνέργεια* vendría marcada por: a) el carácter de dicho de la propia *ἐνέργεια*, por el *λόγος*, y además, b) por el carácter condicional de que haya *ἐνέργεια*, o más bien, por la mayor complejidad de un condicional que aquí (a diferencia de “los megáricos”) no simplemente reenvía (digamos, súbitamente) a una identidad entre “δυνατόν = το οὐκ ἀδύνατον” en su registro de posibilidad (con *Vermögen*), sino que afirma que el hecho de que sea dicho de lo *δυνατόν* lo *οὐκ ἀδύνατον*, pende (condicional, *εάν*) de que haya *ἐνέργεια*<sup>900</sup>. Si se dan esas condiciones —ya con 1047a26-29— de *δυνατόν* no se seguirá *ἀδύνατον*. “Los megáricos” solamente pondrían en juego el campo de *ἐνέργεια* en el juego del *ἐνεργεῖν*.

Pero un pudor —casi sagrado— ante la dilucidación de este ser posible lleva a Heidegger a plantear simplemente la vía por la que podría proseguir la investigación: dónde descansa la *Wirklichkeit* del ser

<sup>897</sup> Heidegger traduce así el fragmento 1047 a 24—26: »In Wirklichkeit vermögend aber ist dieses, dem nichts mehr unausführbar ist, sobald es sich in das Zeug legt, als wozu es das Zeug zu haben angesprochen wird«. GA, Band 33, p. 219. Heidegger reconoce que en esas líneas nos encontramos ante el mayor no no-oído conocimiento esencial de la antigüedad hasta nosotros.

<sup>898</sup> Heidegger da muy especial importancia al hecho lingüístico de que la oración se inicie con un *ἔστι*. Llega a decir que “lo primero es ya la primera palabra: *ἔστι*”. GA, Band 33, p. 220. En el sentido de la disquisición a la que invitaba a pensar la noción de pliegue en torno al sentido y funciones (no obvias) de la cópula en Grecia, podría ser significativo: que haya un “esti” deja bien claro (desde el punto de vista de la “intencionalidad” semántica del escrito) que allí, en el tramo del que se trate, se pretende dejar claro que hay una unidad completa de significado (a la cual no falta nada más para ser así completa); esto ocurre en Aristóteles aunque en él se encuentra ya en una fase muy tardía, pero además el “esti” está al inicio: aquello que, de venir, podría no hacerlo, viene, está al inicio, lo primero. Es como si todo lo que viene después sobrase, fuese tautológicamente vacío, es como si el “es” mismo fuese lo posible que es ya *ἐνέργεια*. Finalmente Heidegger apunta a que “es”: ser posible (*Vermögendsein*). Heidegger considera que tal “es” indica la medida esencial propia de lo *Wirklichkeit* y no al revés. *Ibid.*, 221.

<sup>899</sup> Cambio brusco, no cambio de posición o desplazamiento en el que no cambia nada, solo se cambia de sitio, si no cambio en el se torna, por ejemplo, la dirección de un camino-lugar como cuando uno hace un transbordo entre líneas diversas de metro o avión.

<sup>900</sup> GA, Band 33, pp. 220-221. Así, pues, lo no-imposible no es dicho sin más de lo posible, sino sólo a través de la condición de su *ἐνέργεια* como *Wirklichkeit*.

posible (la *ἐνέργεια* de *lo δύνατον*<sup>901</sup>). Incluso —ya en 1047a30-32— donde *ἐνέργεια* se muestra en conexión hacia *ἐντελέχεια*<sup>902</sup>, Heidegger se repliega sobre lo ya dicho subrayando que *ἐνέργεια* la mayoría de las veces es *κίνησις* (*δοκεῖ γάρ μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι*: 1047a32).

#### IV. Ἐνέργεια καὶ ἐντελέχεια

El muy final del Curso del Semestre de verano de 1931 que acabamos de seguir, consagrado a *δύναμις* y *ἐνέργεια*, recoge que *ἐντελέχεια* dice la completud, *Vollendenheit*, de un *Sich-in-Fertigkeit-halten*, de un mantenerse-en-lo-terminado. Condición que pende de la conexión (*Zusammenhang*) con *ἐνέργεια* y la problemática del término (*Ende*) de su *im-Werk-sein*, en los entornos de *εργον*<sup>903</sup> (luego de *τέλος* y *πέρας*).

<sup>901</sup> Pero como *Vermögende* y no *Möglichen*.

<sup>902</sup> El Curso intitulado “ARISTOTELES, METAPHYSIK Θ 1-3 Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft ” se cierra abruptamente con las últimas dos líneas del Libro tercero así: “ 1047 a 30—32: ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχεια συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἀλλὰ ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα- δοκεῖ γάρ [ἡ] ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι. »Es ist aber der Name und die Bedeutung von ἐνέργεια — Am-Werke-sein, eine Bedeutung, die in sich ausgerichtet ist auf die ἐντελέχεια — das Sich-in-Fertigkeit-halten, auch auf das andere Seiende übergegangen, nämlich aus dem vorwiegenden Gebrauch in Bezug auf Bewegungen; denn am meisten und ehesten zeigt sich die Bewegung als solches, wobei etwas >im Gang<, etwas am Werke, etwas los ist.« (Ein Doppeltes ist gesagt: 1. der Zusammenhang mit ἐντελέχεια; 2. der Sachverhalt des ἐπὶ τὰ ἀλλὰ; womit nicht das ἐπὶ πλέον gemeint ist, sondern das, wovon der vorige Satz spricht. Vollziehen ist nicht nur auf Bewegenkönnen und dann auf Bewegung bezogen, sondern das Wesen des Vollzugs ist Am-Werke-sein, Sich-ins-Zeug-legen. Darauf verweist auch ἐντελέχεια; vgl. das früher zu *εργον* und *τέλος* Gesagte: ἐντελέχεια: das Ende, Vollendetheit besitzen als ausgeführte, sich in ihr halten — eigentlich: Hergestelltsein)”. GA, Band 33, p. 224.

<sup>903</sup> Como ya se planteaba en el *Informe Natorp*.

Heidegger afirma en el Curso del '31 poco más del que considera *el más alto modo de ser* en *Grundbegriffe der antiken Philosophie*<sup>904</sup>. En estas lecciones simplemente nos ofrece una indicación de su peculiaridad. La *ἐντελέχεια* es desde sí misma y no hacia su esencia, sino desde sí misma según su propia esencia, no siendo más que en el cumplimiento del obrar (*Wirken*). En este sentido supone un cruce singular entre *τέλος* y *ἐνέργεια* a resultas del cual *ἐντελέχεια* es acabada (*fertig*) y sin embargo tal acabamiento no supone el cesar (*Aufhören*) de la presencia en virtud de su *πέρας* pues estrictamente *en ella es el ser*, ella, por así decir, alberga o aloja al ser, lugar del ser mismo o el ser mismo como lugar.

La palabra *ἐν-τελ-έχεια*<sup>905</sup> reúne la problemática topológico-henológica que venimos siguiendo en la esfera de *Sein und Zeit*. Interpretamos que si Heidegger no salta a profundizar en ella como sí hace a la noción de *ἀλήθεια* con “los pensadores del inicio” es porque, todavía en el “Primer Inicio” desde la perspectiva de la *meditación histórica del ser*, *ἐντελέχεια* es un producto conceptual de Aristóteles,

---

<sup>904</sup> Así afirma en *Grundbegriffe der antike Philosophie*: “...eine Seinsart von höherem Modus. Aber als Anwesenheit sich selbst ständig, eigenständig-ständig in der vollen fertigen Anwesenheit halten. *ἐντελέχεια*: 1. nicht nur überhaupt anwesend, 2. nicht nur beweglich, ἀτελής, ἀόριστον. sondern von ihm selbst her seinem Wesen nach nur im Wirken seiend. *ἐνέργεια* τελεία, fertig und doch nicht Aufhören der vordränglichen Anwesenheit; *πέρας*; und doch kein Aufhören, sondern gerade in ihr ist Sein. Ich habe gesehen und so sehe ich. Ich bin glücklich geworden und bin es so gerade. Ich habe es erlebt und lebe jetzt so.”, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA, Band 22, editado por Franz-Karl Blust, 1993, p. 175. La traducción española dice: “... una especie de ser de un modo más alto. Pero, como presencia, se mantiene constante, reposando permanentemente en sí misma (*eigenständig-ständig*) en la presencia plenamente acabada. *ἐντελέχεια*: 1. No solo presente en general, 2. No solo móvil, ἀτελής, ἀόριστον, 3. Sino a partir de sí mismo, según su propia esencia, no siendo más que en el obrar; *ἐνέργεια* τελεία, acabada, y sin el cesar de la presencia insistente; *πέρας*, y sin embargo, sin ninguna cesación, puesto que precisamente en ella es el ser. He visto y así veo. He sido feliz y por eso lo soy ahora. Lo he vivido y así lo vivo ahora”. Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, (Waldhunter, Buenos Aires, 2014), pp. 206-207. Tomamos la traducción de Germán Jiménez.

<sup>905</sup> El término puede separarse en los siguientes radicales *ἐν-τελ-έχεια*: alude a *ἐντελής* y *ἔχειν*, es decir, a la problemática del *τέλος-πέρας*, ya con carácter marcadamente topológico, y a su vez la locativa-topológica marcada por la preposición “en” (más todavía cuando allí es o está el ser mismo); y por el otro lado a la cuestión del tener y la pertenencia.

la última voz de la *espontaneidad autolegislada* de φύσις<sup>906</sup>, que previamente como tal no había y de la que, después, sólo se mantuvo una terrible confusión<sup>907</sup>.

Y no obstante Heidegger relaciona implícitamente *έντελέχεια* con el final del sexto libro de *Theta*. Vamos a contextualizar hermenéuticamente el paso del Libro cuarto —en el cual Heidegger ya no entra en el Curso del '31— hasta aquel punto de *Theta-VI*.

Heidegger reconoce explícitamente que lo que tiene potencia, lo potente, *δυνατόν*, es una potencia determinada (*τὸ δυνατόν τὶ δυνατόν*) que así es potencia de algo<sup>908</sup>, tal y como ya sabemos que la perspectiva *κατὰ λόγον* se dice de acuerdo a las distinciones (*διορισμῶ*: 1048a3) (un “algo de algo”) que darían lugar al registro “categorial”. Precisamente justo a continuación Aristóteles introduce una diferenciación entre aquellas (cosas) que se pueden mover (*δύναται κινεῖν*) *κατὰ λόγον*, siendo sus potencias según *λόγου*, *μετὰ λόγου*, y aquellas —queda sobrentendido por la contraposición *μὲν/δὲ* (1048a2-3)— (cosas) que se pueden mover sin *λόγος* a las que pertenecen potencias sin *λόγος* (*δυνάμεις ἄλογοι*: 1048a4). En estas últimas, continúa Aristóteles, cuando así (*ὅταν ὡς*) se aproxima o cruza (*πλησιάζωσι*) el *plexo relacional del afectar/ser-afectado* (*τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν*<sup>909</sup>), son necesarias (*ἀνάγκη*); mientras que las potencias *μετὰ λόγου* no son necesarias, pues, aclara Aristóteles, mientras éstas actúan de acuerdo a los contrarios (*τῶν ἐναντίων*) a la vez como si los produjera-hiciera

<sup>906</sup> Por ejemplo en *Besinnung*, GA, Band 66, editado por von Hermann, 1997, p. 397.

<sup>907</sup> Insistimos en que subtiende a ello el lugar de la noción *έντελέχεια* en la perspectiva de la *meditación histórica del ser* todavía atendida desde el “primer inicio”. Dice Heidegger en *Besinnung*: “Im ersten Anfang der Seynsgeschichte aber mußte das Sein (φύσις) als »Macht« erscheinen, weil die verborgene Verweigerung zuvor und überhaupt nur im Überfall offenbar werden konnte. Die Entmachtung der φύσις aber hat nicht etwa den Machtcharakter, das erstnotwendige Vorgründige (Begegnishafte), beseitigt, sondern nur geschwächt, so daß es dann übergehen konnte in den Charakter der *Ιδέα* und der Gegenständlichkeit; das erst hatte zur Folge, daß dann nach der alsbald einsetzenden Mißdeutung der aristotelischen *έντελέχεια* und *ένέργεια* zur »Wirklichkeit« des Wirkenden und Wirkfähigen das Seiende durchaus in der Gestalt des »Wirklichen« zum Ansehen kam und von sich aus vorzeichnete, was künftig in aller noch kommenden Metaphysik vom Sein zu halten sei. Innerhalb dieser Geschichte erlangt Leibnizens Monadenlehre von der substantia als der vis primitiva activa ihre nach rückwärts und vorwärts gleich wesentliche Bedeutung.”, GA, Band 66, p. 191. Señala algo después con más detalle a la genealogía de aquel “Primer inicio”: “Aber diese griechische und echt anfängliche Auslegung des Seins wird auch im griechischen Denken nicht in seiner Höhe und Reinheit gehalten, sondern alsbald in der »Popularphilosophie« dinghaft verstanden; Stoa! und dann zugleich christlich umgebildet — ens als ens creatum; das Zeichen dafür ist die scheinbar gleichgültige Übersetzung von *ένέργεια* und *έντελέχεια* mit actus, agere - Tun, Schaffen; actus purus Schöpfergott — ens creatum. Das Seiende das Gewirkte, bzw. dessen »Ursache« das schlechthin Wirkende; dieses noch einmal umgebildet das »Wirkliche«, nicht »Scheinbare«, als das Objekt — Gegenständliche und so eine gewisse Rückkehr, aber nur eine gewisse, zur *έντελέχεια*, weil jetzt alles auf Subjekt — Bewußtsein bezogen. Zugleich das Wirkliche als das Wirkende — Wirksam und dieses auch das »Wahre«. ”, GA, Band 66, p. 280.

<sup>908</sup> Yebra traduce como “para algo”.

<sup>909</sup> García Yebra traduce por “...el agente y el paciente...”, traducciones muy interesantes que no deberían llevarnos a obviar que el carácter de los adjetivos neutros en griego substantivizados. Interpretamos el juego del *ποιειν* y el *παθειν* no sólo como un hacer-alcanzar y padecer-recibir si no en cuanto uno y otro tienen lugar en la estructura del *ἔτερον*, por tanto mentan una estructura relacionalmente plural que subraya que el afectar-hacer-alcanzar no puede ya separarse del padecer-recibir precisamente en un cruce: el hacer-afectar-alcanzar (por ser intransitivo) afecta siendo afectado por el recibir-padecer que (siendo transitivo) es afectado por el hacer-afectar-alcanzar.

(*ἄμα ποιήσει τὰ ἐναντία*) lo cual es simplemente imposible o impotente<sup>910</sup> (*ἀδύνατον*: 1048a 10-11), la sí necesidad de aquellas potencias recae en que ellas acotan su hacer o actividad en torno a una sola cosa (*πᾶσαι μία ἐνὸς ποιητική*).

De ello —del hecho de que las potencias no necesarias actúen de acuerdo a los contrarios<sup>911</sup>— puede concluir Aristóteles que es necesariamente algo otro (*ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι*) lo regente (*τὸ κύριον*), lo decidiente. Poniendo enseguida como ejemplo el deseo o la selección (*ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν*<sup>912</sup>). Pues de tal modo, si rige el deseo (en las potencias), se hará-alcanzará (*ποιήσει*) cuando se den las condiciones propicias a su potencia (*δύναται ὑπάρχει*: 1048a12) y se aproxime (el hacer-alcanzar de la pro-ducción, de la potencia) al paciente o estar-afectado (*πλησιάζει τῷ παθητικῷ*) —aclara Aristóteles dos líneas después— si el paciente está presente de un modo determinado (*παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὶ ἔχοντος*); así (*ὥστε*) la potencia *κατὰ λόγον* cuando desee (*ὅταν ὀρέγεται*<sup>913</sup>) aquello para lo cual tiene potencia (*οὗ ἔχει τὴν δύναμιν*) y del modo como tenga (*καὶ ὡς ἔχει*), lo hará (*τοῦτο ποιεῖν*). En este sentido la potencia (en el sentido *κατὰ λόγον*), siempre potencia de hacer (algo) (*δύναμις τοῦ ποιεῖν*), por ello no (es) de todas las cosas (*δ' οὐ πάντως*) sino que tiene un *cómo o condiciones* (*ἀλλ' ἐχόντων πῶς*); pero precisamente por ello esta potencia *κατὰ λόγον* aunque *a la vez quiera o desee hacer dos contrarios* (*ἐὰν ἄμα βούληται ἢ ἐπιθυμῇ ποιεῖν δύο ἢ τὰ ἐναντία*: 1048a23), no podrá, no tendrá potencia para ello pues, aclara Aristóteles, esta potencia no hace *a la vez* (*οὐδ' ἔστι τοῦ ἄμα ποιεῖν*), sino que tiene potencia en los modos arriba dichos<sup>914</sup>. Hasta este punto el Libro quinto de Theta.

Notemos cómo sí podría darse *a la vez* en las potencias sin *λόγος* el *plexo relacional del afectar/ser-afectado* (*τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν*), cómo estas potencias son consideradas necesarias y el modo en que Aristóteles guarda silencio sobre si en ellas algo otro ha de ser lo regente o, por así decir, la alteridad-regente ya está integrada en ellas.

Continúa Aristóteles —ya en el Libro sexto de *Theta*— mediante un *nexo causal* separando el estudio de las potencias relativas al movimiento (*κατὰ κίνησιν*) de aquello otro (*ἐτέρως*), de la acción

<sup>910</sup> Es imposible que el pro-ducir produzca los contrarios pues él mismo se mueve en ellos, los contrarios son su campo de juego en esa potencia imperfecta.

<sup>911</sup> Así como que de la imposibilidad de que la actividad de las potencias no necesarias produzca a la vez los contrarios.

<sup>912</sup> En la medida en que asumamos este disyuntor podemos llegar a pensar en “afinidades selectivas” en el sentido de... Por otro lado mostraremos en el último apartado el palimpsesto del Poema de Parmenides de Elea en esta líneas... en particular del Proemio y lugar en el Poema.

<sup>913</sup> *ὀρέγεται* es subjuntivo medio del verbo *ὀρέγω* que significa alcanzar y estirar(se). Y *ὄρεξις*, deseo, *ἔρος*. En sentido general hay diversos verbos en griego antiguo en lo que para nosotros podría ser la esfera del “querer”: *βούλομαι, θέλω, ἀγαπάω, ἐπιθυμέω*.

<sup>914</sup> Al modo del hacer-alcanzar-afectar y recibir-padecer del plexo relacional del agente/paciente, afectar/ser-afectado.



(περὶ ἐνεργείας) cuyo estudio específico se inicia. Diferenciando (*διαιροῦσιν*<sup>915</sup>) qué y cómo es *ἐνέργεια* ya no sólo se dice que es potente aquello con capacidad o poder para mover a otro o ser movido por otro (*ὁ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ’ ἄλλου*), sino que se introduce un otro sentido para el cual explícitamente considera Aristóteles se hubo de indagar en las cosas ya detalladas (*διήλθομεν*).

La acción es el condicionar la cosa (*ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα: 1048a30-31*<sup>916</sup>), las condiciones mismas de la cosa pero no como cuando decimos que la cosa está en potencia. Si bien considera Aristóteles en este punto que no sería necesario, por así decir, que no iría a la cosa misma, buscar una de-limitación-definición (*καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν*). Basta contemplar una analogía entre algo así como lo que entenderíamos por diversas “relaciones” marcadas por la preposición *πρὸς*: analogía entre *el edificar* con-hacia (*πρὸς*) *la habilidad para edificar*<sup>917</sup> y *lo despierto* con-hacia (*πρὸς*) *lo dormido* o entre aquello y *lo que ve* con-hacia (*πρὸς*) *lo que está con los ojos cerrados pero pertenece a la visión* (*μὲν ὄψιν δὲ ἔχον*) o *lo separado de la materia* (*τὸ ἀποκεκρίμενον ἐκ τῆς ὕλης*) con-hacia (*πρὸς*) *la materia* o *lo completamente elaborado* (*τὸ ἀπειρασμένον*) con-hacia (*πρὸς*) *lo no-elaborado*.

Señala Aristóteles a continuación que lo que quizá no tengamos más remedio que traducir por “infinito”, *ἄπειρον*, así como lo vacío (*κενόν: 1048b*), podrían decirse en cuanto acción y en cuanto potencia (*δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*)<sup>918</sup>. Aristóteles asume que lo *ἄπειρον* es *en cuanto acción potencial*, es decir, es potencia *en cuanto acción no separada* (*οὐχ οὕτω δυνάμει ἔστιν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν: 1048b15*<sup>919</sup>) pues es *en el conocimiento*; es decir, que no cese la división (*μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν*) en él hace que su acción sea potencial, y (*δὲ*) que no sea separado. En este sentido no

<sup>915</sup> Tercera persona del plural del presente de *διαιρέω*, dividir, separar o partir en dos. García Yebra lo traduce por “analizar”. Dicen las líneas 26-30 de 1048a: “... καὶ γὰρ τὸ δυνατόν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατόν ὁ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ’ ἄλλου ἢ ἀπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ [30] καὶ ἐτέρως, διὸ ζητοῦντες καὶ περὶ τούτων διήλθομεν...”.

<sup>916</sup> García Yebra traduce como “existencia de la cosa”, lo cual es descabellado por dos razones: a) que en Grecia simplemente la presencia de la cosa, aún muy en general, no tiene carácter existencial (ya se vio en este mismo apartado); b) por coherencia interna en la traducción pues ya previamente se había relacionado un derivado nominal del verbo *ὑπάρχειν* con las “condiciones” que exigen las potencias para hacer-alcanzar en el proceso productivo a la cosa. Por el mismo lado al pasar a hablar Aristóteles ya no de aquellas si no de *ἐνέργεια* tendría sentido no hablar de que *ἐνέργεια* requiere condiciones si no de que ella misma es el condicionar o las condiciones mismas (ya no del proceso productivo si no) de la cosa.

<sup>917</sup> Dice Aristóteles aquí: “... ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν...”, entre lo que construía (imperfecto), y si ya construyó, si ya fue posible el construir, entonces de allí no se puede seguir lo imposible, es decir, construye y podrá seguir construyendo si se dan las condiciones (pues él mismo es el condicionar y no las condiciones), y *la habilidad de construir* que podría, desde luego de un modo determinado y cualificado, construir o no, potencia *κατὰ λόγον* (aún necesaria por ser regida por el deseo).

<sup>918</sup> García Yebra traduce como “en potencia” o “en acto”, lo cual está especialmente fuera de lugar para el Aristóteles griego al hablar del *ἄπειρον*.

<sup>919</sup> Nótese que *ἐσόμενον* es participio medio futuro del verbo “ser”.

obstante lo *ἄπειρον* es diverso, si puede decirse así, de aquello que termina o tiene un fin-límite, por ejemplo tal y como ya vimos con Heidegger, la cosa terminada-finalizada del *ἔργον* que ya estudiamos suponía una suerte de límite llevado a término que podemos interpretar como aquel que precisamente a continuación Aristóteles menta tras la cuestión de lo *ἄπειρον*, enlazando uno y el otro a través de un *nexo causal*; dice Aristóteles, puesto que (*ἐπεὶ δὲ*<sup>920</sup>) de las acciones (*τῶν πράξεων*) que tienen límite (*πέρας*) —insistimos que interpretamos que en el sentido del *ἔργον* elaborado en el proceso productivo— ninguna es fin (*οὐδεμία τέλος*<sup>921</sup>) sino que todas son según el fin (*περὶ τὸ τέλος*)<sup>922</sup>. Y Aristóteles pone el ejemplo recurrente de la acción de adelgazar<sup>923</sup>. Pues, continúa el Libro Theta-VI, el fin del adelgazar es la delgadez (*τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία αὐτό: 1048b20*), aclarando de inmediato que eso que adelgaza o se de-seca o se marchita *está en movimiento* (*αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει*) no habiendo aquellas condiciones oportunas (*μὴ ὑπάρχοντα*) en el movimiento que de tal modo no es acción (*πραξις*) o al menos no perfecta (*τελεία*) y por tanto no es fin (*οὐ γὰρ τέλος: 1048b22*) sino aquello que condiciona (*ἐνυπάρχει*) al fin y a la acción (*πραξις*)<sup>924</sup>.

A propósito de la *ἐντελέχεια* Heidegger se hace eco de los ejemplos que a continuación cita Aristóteles. Dice el griego que uno ve y al mismo tiempo ha visto (*ὄρᾳ ἅμα καὶ ἐώρακε*), comprende y ha comprendido (*φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε*), piensa y ha pensado (*νοεῖ καὶ νενόηκεν*), pero no aprende y ha aprendido (*οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν*) ni se cura y está curado (*οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται*), pero sí vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien (*εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα*), es feliz y ha sido feliz (*εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν*). Pues si no, sería preciso que en un momento dado cesara (*ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι*), como cuando se adelgaza, pero ahora no (*νῦν δ' οὐ*), sino que vive y ha vivido (*ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν: 1048b28*). Así cierra la enumeración y concluye, *pues todo movimiento es imperfecto* (*ἀτελής: el adelgazar, edificar, aprender, caminar*) en cuanto el mover del movimiento es distinto, otro (*ἕτερον*), al haber movido (o el movimiento es otro al cese del movimiento). Bien diferente son sin embargo las acciones (diversas a los movimientos) donde el fin no supone el cese de la acción al modo como, repite Aristóteles, es lo mismo a la vez el haber visto que el ver (*ἐώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό*) y el pensar y haber pensado (*νοεῖ καὶ νενόηκεν*).

<sup>920</sup> Dice Aristóteles: "...ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος..." (1048b 18-19).

<sup>921</sup> Nótese que aquí límite en el sentido del límite-término-fin de la acción se dice como *πέρας* a secas, podríamos decir, el límite del *ἔργον*, estando éste no obstante supeditado al *τέλος*.

<sup>922</sup> Valentin García Yebra traduce "...se subordinan al fin...".

<sup>923</sup> O, mejor, de la acción de secar o de-secar en el sentido de hacer perder volumen húmedo a un cuerpo, también el marchitar de una flor, des-floreecer, todos sentidos del verbo *ἰσχυαίνειν*.

<sup>924</sup> Valentin García Yebra traduce el "*ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πραξις*" como "acción es aquella en la que se da el fin", lo cual es perfectamente cierto en el contexto teleológico-modal de Theta a esta altura pero que no lima en exceso las opacidades que nos ofrece el texto griego. Nosotros parafraseamos la oración manteniendo el sentido del verbo *ἐνυπάρχει* en el sentido de "condicionar", pero de tal manera que si la acción imperfecta del adelgazar, en movimiento, condiciona a la acción y al fin, ello dice que, primero, no es la condición misma, que no es *ἐνέργεια* y, por el otro, que como condición que condiciona su potencia no puede reunir tampoco las condiciones que la tornarían en necesaria.

Así finaliza el Libro sexto de *Theta*.

Heidegger se fija en dos detalles. En primer lugar la peculiaridad que la acción del pensar, *νοεῖν*, pero también de la vida, *ζωή*, tienen con *ἐνέργεια*<sup>925</sup>, especialmente tal y como hemos notado que Aristóteles cierra la enumeración de acciones perfectas en *1048b27-28*. Explicita Heidegger que tales acciones no tienen que ver con el presente-ahora, en cuanto despliega (la acción de la *ζωή*) una *eigentlichen Anwesenheit*, presencia desde sí misma y continuamente completa, sin cese, en ese sentido, *ἐντελέχεια*, *el más alto modo de ser*<sup>926</sup>. Heidegger conectará en los Cursos sobre Heráclito la acción del vivir, *ζάω*, con el hacerse-presente de *φύσις* como *espontaneidad autolegislada*<sup>927</sup> en el sentido en que *Theta-VII (1050a5-7)* menta que *ἐντελέχεια* exige habiendo sido deseado (*βουληθέντος*) llegar a ser sin impedimentos(-de fuera) (*μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός*) en el sentido de tener el principio de la generación (*ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως*) en ella misma (*ἐν αὐτῷ*)<sup>928</sup>.

Ahora bien, en ese séptimo libro de *Theta* donde se introduce la definición-de-limitación (*ὄρος*) de *ἐντελεχεία*, Aristóteles dice que ella *llega a ser desde el ente potencial (ἐντελεχεία γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος)* precisamente tras insistir en que si bien la acción del curar —como ya se nos había dicho— es potencial en cuanto el estar-curado no es a la vez lo mismo que el curar, no obstante no es i-limitada, sino que pertenece a la determinación. Esas mismas líneas nos permitirían aclarar de nuevo que para Aristóteles la materia, *ὕλη*, no puede ser considerada como una suerte de “materia prima” *ya dada previamente* en el sentido escolástico o, ya en el “moderno”, de un continuo de suyo i-limitado. La materia se relaciona con lo potencial en el sentido de que a ella pertenecen los posibles impedimentos “externos” que podrían hacer que una casa potencial fuese potencial. Tal es el grado de fragilidad de la potencia. Incluso la casa en potencia, la acción potencial de construir en cuanto no es a la vez lo mismo que la casa finalizada no está garantizada o ya dada de por sí. El construir la casa en cuanto acción potencial podría no darse si no se dan, por así decir, las condiciones materiales de lo potencial, insistimos, que no tornan la potencia en acción sino meramente dejan que lo potencial sea potencia<sup>929</sup>. Ello muestra la profunda afinidad de lo potencial con el *in-tento* a ese doble determinado nivel que no obsta que *la acción sea anterior, primera, a la potencia*.

Ya notamos con *Platon: Sophistes* las precauciones que tenía Heidegger para pensar lo “anterior” o “primero”, *πρότερον*, que desde *1049b5* ocupa un lugar central en la diferenciación explícita de *acción* y *potencia*. Dice Aristóteles —tras remitir sin duda al libro *Delta* para atender a los sentidos en que se

<sup>925</sup> GA, Band 22, p. 175.

<sup>926</sup> “... eine Seinsart von höherem Modus ...”, veíamos. GA, Band 22, p. 175.

<sup>927</sup> Tal y como nos enseña a leer la profesora Teresa Oñate el significado de la *φύσις* “presocrática”, por ejemplo, en su estudio sobre la filosofía “presocrática”: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, (Dykinson, Madrid, 2004).

<sup>928</sup> Introducida la *ἐντελέχεια* en el contexto de decir cuándo algo está “en potencia”.

<sup>929</sup> 1049a2-16.

decía “anterior”— simplemente que resulta evidente que la acción es anterior a la potencia (*φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν*: 1049b5). Pues bien, Aristóteles profundiza —desde 1049b27 y ss.— en otra de las acciones potenciales que mentábamos arriba, el aprender, en este caso a tocar la cítara que, como el construir, exige no obstante haber tocado ya algo, de nuevo, una técnica determinada de aprendizaje o tocar la cítara, alguna suerte de pertenencia a la ciencia<sup>930</sup>. Y no obstante la acción del aprender no es una acción potencial cualquiera. Ella supone, en interesante vuelta implícita a la discusión con “los megáricos”, que si bien sólo se construye construyendo *aquel que aprende a tocar la cítara aprende tocando la cítara* (*ὁ γὰρ μανθάνων καθαρίζειν καθαρίζων μανθάνει καθαρίζειν*: 1049b31-32) y no aprende a tocar la cítara aprendiendo en general. La acción potencial del aprender, ya de por sí algo determinado o cualificado, en cuanto potencial, permite re-cualificar o simplemente cualificar un *vermögen*, una *capacidad de*; es decir, el aprender, ya algo cualificado, cualifica para tocar la cítara, para una *τέχνη* determinada. Ahora bien, aquí es muy evidente que —sin ser explicitado por Aristóteles— la acción de tocar la cítara es una acción, estrictamente una *ἐνέργεια*<sup>931</sup>, que da sentido al mismo aprender a tocar la cítara, si la *acción es anterior a la potencia*. Un plano y otro se diferencian en la misma puesta en obra del Libro *Theta* y su diferenciación ya sólo puede decirse desde aquello *anterior*, desde la acción, de tal modo que volviendo Aristóteles a cómo la materia es potencial ahora en relación a la *ἐνέργεια* y el *εἶδος* (1050a15 y ss.) retorna al ejemplo del *aprender* pero ahora a través del *enseñar*, de los que enseñan, los maestros (*οἱ διδάσκοντες*: 1050a17) que *consideran* (*οἶονται*) haber alcanzado el fin (*τὸ τέλος ἀποδεδοκέναι*) si han mostrado actuando (*ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες*) —se entiende implícitamente— al alumno. Nótese por un lado que la acción del mostrar-enseñar no se dice ya mostrando la *sincronía* del enseñar y el ser-enseñado sino que introduce el alcanzar o cumplir el fin, *τέλος*, en la misma acción del enseñar —cuestión imposible para una acción potencial, por ejemplo, la del aprender— que en cualquier caso no se dice como tal, sino que se indica con un *mostrar-enseñar que actúa* (*ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες*: con *ἐνεργέω*, verbo que precisamente caracterizaba el actuar de “los megáricos”), se entiende, del alumno. En griego los dos verbos diversos<sup>932</sup> que indican a la acción del enseñar están conjugados en *participio aoristo* e *infinitivo perfecto*. Cada verbo remite, digamos, a un agente. Notemos la inversión del tiempo diacrónico: la acción que de algún modo dice el cumplimiento del *τέλος* (en la acción del enseñar), aquella que habría de venir al final desde el punto de vista del proceso productivo, de lo potencial, se dice en *perfecto* pues rige (tal y como en los ejemplos de acciones potenciales se decía el estar-curado,

<sup>930</sup> Que nos muestra de nuevo la afinidad de las “tesis” de los megáricos sobre la acción-ejercitación con la potencia aristotélica.

<sup>931</sup> Si así fuera, siguiendo los argumentos aristotélicos, habría de ser lo mismo a la vez el tocar la cítara y el haber tocado la cítara en el sentido de que con el haber tocado no cesaría la acción de tocar. Nótese por otro lado que en la potencia de aprender a tocar la cítara lo que puede darse a la vez es el haber tocado la cítara y el aprender a tocar la cítara. Los “megáricos” afirmarían a este nivel que en la potencia del aprender el haber tocado la cítara ya es tocar la cítara, aún estando aprendiendo a ello.

<sup>932</sup> Como ya dijimos *ἐπιδείξαντες*, participio aoristo de *ἐπιδείκνυμι* que significa exhibir, mostrar, manifestar, enseñar; y *ἀποδεδοκέναι*, infinitivo perfecto de *ἀποδίδωμι* que significa conceder, asignar, volver.

estar-construido, haber-aprendido, etc); mientras que la acción de aquello a través de lo cual se llegaría al *τέλος* de la acción, el mostrar actuando (del alumno), se dice en *aoristo*. Ahora bien, en principio esta segunda acción es precisamente del alumno, remite a ellos, de tal modo que diacrónicamente habría de venir “después” a confirmar que se hubiera alcanzado ya o no el *τέλος* y no obstante se dice en pretérito, *aoristo*, pues aquí se trata ya de acción y no potencia. Aristóteles explica estos sentidos de “anterioridad” del fin de la acción desde 1050a23.

Aristóteles nos indica así la diferencia entre el plano potencial y la acción, los dis-rupto de dos planos que permiten pensar una doble modalidad de lo posible (pues de lo posible no podría seguirse lo imposible y lo potencial permite lo potencial mientras la acción da lugar a la acción, 1049b24-28) mas enlazados por aquella posibilidad única cuya acción no se termina con el final de la propia acción sino que se mantiene en el *pretérito por-venir*<sup>933</sup> de una *eternidad inmanente*<sup>934</sup>, aquella posibilidad señalada por la acción y, al cabo, un *ἔργον* y *τέλος*, por tanto también un *πέρας*, que no cese con la acción perfecta, completada, acabada o cumplida. Dice Aristóteles que si la obra es un fin y la acción es obra (*τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον*), en la acción el fin no supone el cese de la obra de tal manera que puede decirse que el *ἔργον* de la *ἐνέργεια* tiende a *ἐντελέχεια* (*ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν*: 1050a21-24).

Ello nos lleva al segundo detalle en el que repara Heidegger en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* al correlacionar precisamente *ἐντελέχεια* con los ejemplos de acciones perfectas que en el libro Theta<sup>935</sup>: el modo como en *ἐντελέχεια*, siendo un modo de ser, es el ser en la medida en que a *ἐντελέχεια* pertenece un límite (es decir, un lugar) que precisamente no cesa con el fin de la acción sino que la acción y el fin (marcado por Heidegger como Aristóteles en griego por el perfecto) son a la

<sup>933</sup> La profesora Teresa Oñate, en su larga investigación sobre modalidad, henología y teleología del Aristóteles griego, ha nombrado estas dimensiones como “futuro anterior” mientras considera el núcleo de las acciones perfectas que tienden a *ἐντελέχεια* su carácter auto-incrementativo desde el punto de vista del deseo. Remitimos a sus trabajos ya citados en torno a Heidegger y Aristóteles. Por otro lado piensa el palimpsesto de las “filosofías de la diferencia”: ambas modalidades de lo posible se enlazarían sólo por la diferencia que pertenece al modo de ser de la acción que da lugar a comunidad.

<sup>934</sup> Así entiende Heidegger lo “eterno”, “*ewig*”, del tiempo en torno a los sentidos del “ahora” en Aristóteles [GA, Band 22, pp. 326-327] que estudiaremos en el siguiente apartado en el Poema de Parménides. Dice Heidegger: “Dasjenige Seiende, das in seiner Bewegung nicht erst auf ein Ziel zugeht, sondern in sich selbst, in jedem Moment seines Seins, vollendet ist, bei dem es kein *ἀτελής*; gibt, dieses Seiende ist die reine Energie, die reine *ἐνέργεια*, reine, pure Anwesenheit, die rein von sich selbst her unveränderlich, ewig ist. Für dieses schlechthin Seiende sucht Aristoteles nun wiederum eine Konkretion, und er findet sie im reinen *θεωρεῖν* (vgl. Met. A7, 1072b24).”, GA-22, p. 328, lo cual conecta a su vez Heidegger con el *voεῖν* y, por otro lado, Dice: “Wenn ich etwas gesehen habe, so sage ich : Jetzt sehe ich es. Mit dem Gesehen -haben hört der Akt des Sehens nicht auf, sondern wird er gerade erst eigentlich. Die anderen Bewegungsarten dagegen, Hören, Gehen usw. hören auf, wenn ihr *τέλος*; erreicht ist. Diese sind gerade dann erst wirklich, wenn sie ins Ziel gekommen sind. Das *voεῖν* dagegen ist seinem Wesen nach immer in Tätigkeit, aber als Tätigkeit in sich vollendet und, sofern sie vollendet ist, eigentlich seiend”, GA, Band 22, p. 328.

<sup>935</sup> Si bien Heidegger dice únicamente que: “Ich habe gesehen und so sehe ich. Ich bin glücklich geworden und bin es so gerade. Ich habe es erlebt und lebe jetzt so.” *Ibid.* La profesora Teresa Oñate se arriesga a interpretar estas acciones perfectas que tienden a *ἐντελέχεια* como auto-incrementativas desde el punto de vista del deseo.

vez lo mismo. Podemos decir así que Heidegger apuntaría ya pronto con *έντελέχεια* a una comprensión del límite-lugar deslindada de la acción del proceso productivo con cuyo término se alcanza la obra elaborada. Si bien Heidegger no despeja el carácter de la preposición *πρός* que marca la *Zusammenhang* de *ένέργεια* a *έντελέχεια*, interpretamos, por su comprensión de la pareja *δύναμις* y *ένέργεια* como *Bewegung*, actividad<sup>936</sup>.

A resultas de ello podríamos pensar que Heidegger no continúa con el Libro *Theta-VIII*<sup>937</sup> mentando cómo *la entidad y el εἶδος son acción* (*ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ένέργειά ἐστιν*: 1050b3) o, mejor todavía, en qué medida desde la perspectiva de la entidad es anterior la acción a la potencia (*πρότερον τῆ οὐσία ένέργεια δυνάμεως*) precisamente esa perspectiva desde la cual se dice a continuación que las cosas eternas son anteriores a las corruptibles (*τὰ μὲν γὰρ αἴδια πρότερα τῆ οὐσία τῶν φθαρτῶν*), no siendo lo potencial eterno (1050b7-8)<sup>938</sup>; consideramos que tiene que ver con ello el hecho textual de que en medio (1050b5) Aristóteles afirme que *en cuanto al tiempo siempre una acción es anterior a otra hasta llegar al del que mueve primeramente* (*τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ένέργεια ἕτερα πρὸ ἕτερας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινουντος πρώτως*).

Veamos los dos modos en que Heidegger piensa la *eternidad inmanente* indicada arriba. Heidegger ofrece a pensar lo eterno a través de los “Celestes”, astros celestes del firmamento, en cuanto móviles perpetuos o entidades incorruptibles cuyo movimiento, perfecto, no supone cese de su actividad. Heidegger ni se preocupa por las interpretaciones “cosmológicas” o “religiosas”, en definitiva, onto-teológicas de los “celestes” o del “primer motor”. El horizonte de su interpretación es la de *δύναμις* y *ένέργεια* “*ἐπὶ πλέον*”.

Recordemos que Aristóteles tras señalar que nada *simplemente incorruptible*, eterno, es potencial (*οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἐστιν ἀπλῶς*: 1050b16-17), indica que más bien aquellas entidades eternas son acciones que así (por eternas) podrían considerarse *por necesidad* (*ἐξ ἀνάγκης*). Justo a continuación deja caer un condicional, dice que *si hay algo eternamente movido* (*οὐδ’ εἴ τι κινούμενον αἴδιον*), se entiende, por tanto, un móvil eternamente movido, tampoco es movido potencialmente (*οὐκ ἐστι κατὰ δύναμιν κινούμενον*) a no ser *de un lugar a otro* (*ἀλλ’ ἢ ποθὲν ποί*), aclarando entre paréntesis que nada evita que de ello haya la suerte de condicionar de la materia<sup>939</sup> (*τούτου δ’ ὕλην οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν*: 1050b22).

<sup>936</sup> Sí asumimos que lo hace de un modo indirecto a través de la diferenciación en los sentidos de analogía que señalamos arriba (en discusión con Brentano), en particular con la “analogía proportionalis”.

<sup>937</sup> Nos referimos a GA, Band 22, p. 175. En la edición en castellano: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (Waldhunter, Buenos Aires, 2014), pp. 206-207.

<sup>938</sup> Explica Aristóteles que lo potencial se mueve en los contrarios: todo lo que es posible puede no estar en acción pues es posible que sea o que no sea; una misma cosa puede ser o no ser, y lo que puede no ser es corruptible, 1050b15.

<sup>939</sup> Que ya vimos en relación a la fragilidad de lo potencial, como aquello que tenía que ver con las condiciones “externas”, de resistencia, que podían obstar a que lo potencial fuese potencial.

Heidegger interpreta este “*de un lugar a otro*” no como un mero desplazamiento cinético entre puntos-lugar descualificados en un tránsito, sino al estilo del “*a través de*” que canta el prólogo del Proemio del Poema de Parménides, allí mostrando las trayectorias del camino —que atraviesa de lado a lado lo común a los hombres, la ciudad— del *εἰδότα φῶτα* (v. 3). Específicamente Heidegger piensa el *movimiento circular* propio de los Celestes que permite que, como no obstante “móviles” (*Bewegtes*), su actividad (*Bewegung*) sea eterna, no cese en su desarrollo al cual pertenece un *τέλος*, digamos, en todo momento y no al final de su supuesta actividad.

Dice en efecto Aristóteles a continuación que ellos, en referencia al sol y los “celestes” y el Cielo entero, no se fatigan o desgastan en su continuo movimiento (*ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως*), pues el movimiento no supone como *en las cosas corruptibles la potencia de los contrarios* (1050b25-27). Pero en estos precisos sentidos a los “Celestes” no les pertenece materia, en cuanto no son potenciales, pero les pertenece materia en cuanto son móviles con tan singular actividad.

Asume Heidegger que por ser su movimiento “circular” —por otro lado, como en el Poema de Parmenides la verdad es pensada como una “esfera bien redonda”— y a la vez no cesar su actividad no es que no les pertenezca un *τέλος*, sino que el modo de pertenecer a él es permanecer siempre *a la misma distancia* del *τέλος* de aquello que ya mueve sin ser-movido, el “primer motor”, *ersten Beweger*<sup>940</sup>. La distancia respecto a aquel *τέλος* no es métricamente extensa, sino que es una distancia abismática de pertenencia *al deseo*, seña de la diferencia cualitativa entre un lado y otro de ella<sup>941</sup>.

Ahora bien, por esta vía Heidegger no llega al *τέλος* inmanente a *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* desde el punto de vista de las acciones perfectas como son el pensar, vivir o ser feliz, sino algo así como una *pura ἐνέργεια* del “primer motor” como *lo más divino* o únicamente divino dejando aparte la copertenencia de los mortales y lo divino.

Todavía en el Libro *Theta* Heidegger asume ya —tal y como profundizará con los “pensadores del inicio”— que la cuestión del ser que se plantea con *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* sí tiene que ver con la *verdad ontológica* sin contrario, es decir, con el cuestionamiento en torno a las alteridades de *ἀλήθεια*. Ya hemos estudiado la importancia que tiene para Heidegger la discusión sobre el *ὄν ἀλήθης* en la problemática de su consideración como *κρυώτατα ὄν* (1051b) de acuerdo al modo de entender

<sup>940</sup> Heidegger, GA, Band 22, p. 328.

<sup>941</sup> El mismo Heidegger admite que la relación entre el mundo y el “primer motor” no es clara: “Das Verhältnis zwischen diesem Seienden und der Welt bleibt unbestimmt. Die Welt braucht nicht geschaffen zu werden, weil sie nach Aristoteles ewig ist, ohne Anfang und ohne Ende. Also dieser ganze Zusammenhang des eigentlich Bewegten mit dem ursprünglich Bewegenden ist ein rein ontologischer ohne Orientierung an einem personalen Gott oder Schöpfergott. Aristoteles macht lediglich den Versuch allerdings radikal philosophischer Art, nur das, was im Phänomen der Bewegung selbst liegt, ontologisch verständlich zu machen. Dabei schreckt Aristoteles vor keiner Konsequenz zurück. Er spricht schließlich gleichsam nur noch in Bildern. (...) die Kreisbewegung ist in sich selbst beschlossen und hat einen gleichmäßigen Abstand vom ersten Beweger selbst.”, *Ibid.*

Heidegger el *πολλαχῶς λέγεται* en discusión con Brentano. Heidegger no deja atrás estas cuestiones. De hecho considera que Aristóteles despliega la cuestión a lo largo del trecho de 1051b hasta 1052a4 y la investigación iniciada en Theta temáticamente a través de *δύναμις* y *ἐνέργεια*. Y sin embargo en el Curso *Vom Wesen der menschliche Freiheit*<sup>942</sup> se cuestiona a la vez por el modo en que la verdad, no cualquiera sino la *eigentlichste Wahrheit*<sup>943</sup>, podría constituir ya no a las cosas, a lo ente, sino al ser de lo ente<sup>944</sup> o al ente, en correspondencia, más propio.

Recordemos que Aristóteles introduce la perspectiva de la verdad y falsedad (*ἀληθής* y *ψεῦδος*) en torno a *las cosas no-compuestas* (*τὰ ἀσύνθετα*). Explícitamente dice que como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, del mismo modo tampoco el ser (*ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι*). Aclarando de seguido que en ellas lo verdadero o falso es: alcanzarlo y decirlo es verdadero (*τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές*) pues no es lo mismo decir una cosa de otra (“algo de algo”) que decir (*οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις*: 1051b25), e ignorarlo es no alcanzarlo pues engañarse acerca del *τὸ τί ἐστίν* no es posible (*ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστίν οὐκ ἔστιν*), y, puntualiza Aristóteles, *a no ser accidentalmente*. De las entidades no-compuestas no hay engaño (*οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι*) pues son acción (1051b227). Pero obsérvese que Aristóteles no dice sin más que las entidades no-compuestas, por ser acción, pertenezcan solamente a la verdad sino también que en torno a ellas no hay engaño, utilizando para ello el verbo engañar (*ἀπατάω*) que Heidegger estudia con

<sup>942</sup> GA, Band 31.

<sup>943</sup> GA, Band 31, p. 100.

<sup>944</sup> Si bien Heidegger considera que la verdad del ser no era problema en Aristóteles si consigue llegar a cuestionarse por *la más propia verdad*. Por ejemplo dice Heidegger en torno a *Theta-10* en GA-31 que: “Im Hinblick auf das Problem sei an ein Dreifaches erinnert. 1. Das eigentliche Seiende ist das *ὄν ἐνεργεῖσι*. *ἐνέργεια* ist das eigentliche Sein im Sinne des Sichhaltens in beständiger Anwesenheit. 2. Wahrheit ist Entborgenheit von Seiendem und erst auf Grund und in Bezug auf diese Entborgenheit ist im abgeleiteten Sinne dasjenige wahr, d. h. Entborgenes aufnehmend und verwerfend, was das Seiende selbst erfaßt und bestimmt: *ἀληθεύειν*, das *φάναι* bzw. *καταφάναι τὸ ἀληθές*. 3. Gerade weil die Wahrheit ihrem Wesen nach Entborgenheit des Seienden ist, re-gelt und bestimmt sich die jeweilige Art der Entborgenheit (Wahrheit) nach der Art des Seienden, d. h. nach dessen Sein. Diese Zuordnung und Entsprechung der jeweiligen Art der Entborgenheit zur jeweiligen Art des Seienden ist, wenn man das Wesen des antiken Wahrheitsbegriffes gefaßt hat und festhält, von vornherein klar und selbstverständlich. Umgekehrt, wenn in der Antike diese Entsprechung klar ausgesprochen ist, dann heißt das, es liegt von vornherein die Auffassung von Wahrheit als Wahrheit des Seienden (Entborgenheit) zugrunde. So ist es in der Tat. (...) Die Art des Seins des Seienden entscheidet über die ihm zugehörige Art seiner möglichen Entborgenheit. Diese geht mit dem Sein zusammen. Zum eigentlichen Seienden gehört dann, als solchem, das eigentliche Wahrsein. Unsere Behauptung ist, Aristoteles stellt in  $\Theta$  10 das Problem: Wie muß das Sein des Seienden sein, damit das Seiende ein wahres, d. h. entborgenes sein kann? Was ist das Wahrsein eigentlich am Seienden? Es dürfte klar geworden sein, daß dieses Problem für die Antike und Aristoteles erst recht, nachdem einmal die Leitfrage *τί τὸ ὄν* erwacht war, unausweichlich wird. (...) Zugleich aber entnehmen wir aus dem Gesagten, wie nun Aristoteles, sobald er das Problem aufnimmt, seine Behandlung ansetzen und in welcher Richtung er es entfalten muß. Denn wenn seine These lautet: Das *ἀληθές ὄν* ist das *κυριώτατον ὄν*, das eigentlichste Seiende, dann muß er ausgehen auf die Frage nach der Wahrheit des eigentlichen Seienden. Es ist nicht Problem eine beliebige Art von Wahrheit eines beliebigen Seienden, sondern die Wahrheit des eigentlichen Seienden, d. h. nach obigem sofort: die eigentliche Wahrheit. Hier an der eigentlichen Wahrheit des eigentlichen Seienden muß der eigentliche Zusammenhang zwischen Sein und Wahrheit sichtbar werden, d. h. es muß heraustreten, inwiefern Wahrheit überhaupt das eigentliche Sein des Seienden ausmacht.”, GA, Band 31, p. 93-94.



serenidad en el Curso Parmenides del semestre de invierno 1942-1943 como una de las contraesencias de la verdad en Grecia.

Por ello podemos decir que a esta altura de Theta-10 ya no se trata de lo verdadero o lo falso, no en términos “lógicos”, lo cual simplemente nunca admite Heidegger en Grecia, sino en cuanto que la verdad ya no permanece referenciada como una posibilidad de la no-verdad, de lo falso<sup>945</sup> pero tampoco del di-simulo y la ficción de la *Verstelltheit*<sup>946</sup>. Se trata de acción y de pensar, con *voεῖν*, por así decir, una verdad y no-verdad relacionalmente diversas pero a cuya *Zusammengehörigkeit* no pertenezca ningún “uno-junto-al-otro”, ningún “con-“, saltando en este sentido el estatuto relacional de los *Miteinanderseins* de *Platon: Sophistes* (y en general de la esfera de *Sein und Zeit*)<sup>947</sup> al cuestionamiento por las entidades no-compuestas, *ἀσύνθετα*, que son simplemente, *ἀπλά*, por ser indivisibles, *ἀδιαίρετα*.

Como no podía ser de otro modo estos tres términos convergen y divergen de diversos modos<sup>948</sup>. Heidegger entiende lo *ἀπλοῦν* como lo simple, lo *Einfache*, y asume que si a ello pertenece una *Zusammengehörigkeit* —desde luego otra a la existencia de la presencia *Vorhandensein*— ésta no pasa (con *vorkommen*) por lo *ἀπλοῦν* en el sentido de que las entidades simples no se manifiestan o hacen presente junto a otras, es decir, se dan en plexos relaciones de aquello que en el Curso *Parmenides* nombrará Heidegger como *das Offene* o *das Freie* de la *Lichtung de la verdad del ser*. A ese

<sup>945</sup> Dice Heidegger: “Aber solange die Wahrheit überhaupt noch auf eine Möglichkeit der Unwahrheit bezogen bleibt, ist sie nicht die eigentliche, höchste Wahrheit. Diese kann offenbar erst, wenn überhaupt, das eigentliche Sein des Seienden ausmachen. Gibt es nun ein solches Wahrsein, das als solches überhaupt nicht mehr auf Unwahrheit bezogen sein kann, das schlechthin die Möglichkeit der Verstelltheit von sich ausschließt? Nach dem Ansatz und der bisherigen Entfaltung des Problems muß diese Frage jetzt lauten: Gibt es außer dem jetzt besprochenen Seienden und den zugehörigen Arten des Seins noch ein solches, dem das eigentlichste Wahrsein zugehört? Vom Sein dessen her, was das Eigentlichste am Seienden überhaupt ausmacht, muß sich das zugehörige eigentlichste Wahrsein bestimmen.”, GA, Band 31, p. 100.

<sup>946</sup> Dice Heidegger: “Nach allem Gesagten wird klar, daß jetzt die Frage lauten muß : Welches ist die eigentlichste Wahrheit, die schlecht-hin auch die Möglichkeit von Verstelltheit ausschließt? Wann ist das der Fall? (...) Wir fragen : Gibt es noch ein höheres nicht Auseinandernehmbares als das, was ständig und not-wendig zusammengehört? Offenbar.” GA, Band 31, p. 101.

<sup>947</sup> Pues: “Jenes, was überhaupt kein Beisammen des einen mit dem anderen ist, was überhaupt in sich kein Beisammen, kein *συν* hat, das *ἀσύνθετον*. Kurz und positiv die *ἀσύνθετα* gefaßt: *τά ἀπλά*. So ergibt sich folgende Reihe der Untersuchung: *συμβεβηκότα, συγκείμενα, ἀδύνατα διααιρεθῆναι, ἀδιαίρετα, ἀσύνθετα, ἀπλά*.”, *ibid.*, GA, Band 31, p. 101. Nótese pues que Heidegger piensa los *ἀδύνατα διααιρεθῆναι*, *lo imposible de la comensurabilidad de la diagonal*, en la línea de los *ἀδιαίρετα*. En esta línea el profesor Gaetano Chiurazzi ha desarrollado su investigación recogida en la publicación: *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, (Guerini & Associati, 2017).

<sup>948</sup> Por ejemplo Heidegger asume que no todo lo indivisible es simple y que sin embargo la contraria sí es cierta. Motivo por el cual tal vez Heidegger no presta gran atención a lo *ἀδιαίρετον*. Dice: “Nicht jedes *ἀδιαίρετον* ist ein *ἀπλοῖν*, wohl aber umgekehrt, jedes *ἀπλοῖν* ist ein *ἀδιαίρετον* und zwar im höchsten und eigentlichen Sinne, weil das Zusammengehörige nicht nur schlechthin unzertrennlich ist, sondern weil hier überhaupt kein Zusammengehöriges mehr vorkommt, weil es hier eben als Einfaches überhaupt nichts Zusammengehöriges zeigt. Wenn also das schlechthin Einfache entborgen ist in dem, was es ist, dann bringt es als Einfaches nie noch anderes mit, als welches es bestimmt werden müßte und könnte. Es ist nie und nimmer offenbar als das und das, sondern schlicht und schlechthin rein an ihm selbst nur es selbst.”, GA, Band 31, p. 101.

desocultamiento de lo simple, *Entborgenheit des Einfachen*, no pertenece ningún “algo”, ninguna entidad determinada con la que pudiese hablarse de verdad/falsedad o verdad/ficción-disimulo. Deja una y otra aparte. De hecho lo simple como tal, cabe ello mismo (*an ihm selbst*), que no es más ni menos que *einfach und schlechthin Anwesenheit desselben an ihm selbst*, no permite o autoriza (con *zulassen*) ni si quiera *Bezug*, relación o medio alguno. Sólo corresponde a él, a su modalidad de posibilidad, *la simplicidad de una ausencia* que tampoco podría ser pensado como *Verstelltheit* o falsedad<sup>949</sup>.

Sí puede atenderse a ello —así hace Heidegger— como *Offenbarkeit von etwas*, aperturidad posibilitante de ya sí algo otro, algo ente, que así “es” (ello para Heidegger no es cualquier ente sino el *ἀληθές ον* como *κυριώτατον ον*<sup>950</sup>), que se presenta por sí mismo siendo constituido por el desocultamiento de lo simple<sup>951</sup>. En este sentido la entidad simple (con K-1, 1059b35 y como vimos el libro Épsilon-1, 1025b) tiene carácter de *ἀρχή*, de principio y una componente causal que permite decir que lo simple es el ser mismo, y no el ente, *Seiende*, que pertenece al ser y no al revés<sup>952</sup>. Vamos notando cómo podríamos trazar la a-simetría de una *relación* que no podemos pensar sin embargo como una *Zusammengehörigkeit* entre la entidad simple y la entidad compuesta o determinada, sino que más bien resuena con el modo como Heidegger invitaba a pensar la relación a-simétrica de la “analogía attributionis”. Insistamos en que a este nivel la relación de la entidad simple y la entidad compuesta es a-simétrica causalmente y teleológicamente, es decir, henológico-modalmente. Por ello tampoco podría ser la relación de *mismidad* —*Zusammengehörigkeit* asimétrica— *de pensar y ser* del

---

<sup>949</sup> *Ibíd.* p. 102.

<sup>950</sup> Por ejemplo en p. 105

<sup>951</sup> Dice Heidegger: “Wenn demnach die *ἀπλά* das eigentlichste Seiende ausmachen, das Eigentlichste am Seienden sind, und wenn ihre Entborgenheit die höchste und eigentlichste ist, was sich eben zeigte, wenn ferner dieses eigent-lichste Wahrsein nichts anderes besagt als schlechthin ständige Anwesenheit, dann ist das eigentliche Wahrseiende das eigentlichste Seiende: das *ἀληθές ον* ist das *κυριώτατον ον*. So bleibt genauer zu zeigen, 1. daß die *ἀπλά* für Aristoteles das Eigentlichste am Seienden ausmachen, 2. daß im Wesen der eigentlichsten Wahrheit nichts anderes hegt als schlechthin beständige Anwesenheit. (...) In  $\Theta$  10 werden die *ἀπλά* am schärfsten gefaßt: *εστιν δπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργείῃ*. Diese Prinzipien des eigentlichen Seienden, d. h. das Sein selbst als solches, ist das wahrste, d. h. schlechthin in erster Linie, vor allem und für alles weitere Entborgene.”, GA, Band 31, pp. 102 y 103.

<sup>952</sup> Dice Heidegger que: “Das Sein selbst, *αὐτό τό ον*, das Seiende an ihm selbst rein hinsichtlich seines Seins genommen. Sein ist dasjenige, was nicht zuweilen zum Seienden gehört, zu-weilen nicht, sondern was schlechthin und ständig und vor allem anderen zum Seienden als solchem gehört. Dergleichen wie Sein überhaupt und Einfachheit, Einheit überhaupt können nicht mehr zerlegt werden. Es ist das Einfache schlechthin, und als dieses Einfachste ist es der erste und letzte Grund der Möglichkeit eines jeden faktischen und erdenklichen Seienden. Dieses Einfachste ist das Eigentlichste am Seienden. ”, GA, Band 31, p. 103.

Poema de Parménides a pesar de que el pensar que piensa la entidad simple —con *Theta*— se dice explícitamente como *νοεῖν*, el pensar del Poema<sup>953</sup>.

Dejamos pendiente para este mismo Apartado el carácter des-ocultante de lo simple y su relación con la misma *ἀλήθεια* en el modo como Aristóteles es capaz de atisbar todavía una *verdad del ser* simple, sin contrario, no compuesta, a su modo, al estilo de la del Poema de Parménides.

Si Aristóteles señala a que la singularísima relación de la entidad simple y la compuesta, su *Diferencia asimétrica* cifrada en la simplicidad y la in-divisibilidad, en cuanto lo in-divisible se dice de diversos modos —formalmente, no todo lo indivisible es simple pero sí todo simple es indivisible —, exige que la misma relación sea indivisible entre presencias<sup>954</sup> con estatuto ontológico diverso de tal manera que lo simple pertenece *simplemente, sencillamente*<sup>955</sup> y por ello *ya siempre de modo constante* a lo ente<sup>956</sup>.

El peculiar estatuto ontológico de las entidades simples que permite decir que son unidad, *Einheit*, en general rehuye la estructura *πρός τι* y la noción de *ἕτερον* de *Platon: Sophistes* de modo que no podría ser caracterizado como un “algo como algo” ni dicho a su vez través de un decir-manifestar-mostrar-presentar cuyo carácter ontológico-lingüístico fuese nombrado en el sentido de lo *κατὰ λόγον*<sup>957</sup>. Ya vimos arriba que Aristóteles deslindaba lo simple de la *κατάφασις* (decir “algo de algo”) al que pertenece un *καταφάναι* (manifestar-mostrar-caracterizar (“algo como algo”)). Lo simple puede ser desocultamiento solamente concebido en un decir que se nombra como *φάσις* al que pertenece un *φάναι* que diciendo, manifestando, deja contemplar (con *an-sehen*) lo simple en su simplicidad. Tal *decir poemático* pertenece a la más amplia aperturidad si lo *φάναι* de la *φάσις* tiene que ver con un manifestarse o mostrarse (con *sich bekunden*) que dice la aperturidad del mismo decir, su *Kundschaft*.

<sup>953</sup> El Heidegger más tardío —estamos hablando de textos como “*Moirá*”, *Was heiBt Denken?* o *Identität und Differanz*, ya de los años cincuenta— piensa con el Poema la necesaria diferencia de lo mismo, que exige lo mismo, en el sentido de la a-simétrica necesidad de cada lado de la mismidad (pensar y ser) lo cual se declina a través de una distancia ontológica o “entre” que la investigación en el Curso *Parménides* asume como el cuestionamiento por los diversos modos de decirse “ausencia” en Grecia, resguardo de esa diferencia modal.

<sup>954</sup> De ahí lo esencial de su discusión con “los megáricos” y su inclusión en el mismo horizonte ontológico. Desde luego con ello tiene que ver que Aristóteles, aún con la máxima atención que le ofrece Heidegger, se lea desde el “Primer inicio” mientras que el Parménides del que hablamos se piense desde el pensamiento del otro *Anfang vom Ereignis*.

<sup>955</sup> *Schlechtin y einfach*, los términos que traducimos arriba por sencillo y simple, no obstante pueden ser en alemán tanto adjetivos como adverbios, siendo difícil decidirse por una única opción a tenor de la sintaxis que pone en juego Heidegger.

<sup>956</sup> Dice Heidegger: “Ob wir das Sein eigens erfassen und befragen und bestimmen oder nicht, vor all dem ist es schon immer und ständig enthüllt. Es steht als solches in der Entborgenheit. (...) im Wesen der eigentlichen Wahrheit nichts anderes liegt als beständige schlechthinnige Anwesenheit.” GA, Band 31, p. 104.

<sup>957</sup> Dice Heidegger: “...dieses Einfache kann nur an ihm selbst als solches angesprochen werden, nicht als etwas anderes, überhaupt nicht mehr als ..., sondern es kann an ihm selbst nur noch einfach genannt werden, wir können gleichsam nur noch sagen >du<, das Sein, die Einheit, es selbst.”, GA, Band 31, p. 104.

En el texto “Moira” Heidegger conecta el decir de lo simple en *Theta*, la *φάσις* con la apertura eterna del cielo en la que pueden tener lugar las fases y estaciones cambiantes de los astros (*φάσεις*). El decir donde acontece la contemplación intelectual de lo eterno de la presencia de los “Celestes” (*φάσμα*).

Ahora bien, también notamos cómo Aristóteles mentaba que tal contemplación, cuando se daba, suponía un alcanzar, *θιγεῖν*, que Heidegger piensa como un *asir o adherirse (greifen)* a ninguna cosa alguna (determinada). Ello no dice que lo simple quede en el aire o en suspenso, sino que descansa en una *experiencia del pensamiento trans-conceptual* que no tiene que ver con el “entender” o “considerar (tal) como cual”, *begreifen* o *erfassen*, del mismo modo en que *lo simple* no puede ser algo estrictamente apresado por buscado ni, como veíamos más arriba a propósito del giro entre el aprender y el enseñar (una y otra acciones potenciales) con el que se ofrecía a pensar el *τέλος* de la acción (es decir, de las entidades simples), tampoco objeto de una instrucción. Otra vez la contemplación intelectual del *νοεῖν* que la diosa del Poema insta —con el inicio del fragmento VI— a coligar siempre con el decir del ser, al decir el ser mismo y los lugares de su des-ocultamiento, *έόν έμμεναι*, el ser mismo como des-ocultamiento; experiencia que exige la presencia-ausencia —con el fragmento IV— de lo inteligido.

De nuevo Heidegger piensa, cuando nosotros interpretamos aquella *experiencia trans-conceptual*, en el *νοῦς* y no en la *διάνοια*. El *νοῦς* es simple como el des-ocultamiento de las entidades simples, como la verdad, *ἀλήθεια* en la que Heidegger profundizará con los “pensadores del inicio”.

### Capítulo 3

#### Las componentes de *Zwiefalt* en la *meditación de la historia del ser*

##### BLOQUE A: A propósito del problema de la “superación” de la metafísica

No podemos *deshacernos* de la metafísica, dice Heidegger muy al inicio del texto *Überwindung der Metaphysik* algo después de comenzar el ensayo con la pregunta “¿qué significa “Überwindung der Metaphysik”?”<sup>958</sup>. En la afirmación cosuena el “todavía no pensamos”, *ritornello* que cruza el Curso *Was heiBt Denken?*, pues en una y otra indicación al carácter problemático de nuestra epocalidad<sup>959</sup> las supuestas *denegaciones* son atravesadas por sendos *cuestionamientos*. Ambos gestos, la denegación y la pregunta, son lo mismo o responden cada uno a una misma llamada a lo por-pensar del pensar, si bien —haciendo un paralelismo con la doble guía del poeta hacia la diosa en el Proemio del Poema de Parménides— el cuestionamiento marca los caminos, da indicaciones a la contemplación del pensar del ser mientras que la denegación tracciona, puede impulsar al pensamiento que como carro es no obstante marcado en su paso por la pregunta que piensa.

La pregunta que intitula el texto en torno a la “superación de la metafísica” no es así baladí ni mera fórmula cortés de entrada en materia. Tampoco es superable ni su respuesta está ya dada, respondida<sup>960</sup>.

El asunto (del pensar) de la “superación de la metafísica” pertenece a los mismos perfiles que el problema de la época *terminal* “metafísica” dentro del *acabamiento*, *Vollendung*, que Heidegger estudia especialmente a propósito de Nietzsche y su lugar en la *historia (de la filosofía) del ser*, singularmente en torno al proyecto nietzscheano de *asunción o reconocimiento del nihilismo* y el cuestionamiento por el acontecer necesario del ocaso-acabamiento de la *objetualización*

<sup>958</sup> Técnicamente se concibe en este texto “metafísica” como proceso-historia de la metafísica que desde *Comentarios Iniciales* como de “ida” en la perspectiva de la *meditación histórica del ser*, en el sentido del proceso-historia por el que la verdad del ente llega al dominio absoluto en el seno del ente mismo: únicamente hay ente; la manifestación del ente y sólo del ente tiene la exclusividad como módulo y medida. Pertenece al problema de su superación el que la “ida” no pueda deslindarse de la “vuelta” del pensar a lo por-pensar de la “ida” (lo no-dicho y no-pensado en lo dicho y pensado), así como que esencialmente ellas dos sí se diferencien.

<sup>959</sup> Señalada por el “nosotros” que dice y piensa en los textos de Heidegger.

<sup>960</sup> Remitimos a nuestros *Comentarios Iniciales* en torno al cuestionamiento del *pensar del ser* que pretende pensar la *verdad del ser*.

*incodicionada de lo ente* —esto es, de la primacía desmedida de la verdad del ente—<sup>961</sup>, la cuestión, entonces, del acontecer necesario y posible del acabamiento (*Vollendung*) y ocaso (*Untergang*) de la “metafísica”, de hecho *ya acontecido*.

Pues el *ocaso y acabamiento* de la “metafísica” *ya ha acaecido* (*hat sich schon ereignet*), dice Heidegger<sup>962</sup>. Pero cómo, ¿podría ser que permaneciéramos ciegos ante tal acontecimiento, que siguiésemos aferrados a una comprensión antropomórfica del ser como *voluntad* (tratando incluso todavía de ver el olvido del ser)? La más extrema ceguera sería exigir una confirmación eventual, de suceso ocurrido, *wirkliche*, a tal *Ereignis*, como si su *acontecer* pudiera contarse como una cosa en el mundo. Hemos de decir sin embargo algunas diferencias o matices: entre la peculiar obstinación de la “metafísica” por obviar que la propia tendencia a subsumir, homogeneizar y descualificar omniabarcantemente las cosas —convirtiendo la tierra en el desierto del UNO-TODO, en la Nada vacía del *nihil* del *nihilismo*— sólo *quiere* y busca la *Nada* de todas las cosas, luego la nada de sí mismo, respecto a 1) que esta *situación* equivalga a la devastación y derrumbamiento extremo de lo

<sup>961</sup> En este sentido interpretamos la polémica afirmación de Heidegger “Nietzsche me ha destruido”, que Franco Volpi recogía ya en su apartado dedicado a Heidegger y el nihilismo en la perspectiva de la *historia del ser* en su volumen *El Nihilismo*, (Buenos Aires: Biblos, 2005), pp. 85-106. Posteriormente este mismo núcleo se reflejó en la publicación póstuma Volpi Franco, *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*. (Madrid: Maia ediciones, 2010). En el apartado de *El Nihilismo* Volpi muestra una rigurosa genealogía en torno a la atención de Heidegger a Nietzsche y a la noción de “nihilismo”, Volpi indica como punto de inflexión el Curso del semestre de invierno de 1929-30. Allí Heidegger muestra cómo la crítica a la civilización —de autores como Spengler, Klages, Scheler y Ziegler (citados por Volpi)— pende, en términos de “filosofía de la historia”, de la nietzscheana tensión insuturable entre Apolo y Dionísios. Este punto de inflexión alcanzaría su maduración definitiva en los diversos semestres que Heidegger dedicaría a Nietzsche entre 1936 y 1940, casi ininterrumpidamente exceptuando el año 1938 donde Volpi sitúa la crisis personal y filosófica de Heidegger a propósito de la confrontación con sus textos. Es completamente irrelevante en nuestra investigación la supuesta “tesis del suicidio” de Heidegger. Sí recomendamos el Apartado undécimo de *El Nihilismo*, donde Volpi expone la problemática del nihilismo en la confrontación de Heidegger y Jünger que dio lugar al texto conjunto *Acerca del nihilismo*. Del mismo modo el excelente trabajo de José Vidal Calatayud, *Nietzsche contra Heidegger: Ontología estética* [Madrid: Dykinson, 2008] muestra el mapa de la confrontación hermenéutica de Nietzsche con Heidegger, así como invita a la reflexión propia sobre sus relaciones.

<sup>962</sup> Heidegger, Martin, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y Artículos*, pp. 52-53 y GA, Band 7, pp. 69-70. El sentido del *Untergang* (ocaso, hundimiento) que piensa Heidegger con Nietzsche es muy diverso al de la obra de Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*) en virtud de la “filosofía de la historia” cinético-circular de éste (a lo largo de la Historia a cada hundimiento le correspondería un surgimiento cíclico que daría lugar a las grandes civilizaciones). Heidegger lo aclara en Curso *Parménides*. El *Untergang* que piensa Heidegger tiene que ver más con el *Unter-gang* del prólogo de *Así habló Zaratustra* como un descenso o camino hacia abajo. Félix Duque lo expresa así citando a los *Beiträge* (obra previa a “Superación de la metafísica”), allí dice Heidegger que “nuestra hora es la era del *Untergang*”, lo cual hablaría, por un lado, del hundimiento moral y dejadez propias del culto a lo gigantesco y a las masas propio de la Alemania nazi y, a la vez, cómo allí se revela ya un otro inicio, otro envío y destinación del ser ya no al modo metafísico de la voluntad incondicionada de poder que, quiera o no, convierte todas las cosas en entes disponibles [Duque Félix, *El Cofre de la Nada*, pp. 99-100]. En este sentido Duque constata que llegados a la consumación de la metafísica “...el *Untergang* es, despliega esencialmente (*west*) ya el *Ereignis*, puesto que *en el fondo* se trata ya de lo Mismo interpretado ora óptica ora ontológicamente. (...) Inicio, no ya del ser como fundación o fundamentación del ente, sino como “envío destinal” (*Geschick*) de su propia verdad como retracción (*Entzug*), como ocultación (*Verbergung*) en el acto mismo de “hacer salir de lo oculto” (*Entbergung*) a lo ente en y mediante el pensar (y el obrar artístico) del hombre.” [Ibid, pp. 100-101].

in-disponible de la tierra y lo abierto del mundo<sup>963</sup> y que ello su-ponga, en cuanto *despliegue* de las posibilidades del ser como voluntad, 2) que *deba quebrarse* (*muss... gebrochen*) el carácter incondicional de la verdad del ente, y con que 3) en este sentido *acontezca necesariamente* el ocaso y acabamiento de la “metafísica” que nunca podrá ser una *superación* en el sentido de que estemos ya fuera de ella como si ella desapareciese o fuese dejada atrás elementalmente, violentamente, de un modo otro a aquel que rige al pensar que se atiende re-flexivamente en el *paso atrás* a la meditación histórica del ser es la perspectiva vom Ereignis<sup>964</sup>.

Y sin embargo Heidegger dice el ocaso “*hat sich schon ereignet*”. Al decir así utiliza un participio cuyos dos (problemáticos) niveles de *estado perfectivo* marca del siguiente modo: ha acaecido en el sentido de un estado perfectivo de finalización-término como cuando decimos que “ya ha finalizado el apartado”—al cual señala como aquel propio de la ordenación y organización de la técnica histórica, lo que hemos llamado arriba (1)— y aquel propio de lo posible-necesario del acontecer del acabamiento el cual no es que como acabamiento acabe, en el sentido de terminar o finalizar sino que *vollzieht sich*, el acabamiento se lleva a cumplimiento-acabamiento, sin ser nunca un posible realizado, por cuanto *despliega lo desplegado del pliegue del ser* que no es otra cosa que el derrumbamiento del marco o cuño de la metafísica (*Einsturz von dem Metaphysik geprägten Welt*<sup>965</sup>). Y es que Heidegger nos ofrece a pensar el propio *carácter necesario* (*notwendig*) *del acontecer* de este ocaso y acabamiento, como, en principio, otro al “deber” de la quiebra del *ser como voluntad*, en *Überwindung der Metaphysik* precisamente, a través de dos *componentes del pliegue*: el *des-pliegue del pliegue* (*Entfaltung*) —aquello en el *pliegue como tal* más digno de ser cuestionado por nosotros,

<sup>963</sup> Una y otra en el sentido de las nociones que mentamos por ejemplo en “El origen de la obra de arte”. En este sentido su destrucción y devastación supondría la extrema penuria y pobreza, allanamiento, de la *verdad del ser* como *ἀλήθεια* bajo el yugo de la voluntad incondicionada del hombre. Y ambas nociones, también, en términos “planetarios” como extenuación de los recursos de la vida inagotable que nos sostiene como vivientes.

<sup>964</sup> El “paso atrás”, *Schritt Zurück*, es explicitado como gesto y vía del pensar del ser en *Tiempo y Ser* a diferencia de la negatividad del pensamiento dialéctico de corte hegeliano. Debemos que la diferencia o criterio en esta *torna* vom *Ereignis* en la que el pensar del ser puede atender re-flexivamente a sus propias condiciones de posibilidad como modo de pensar al ser mismo y su verdad y ya no la verdad del ente en los términos de la contra-violencia “metafísica” que propone Gianni Vattimo y continúa su discípula Teresa Oñate por ejemplo en “Heidegger, hō Skoteinós (El oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la Kehre” en *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología*.

<sup>965</sup> Que Heidegger deba decir “schon”, “ya”, indica que el propio *Ereignis* tiene carácter extático y no meramente temporal-cinético. En este sentido, por el otro lado del *Ereignis*, precisamente aquel del término-fin de la época “metafísica”, puede decir Heidegger que el inicio (Beginn) de la época acabada de la “metafísica” está a punto de empezar (Das Zeitalter der vollendeten Metaphysik steht vor seinem Beginn). Heidegger, Martin, “Superación a la metafísica”, *Conferencias y Artículos*, p. 58 y GA, Band 7, p. 78.

es decir, que con más atención y cuidado hemos de asumir en la dilucidación<sup>966</sup>— y el *pliegue desplegado* (*entfaltete Zwiefalt*)<sup>967</sup>.

Si *Ereignis* rige, si es *vom Ereignis* como habríamos de pensar cómo lo ente “...pierde la exclusividad (*Einzigkeit*) que ha tenido hasta ahora en su pretensión de módulo y medida”<sup>968</sup>, una y otra componentes del pliegue se alojan en un intervalo que tiene precisamente el carácter del *Ereignis*.

A su vez, entrecruzadas con las componentes del pliegue (*Zwiefalt*), tienen un peso exegético esencial en la problemática de la “superación de la metafísica” el término *Verhängnis*, que dice ruina, desastre o perdición. El radical *-hängnis* pende del verbo *hängen* que, en función de diversas preposiciones, puede significar “estar adherido a”<sup>969</sup>, “pender de” o “colgar de/en”. La metafísica, entendida históricamente desde la “ida” de su propia historia, diciéndose precisamente como necesaria historia del ser, es ya una cierta *fatalidad*, *Verhängnis*, no por ser buena o mala —pues estas atribuciones morales están fuera del horizonte de la investigación de Heidegger en estos asuntos—, sino por marcar una tendencia, una inclinación —aquella a la totalización del ente— que resulta un cubrimiento (del ser)<sup>970</sup>. Pero en el cubrimiento del ser *se da una oportunidad*, tal vez lejana y, si no vizqueante o im-previsible, sí el guiño de un relampagueo que nombra el término *Ereignis*.

El cubrimiento o des-cubrimiento del ser, esta ruina y fatalidad, es a la vez fatalidad más propia, fatalidad del ser consigo mismo en un intervalo de pliegue/des-pliegue del ser mismo. Por pender el ser de algo, la metafísica, en cuyo extremo (necesario) hay nada, un cubrimiento, un tapamiento, de ello resulta una suerte de relación que ya no es relación ni dependencia alguna. El intervalo de pliegue/des-pliegue del pliegue menta este cruce entre “ida” y “vuelta” de la *historia del ser* donde

<sup>966</sup> Cifra “Moirá” en *Conferencias y Artículos*.

<sup>967</sup> Esta componente del pliegue no se menta en *Überwindung der Metaphysik* sino en “Moirá”, de la misma colección, habitualmente en relación a la vía de los mortales del Poema de Parménides de Elea (fr. VI) pero a su vez relacionada con la reserva del pliegue (con el fr. VII) [por ejemplo en GA, Band 7, pp. 246, 255 y 258], lo cual nos indica que el pliegue desplegado no es una componente absolutamente separada del resto, como ya dada y subsistente de por sí sino que pertenece por entero a la problemática del pliegue como modo de entender la Presencia *vom Ereignis*.

<sup>968</sup> Heidegger, Martin, “Superación de la Metafísica”, p.52. El pequeño párrafo completo dice en el original: “Untergang der Wahrheit des Seienden besagt: die Offenbarkeit des Seienden und nur des Seienden verliert die bisherige Einzigkeit ihres maßgebenden Anspruchs.”, GA, Band 7, p. 70.

<sup>969</sup> Con la preposición “nach” en alemán.

<sup>970</sup> La metafísica, si en la historia acontecida del ser —en esa “ida”— resulta *Verhängnis*, es porque su despliegue (*Entfaltung*), siendo sólo del ente —y en verdad *Entfaltung* del dominio incondicionado del ente (Parágrafo 73)— deja sus-pendido el pensar (por tanto pendiente de) lo ente y no del *Zwiefalt* de la presencia de lo presente. La fatalidad metafísica, horizonte ineludible, explica también que aquello que deja sin pensar el dominio incondicionado de su despliegue —el pliegue de ser y ente, como diferencia vía *Ereignis*— haya de ser atendido a partir de la metafísica y a través de ella. Dice Heidegger: “Die Metaphysik ist Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, daß sie als Grundzug der abendländisch- europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen läßt, ohne daß das Sein des Seienden jemals als die Zwiefalt beider von der Metaphysik her und durch diese in ihrer Wahrheit erfahren und erfragt und gefügt werden könnte”, parágrafo 74 en *Überwindung in der Metaphysik*, GA, Band 7.



*acontece como Ereignis* su diferencia<sup>971</sup>: que de tanto pender de un tapamiento-cubrimiento, de ello ya no quede nada, ya no haya relación alguna, sino sólo el tapamiento en cuanto tapamiento, el cubrimiento en cuanto cubrimiento, el ser en cuanto ser mismo.

Ahora bien, el pliegue o el despliegue del pliegue, su intervalo, sólo podría ser entendido en este contexto desde el *Ereignis, sich ereignet*, decíamos. Heidegger asocia este acontecer, muy diverso al que dice el verbo “geschehen” —sí achacable a las eventualidades del día a día (sin noche)—, con el verbo *er-eignen* y éste, a su vez, con el verbo *ent-eignen* en lo que Franco Volpi considera una etimología bien probada<sup>972</sup>. Siguiendo las indicaciones de Heidegger en *Zeit und Sein* no cabe pensar el *Er-eignis* sin un *Ent-eignis* en cuanto *Egnis* dice ya *Enteignis*<sup>973</sup>: la *a-propiación* exige ya una *des-apropiación* de modo que el acontecer del *Ereignis* es *des-apropiador* o *ex-propiador* a la vez que *apropiador*. Uno y otro gestos, lados de un *Mismo acontecer*, son la mutua, recíproca, extática y sincrónica mas por ello asimétrica marca de un intervalo *a-propiador/des-apropiador* y, en este sentido, eminentemente *des-apropiador* de lo propio de cada uno de aquellos en relación en el darse a la alteridad radical, en los términos de esa obra, de *Tiempo y Ser*<sup>974</sup>.

A tenor del temple del *Ereignis*, absurdo sería asumir el pliegue como un contenedor desde el cual, leyéndose su métrica espacial como un “dentro”/“fuera”, se extrajeran cosas como si *des-plegar* pudiera tener que ver con *ex-tender*. Ni tan siquiera el *pliegue desplegado*, hito exegéticamente puesto en juego por Heidegger en torno al camino de los mortales del Poema de Parménides de Elea para los cuales es lo mismo el ser y el no-ser, puede entenderse cósicamente, dado y disponible en lo presente, consumido (o *dis-puesto* para ser consumido) hasta el extremo del *in-mundo* como en la época terminal de la “metafísica”<sup>975</sup>. Habríamos de entender lo *desplegado del pliegue* como Heidegger entiende lo “plegado”, es decir, como indicación de la pluralidad inherente al pliegue, por así decir, como simple adjetivo: “aquello relativo al despliegue”. Heidegger alza un ejemplo con una *cadena montañosa* en “La pregunta por la técnica”: aquello que despliega (*entfaltet*) las montañas (*Berge*) y las atraviesa en sus plegamientos (*ihrem gefalteten Beisamen*) es la colectividad de montañas (*Ge-*

<sup>971</sup> El vuelco de esta historia del ser, llamado por Heidegger “fatalidad” (*Verhängnis*), es necesaria en la medida en que el ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él si la diferencia misma acontece *des-apropiadoramente* (“...wenn der Unterschied selbst sich eigens ereignet”-parágrafo 74 Ü-M). Es como si en cierto sentido, lo diferenciable de la diferencia se situase y sostuviera en una extraña incognoscibilidad, no obstante cubierta, por la que la diferencia misma permanece velada.

<sup>972</sup> Nos referimos al texto traducido al castellano como: Volpi, Franco, *El nihilismo*, (Biblos, Buenos Aires, 2005).

<sup>973</sup> Heidegger Martin, “Tiempo y Ser”, *Tiempo y Ser*, p. 42 y “Protocolo a ...”, p. 61. En GA, Band 14, pp. 28, 51-52.

<sup>974</sup> Nombraremos pues *das Ereignis* como *acontecer des-apropiador-a-propiador*.

<sup>975</sup> Pues, entre otras cuestiones, la *τέχνη* griega no tiene nada que ver con la ciencia-técnica “moderna”. Heidegger lo expresa a través de los muy diversos sentidos de “forma”, *εἶδος* e *ἰδέα* respecto a la “forma” o “figura” de la *Ge-stellt* que exige el pensar representativo. Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta por el ser”, *Acerca del nihilismo*, (Barcelona: Paidós, 1994), p. 94.

birg) que llamamos cadena montañosa<sup>976</sup>. Su pluralidad es originaria y no un resultado del despliegue pero porque el despliegue ya es plural, da lugar o es plegamientos (desplegados), sin no obstante confundirse el despliegue del pliegue con los plegamientos desplegados. En este sentido dice Heidegger que la cadena montañosa es *das Versammelnde, lo coligante*<sup>977</sup>, aquello que reúne sin reducir los lados del intervalo del pliegue<sup>978</sup>.

El pliegue (*Zwiefalt*) no queda así llanamente aparte de la metafísica. El pliegue que comienza (a desplegarse) con el acabamiento de la metafísica es aquello en cuya preparación asoma ya la aparición de lo esencialmente inaccesible para la metafísica: el *pliegue de la Presencia de lo presente (Zwiefalt vom Anwesen des Anwesendem)* como la misma Di-ferencia, *Unter-schied inaparente* de ser y ente. Ninguna diferencia sin contaminación, “jerárquica” o “distributiva” que aportara méritos a “lógicas” (tautológicamente ónticas) sino *asunto del pensar* por-pensar en el escenario de la también nada plana historia acontecida del ser, digna de ser pensada con un signo (*Vorzeichen*), una señal o indicación que Heidegger denomina *Verwindung*. El *pliegue* dice de la *Presencia de lo presente* y en ella lo indicado o señalado no es la *Verwindung*, sino que ella es el signo o señal mismo, aquello que señala (*σημαίνει*) y así guía el *despliegue de lo desplegado del pliegue*, la cadena montañosa. La peculiar re-torsión de esta *Verwindung* no apunta ya a cosa alguna sino a la *Lichtung del Ereignis*<sup>979</sup>, al *Claro del des-ocultamiento* por donde la experiencia de tal *Verwindung* implica el despejamiento rememorante (con *Andenken*) de lo otro-de-la-presencia, de los “pasados” —no en los sentidos vistos de dejar atrás, desentenderse, deshacerse, o llano superar— en una experiencia pensante receptivo/transmisiva que se abre por un otro lado (los dos, a su vez no cerrados) al poetizar (*dichten*) poemáticamente lo in-disponible por-venir. La *Verwindung*, re-torsión de la “metafísica” en cuanto pensar rememorante interpreta la trans-misión (*Über-lieferung*) del envío del ser mismo, indicación del carácter eminentemente hermenéutico de la ontología que se pone en juego.

Se hace necesario pues —y así opera Heidegger— estudiar el lugar de Nietzsche como *acabamiento (Vollendung)* de la *época moderna*, así como incidir en el hecho de que la *época terminal* de la “metafísica” —allí donde ya ha acontecido ex-propiadoramente el derrumbamiento del marco metafísico— se cumplimenta todavía con la destinación del hombre como *animal rationale* y *animal productivo o de trabajo*. Como Gianni Vattimo insta a interpretar, si el *Ereignis* no es “algo” que le pase a la *época terminal nihilica* tornando el nihilismo en consumado, sino que pensar *vom Ereignis* es aquello que *en última instancia torna posible y necesario* reconocer el nihilismo como la (única)

<sup>976</sup> Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y Artículos*, p. 19 y GA, Band 7, p. 20.

<sup>977</sup> Traduce así Eustaquio Barjau. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 19; en: GA, Band 7, p. 20. Otra traducción en virtud del verbo *versammeln* podría ser *lo re-uniente*.

<sup>978</sup> En cierto modo, en cuanto acontece en el intervalo del acontecer de *Ereignis*, la ausencia en cuanto ausencia, lo oculto en cuanto oculto, cuyo lugar (tarea a atender por el pensar del ser) *acontece* en la presencia, en el des-ocultamiento, en el albergue que la verdad del ser, tiene el mismo carácter.

<sup>979</sup> Heidegger, Martin, “Superación de la Metafísica”, *Conferencias y Artículos*, pp. 56-57.

chance<sup>980</sup>. En este punto —expone Vattimo— se conectan los textos sobre la *superación de la metafísica* con la meditación del pensar del ser en torno a la *esencia de la técnica* (asunto muy diverso

---

<sup>980</sup> Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, (Barcelona: Gedisa, 1994), pp. 23 y ss. En este sentido el nihilismo sería *nihilismo consumado*, expresión de Nietzsche que Vattimo localiza con Heidegger en coordenadas de “un problema *geschichtlich* (histórico) en el sentido de la conexión que establece Heidegger entre *Geschicht* (historia) y *Geschick* (destino). El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama.”, *Ibíd.* p. 23. Vattimo subraya las afinidades entre el *nihilismo consumado* en las diversas comprensiones de Heidegger y Nietzsche: si para Nietzsche nihilismo es decir “Dios ha muerto” y los “valores supremos” se han llevado a su extrema desvalorización, Heidegger piensa además el nihilismo como la misma historia del ser —por así, decir, en su “ida”— en cuyo final del ser “ya no queda nada”, asumiendo así algo que Nietzsche no pudo atisbar, la reducción de ser a valor. Vattimo ve allí que “cuando para Heidegger parece haber algo posible y deseable más allá del nihilismo, mientras que para Nietzsche la realización del nihilismo es todo cuanto debemos esperar y augurar.”. La tesis del nihilismo como la *única chance* supondría precisamente la profundización de Heidegger en esa vía nietzscheana del cumplimiento del nihilismo. Si bien en textos posteriores Vattimo matiza las diferencias entre uno y otro hasta el punto de considerar que, desde la perspectiva de la recepción de la filosofía occidental —especialmente hermenéutica, pero no solamente— de Nietzsche en el último cuarto del siglo XX, la recepción de Nietzsche converge con la del “Segundo Heidegger” pues “quien lee a Nietzsche no puede dejar de hacer cuentas con la interpretación que Heidegger ha propuesto de él, y se encuentra así (...) teniendo que volver a recorrer todo el camino filosófico heideggeriano, ya que Nietzsche no es, como se decía, sólo un «tema» historiográfico del que Heidegger se hubiera marginalmente ocupado. Los estudiosos de Heidegger, por otra parte, se ven llevados a remontarse a los textos de Nietzsche justamente por la importancia decisiva que Heidegger les asigna en la historia de la metafísica. Se desarrolla así en mucha filosofía europea reciente un ir y venir entre Heidegger y Nietzsche (...)” que Vattimo entiende como una “situación paradójica” pues “muchos heideggerianos leen a Nietzsche en una perspectiva que remite, sí, a Heidegger, pero que no acepta, o acepta sólo en parte, las tesis específicas de Heidegger sobre Nietzsche.” Lo cual es exigido por la tarea del pensar hermenéutico mismo por el cual “para ser fieles a las intenciones más auténticas de Heidegger, hay que «traicionarlo» en la interpretación de Nietzsche”, Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, pp. 269-271. En este sentido Vattimo subraya la dimensión eminentemente ontológica del filosofar suprahistórico de Nietzsche —ya desde las Consideraciones intempestivas (especialmente la segunda)— en torno a su pretensión de instituir nuevas tablas de valores que permitan abrir la fundación de la historia a la novedad. La tarea de Nietzsche al sustraerse a toda asignación de *Grund*, como ejercicio ontológico, se sustraería a la metafísica pues no concierne a los entes sino a la posibilidad para éstos de llegar a la Presencia o llegar a ser. *Ibíd.* pp. 122-123.

a lo técnico) y la *Ge-stell*, estructura de emplazamiento, como “un primer centelleo del Ereignis”<sup>981</sup>. Heidegger muestra magistralmente el *lugar del pensar del ser* ante la copertenencia de *lo técnico de la técnica* y el propio nihilismo de la época terminal “metafísica” en los textos que se reúnen en *Acerca del nihilismo* donde conversa con Ernst Jünger y su texto —incluido en el mismo volumen— “Sobre la línea”<sup>982</sup>.

El perfecto caldo de cultivo de uno y otro, algo así como el ámbito o la atmósfera vital donde tiene lugar *lo técnico de la técnica* —el aseguramiento de las existencias y la contestación de que todo aquello que “es” sea intercambiable, sustituible, consumible, situado en definitiva como mera “mercancía”, por tanto, descualificada su alteridad y diferencia cualitativa como siempre uno más en la masa de lo múltiples numerales— y el *anonadamiento del nihilismo* —que caracteriza tras la frase “Dios ha muerto” a la época donde, por falta de meditación, *Besinnung*, ya no quedan sentidos, trayectorias, cuestionamientos a causa de la caída de los valores “ideales” que otrora legitimaban lo ente— resulta el *ser como voluntad* ya que él, en lo extremadamente des-medido e incondicionado de su extensión planetaria, pone a ambos como condiciones de su posibilidad cuando la voluntad hace posible a uno y otro. Tal voluntad es voluntad de sí misma, voluntad de voluntad, en sentido nietzscheano pero únicamente *voluntad de poder* lo cual, nos recuerda Heidegger, es simplemente una barbaridad ser pensado en Nietzsche en la medida en que la *voluntad de poder* siempre ha de articularse con el *Ewige Wiederkehr des Gleichen*. Tal mera *voluntad de poder* se aferra —considera Heidegger— al movimiento inercial del olvido del ser por el que falta el cuestionamiento por lo más

<sup>981</sup> Siempre en la retorsión o *Verwindung* de la “metafísica”, la *Ge-stell*, como centelleo del *Ereignis*, señalaría a la extrema crisis del “humanismo” en el sentido de “un anuncio del evento del ser como darse más allá de los cuadros del pensamiento olvidado de la metafísica” pues “Ge-stell implica en efecto la circunstancia de que el hombre y ser, en una recíproca sacudida, pierden sus caracteres metafísicos y ante todo el carácter que los contraponen como sujeto y objeto” propias de la autoconciencia gestada ya en los albores de la “modernidad” en Descartes. La *Ge-stell* sería una indicación del carácter epocal del acabamiento de la “metafísica” por cuanto ella implica un “debilitamiento” de toda noción de “la realidad que caracteriza a la sociedad moderna” y, con ello, un anuncio de la profunda *crisis del humanismo*. En este sentido considera Vattimo que “escuchar el llamado del Ge-stell como “primer centelleo del Ereignis” quiere decir pues disponerse a vivir radicalmente la crisis del humanismo (...) es menester pensar en la esencia de la técnica y que esa esencia a su vez no es algo técnico. La salida del humanismo y de la metafísica no es una superación, es una *Verwindung*; la subjetividad no es algo que se deje sencillamente como un traje desechado.”, Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, 1994, pp. 29-31 y 41-47. A su vez, prestar atención a la esencia de la técnica, algo muy diverso a abandonarse a lo técnico, supone prestar atención, en términos destinales, a un llamado que se transmite (hermenéuticamente) a través del envío o mensaje que la tradición, como *Überlieferung*, nos transmite, mensaje que, al cabo, es el ser mismo del cual en la época terminal del nihilismo como ente-valor “ya no queda nada”. En este sentido con el carácter de acontecer del *Ereignis* resuena la estructura de la *Ge-stell* como la *chance* que supone el nihilismo consumado, pues precisamente el *Ereignis* tiene el carácter de una *expropiación* y, a la vez, *reapropiación*. Vattimo muestra con Sartre la distancia del intervalo del acontecer del *Ereignis* respecto a una dialéctica de la “apropiación”. Más bien el *Ereignis* trans-apropia a los entes en el sentido de que es a la vez *expropiación* —entendida como debilitación extrema de toda estructura rígida de fundamentación y fundamento— y *reapropiación* —que precisamente se reapropia un sentido transmetafísico de lo expropiado—. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, pp. 28-31.

<sup>982</sup> Se encuentran así en el volumen *Acerca del nihilismo* el texto de Jünger “*Über die Linie*” (1950) y la respuesta de Heidegger “*Zur Seinsfrage*” (1955).

propio, por lo esencial (y en este sentido respectivizante de lo otro) del ser-humano, a expensas de lo cual, por obviedad de la *pregunta por el ser*, todo aquello que “es” pende del círculo de la seguridad del hombre<sup>983</sup>.

Pues bien, de un modo topológico, Heidegger entiende en su discusión con Ernst Jünger el centro gravitacional defectivo del *nihil* vacío del *nihilismo* como un *meridiano o línea cero* donde converge asintóticamente a su vez lo técnico de la técnica. Respecto a esta línea que marca la *consumación del nihilismo* y un cierto “antes” y “después” a ella misma, no habría —a diferencia de lo propuesto por Jünger<sup>984</sup>— sobrepasamiento o transpasamiento (un “más allá” de la línea, *trans lineam*) ni, en consecuencia, elemental dejar-atrás. Heidegger se preocupa más bien por decir y pensar “de” la línea en cuanto zona o *línea crítica*<sup>985</sup>, por así decir, *punto de inflexión* cuyos lados son inconmensurables epocalmente. Si el pudor retráctil ante la alteridad radical no permite afirmar ni decir ni pensar a Heidegger que ya estamos en el otro lado, sino, a lo sumo, que nos encaminamos *hacia él*, el salto entre épocas habría de darse *desde* un lugar que, así, habrá de estar basado ya de por sí en diferentes campos de lo posible<sup>986</sup>. Aquello que se propone Heidegger, pensar la esencia del nihilismo en la consumación de su extensión planetaria *mediante un paso hacia atrás del pensar*, lejos de cualquier medición calculada de la exactitud de la línea, supondría un saber o reconocer la línea. La completa obra de Nietzsche se habría orientado a esto segundo.

<sup>983</sup> Heidegger, Martin, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y Artículos*, pp. 63-64.

<sup>984</sup> Heidegger reconoce que la obra de Jünger *Der Arbeiter* (1932), partiendo del ensayo previo *La movilización total* (1930), había logrado ya “...la descripción del nihilismo europeo en su fase posterior a la segunda guerra mundial”, Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta por el ser”, *Acerca del nihilismo*, p. 79. El profesor Félix Duque expone que para Jünger en efecto la esencia de su época sería la *movilización total* en el sentido de una *imposición total* de una economía “de guerra” en un gigantesco proceso laboral donde la guerra no es ya una más o menos excepcional acción armada, sino que viene servida por un “ejército de trabajadores” que desborda por todas partes de la vieja función de la empresa, la guerra y la producción que, en definitiva, sólo es posible en una economía planificada hasta el máximo. Duque, Félix, *El Cofre de la Nada*, pp. 76-85.

<sup>985</sup> Como explica Félix Duque Heidegger asume dos significados diversos del “über” que aparece en el texto de Jünger (“Über die Linie”) al que Heidegger responde. Un primer sentido diría en castellano “trans-“ como “más allá”, y por el otro, el sentido que pretende Heidegger, sería el de “acerca de” o “de” y no tanto “sobre”. Duque menta un tercer sentido en el que se conectaría “über” con “übrig” (que menta el resto, lo que sobre, lo que está de más) significando el exceso, “lo que está más allá de la medida exigida”. Duque, Félix, *El Cofre de la Nada*, p. 87. Por otro lado, Duque dibuja con un trazo la diferencia entre los lugares de Jünger y Heidegger en torno a la línea que supondría el nihilismo: mientras Jünger llevaría a cabo una topografía del nihilismo, Heidegger pensaría una topología del Ser/Nada.

<sup>986</sup> Dice Heidegger “...estar basado de por sí en diferentes posibilidades y, conforme a su esencia, ser ambiguo”, “Hacia la pregunta del ser”, *Acerca del nihilismo*, pp. 74-75. Otro modo de entender esta doble alteridad, pluralidad de lo posible del “desde donde” a favor de un “hacia donde” otro, es expresado por Heidegger a través de la imagen de la “cura”. La esencia del nihilismo no es curable ni incurable sino que es lo sin cura pero, por ello, es “una remisión única a la cura” en cuanto apunta a lo previo y a lo otro. *Ibid.* p. 77 [en estos sentidos interpretamos que Heidegger habla de la ambigüedad de la “transcendencia” en pp. 89-90]. El filósofo Brais Arribas lee la interpretación de la *Verwindung* de Gianni Vattimo en estos términos, como una convalecencia hacia lo mejor, hacia la cura que no se libra de la enfermedad sin más sino que hace experiencia convaleciente de ella (eso sería la *gran salud* nietzscheana). Arribas, Brais, *Venir a menos. Crítica a la razón nihilista* (Catarata, Madrid, 2019).

Ahora bien, distinto sería —y a ello apunta el *paso hacia atrás* que propone Heidegger ante la línea — no cruzar la línea, en el sentido de Jünger, sino asumir la línea como un *punto o lugar de cruce* de la esencia donadora y retráctil del ser —carácter que ya Heidegger, subrayando su *alteridad a la representación*, al ser real o representado y al ser como *Fundamento*, expresa con una cruz en aspa sobre la palabra “Ser”<sup>987</sup>— y, a la vez, de los caminos de lo ente en la *situación nihilica*. En este cruce radical de caminos el hombre ha de morar pues, como punto de inflexión epocal, intersección de la “ida” y la “vuelta” de la *historia del ser* donde opera la *Verwindung* de la “metafísica”, es allí donde somos, donde el hombre puede llegar a ser esencialmente hombre, es decir, *mortal que habita*, en la medida en que sepa acoger las medidas del habitar (poético) que toma el Poema. Pero precisamente allí, en la más estricta *ambigüedad de la inmanencia*, donde ha de aprenderse de nuevo a construir moradas para el dios, la tarea del pensar exige ahondar en el lugar de la sustracción u ocultamiento del ser mismo, el propio Ser (tachado en Cruz) como ocultamiento u olvido<sup>988</sup>. Esto, al cabo, lo aprendió Heidegger de Nietzsche.

#### BLOQUE B: *Übergang y Vollendung*: Nietzsche en la *meditación de la historia del ser*

##### I.

Desde la perspectiva de la *historia de la filosofía del ser*<sup>989</sup> el lugar de Nietzsche en las interpretaciones de Heidegger es ambiguo. Esta ambigüedad nada tiene que ver con una posición poco definida en el arco de la *historia de la filosofía del ser* que Heidegger marca sino, más bien, con el propio carácter curvado y discontinuo del arco así como con la asunción de lo in-extenso de los lugares-puntos que por él se trazan. Y es que, comenzando por esto último, el lugar de Nietzsche como

<sup>987</sup> Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta por el ser”, *Acerca del nihilismo*, pp. 107-109. Al respecto considera Félix Duque en su trabajo *El Cofre de la Nada* —apartado décimo, “El ser, crucificado (pero como San Andrés)” — que la tachadura de la palabra “Ser” indica un *punto de cruce* o “punto de cruz” donde el ser, en el sentido lógico-y-metafísico, se quiebra como *Fundamento*. Entiende la tachadura como la cruz de San Andrés en los sentidos de la “cuadratura” del *Ge-viert*. Duque, Félix, *El Cofre de la Nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Abada, 2006, pp. 87 y 91-92. Derrida también, a su modo, asume esta grafía de la palabra “ser” como indicación de que el lugar (del ser) tiene en Heidegger siempre carácter de lugar de cruce o intersección. Derrida, Jacques, *Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión*. En traducción de Alejandro Madrid Zan según la edición de Álvaro García San Martín, pp. 592-593, 665. [ Disponible en dialnet: file:///Users/user/Downloads/Dialnet-DelEspirituHeideggerYLaCuestionJacquesDerrida-5402387.pdf (link consultado, octubre 2020) ].

<sup>988</sup> Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta por el ser”, *Acerca del nihilismo*, pp. 122-123.

<sup>989</sup> Nos referimos en general a la perspectiva demandada por Heidegger en el Volumen *Nietzsche II* ya no de hacer una historia historiográfica de la filosofía, si no de pensar la historia de la filosofía desde el acontecer del ser, es decir, desde la verdad ontológica, sin especificar “Primer inicio” o “Segundo Inicio” o, con nuestros términos, “ida” y “vuelta” de tal historia del ser. Remitiremos a la edición en español: *Nietzsche, Tomo II*, (Destino, Barcelona, 2000); en GA, Band 6.2, editado por Brigitte Schillbach, 1997.

pensador metafísico es precisamente el del “último de occidente” y, a la vez, pensador que piensa el *acabamiento de la metafísica*. Al respecto nótese que la posición de Nietzsche como “último pensador de occidente” corría a todas luces en contra de su propia voluntad; en ello nota Heidegger un exceso de celo nietzscheano a la hora contraponerse a la “modernidad” hegemónica por el cual ambos contendientes se encontrarían en cierta correlación dialéctica. Pero si esta posición —principalmente vehiculada a través de las coimbricaciones de la *voluntad de poder* y del *Ewige Wiederkehr des Gleichen*— sitúa a Nietzsche en un “desde dónde” que todavía habría de ser pensado en esa “modernidad”, ese *mismo lugar* es, por el otro lado, el de la *Vollendung* que cumple su obra. Sin que la completud-acabamiento rellene, cubra o satisfaga ningún hueco o falta de la “modernidad”, la totalidad de lo ente —extenso hilo conductor de la pregunta por el ser a partir de Platón y Aristóteles — sería *llevada a completud en su obra*<sup>990</sup>.

Nietzsche, al entender al ser desde la perspectiva del *valor para la vida* piensa la consumación del devenir de la “metafísica” que se inicia con el *cambio de la determinación de la esencia de la verdad* que notamos con Platón y el “mito de la caverna”. Si con este cambio esencial en la verdad se inicia el “humanismo”, Nietzsche habría llevado igualmente a éste hasta el extremo de su consumación. En estos sentidos, por su labor, no habría hecho sino ser el *último pensador* de la humanidad occidental cimentada desde el “platonismo”<sup>991</sup> tras aquel cambio esencial, derrumbamiento, en la *ἀλήθεια*<sup>992</sup>.

Pero dice Heidegger en el breve texto “*El final de la filosofía y la tarea del pensar*” que:

“El antiguo significado de nuestra palabra “Ende” es el mismo que el de “Ort”: “von einem Ende zum anderen” significa “de un lugar a otro”. El “final” de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. “Final”, como “acabamiento” [“*Vollendung*”], se refiere a esa reunión [*Versammlung*].<sup>993</sup>”

<sup>990</sup> Defenderemos y profundizaremos en el sentido afirmado por Otto Pöggeler en torno a que Nietzsche —para Heidegger — es el “último metafísico” por agotar “las últimas posibilidades del pensar platónico-metafísico” pero por ello es “el último pensador que piensa de antemano el rasgo fundamental de la época actual y venidera”. En este doble sentido consumaría la modernidad. Sería el pensador más próximo y a la vez más lejano a Heidegger. A Heidegger no le interesaría tanto “quién sea Nietzsche, sino sobre todo “en qué se convertirá” “; en este sentido, dice Pöggeler, Nietzsche se torna en *lugar de decisión* pues “Nietzsche podría emplazarnos ante la decisión, única en su género, de saber si nosotros, tal como lo hace la metafísica, deberemos seguir planteándonos solamente la pregunta por el ser del ente”, Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, 1993, pp. 153-157.

<sup>991</sup> En el sentido de *teología popular judeo-cristiana* que se apropia de la problemática propiamente griega del *χωρισμός* entre *ἰδέα* y cosa, desvirtualizándolo con la separación de mundo sensible/ mundo suprasensible (declinación medieval de hombres-cosas/Dios) vinculado a atribuciones meramente temporales: tiempo del cambio/tiempo de la estaticidad. Ya estudiamos el inicio de este “platonismo” con el “(neo-)platonismo” de Plotino.

<sup>992</sup> Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, pp. 194-197. Subtiende a esta comprensión la perspectiva de una *Historia*, desde una categorización de “filosofía de la historia”, lineal que equivaldría a la mera “ida” de la historia del ser —en los *Beiträge*, el Primer Inicio— que sabemos que no tendría sentido en Heidegger sin la “vuelta” —o el otro inicio— desde *Ereignis*.

<sup>993</sup> Citamos traducción de Manuel Garrido en *Tiempo y Ser*, Tecnos, 2000, p. 78. Los términos entre corchetes han sido introducidos por nosotros del original alemán del tomo 14 de la *Gesamtausgabe*, *Zur Sache des Denkens*, pp. 70-71.

En la *Versammlung*, allí donde se reúnen y coligan las posibilidades límite de la *historia de la verdad del ser* que la Filosofía como *Memoria de Occidente* piensa y dice, se congregan Nietzsche y Anaximandro de Mileto, lo extremadamente tardío y lo maduramente temprano en una *mismidad* que ex-propia/a-propia su posición histórico-genética cruzando sus lugares. Lo temprano ad-viene como final y despedida del destino (*Geschick*) hasta entonces velado, la esencia del ser válida hasta ahora<sup>994</sup>. Nietzsche simplemente grita mudo —rota su voz de tanto escuchar— con su Zaratrustra abriendo las puertas a la comprensión del *lóγος* de Occidente. Él es el puente, *Übergang*<sup>995</sup>.

Heidegger llega a hablar de “escatología del ser” para señalar a ese *punto-acontecer de cruce* por donde la mismidad de uno y otro se recoge, con *λέγεσθαι* (en su significado de *versammeln sich*). La comprensión de lo *ἔσχατον* (lo extremadamente último o remoto) de esta “escatología”, resguardada en la problemática del *destino del ser* y del ser como *destino* —si el ser mismo se destina y de él nada queda solamente la retracción y retirada como indicación de su carácter de límite trans-finito epocalmente donado—, pende de los sentidos de “fin”, “comienzo” imbricados en la comprensión de Nietzsche como *acabamiento de la metafísica*.

La dificultad sería plural pues que *Vollendung* remitiría a la distinción teleológica —que ya notamos con la *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* aristotélica en qué medida pendía de la diferencia henológico-modal que atravesaba al *τέλος-πέρας* en el contexto de la interpretación del Libro *Theta* de la *Metafísica*— entre dos direcciones de la voz alemana “vollenden”, a saber, “acabar con” (en el sentido de *beenden*, esto es, siempre ha de haber un algo determinado con lo que se acaba, se concluye, termina, se finaliza) y también en el sentido de “consumar”, “completar” o “cumplir”.

Si únicamente el primer sentido, aquello con lo que se acaba, se finaliza, se concluye, se dejaría atrás (ni lejos ni cerca), elementalmente se concluiría de manera que con aquello finalizado no habría ya ningún adherencia, apego, atención o cuidado. Se pasaría a otra cosa. Podría llegarse así a una situación tal en la que, a resultas del desapego y descuido hacia lo dejado atrás, se perdería del todo: la exigencia de una cosa de-terminada, finalizada y terminada, así dejada atrás y desatendida, llevaría al desapego de ella como cosa; *pretendiendo* incluso estar a otra cosa, siempre a otra cosa, uno se quedaría sin cosas, luego, habría entonces sólo una, UNO-TODO del ente, de manera que ya ni siquiera se habría concluido ni dejado atrás nada sino que se estaría zambullido del todo en aquello que se pretendía dejar atrás (la propia “modernidad”). Se podría ser el último pensador metafísico de occidente, su *Vollendung*, con los dos pies dentro de la “modernidad”, pisando su suelo, participando completamente hasta el extremo de su pensamiento con la más segura voluntad de querer algo muy diverso.

<sup>994</sup> Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, “La sentencia de Anaximandro”, pp. 242-43.

<sup>995</sup> Heidegger insiste en diversos lugares en no confundir este sentido de Nietzsche con los usos de Spengler. Por ejemplo en Curso Parménides y “La Sentencia de Anaximandro”.



Pero si el segundo, el problema del cumplimiento (*Vollendung*) sería el del “llevarse a cumplimiento” (*vollziehen sich*) esa “modernidad”, de algún modo cortocircuitar consumando el UNO-TODO del ente<sup>996</sup>, cuestión que no renuncia ni abniega a la situación de Nietzsche como “último pensador metafísico” sino que pretende pensar específicamente la condición de su lugar plural en los siguientes sentidos:

1) La asunción de la tarea de Nietzsche como *Übergang* en la *Vollendung* de occidente. Esto es, Nietzsche como un puente, pasaje, en el inicio del acabamiento-completud de la tradiciones metafísicas<sup>997</sup>. Por ese lugar de Nietzsche en la historia de la filosofía del ser hemos llegado a cuestionarnos en la medida en que la “modernidad” sería una época terminal<sup>998</sup>. Si esta misma época sobresale por su carácter nihilista como modo extremo de validez del ser del que despedirse, la tarea de reconocer, asumir o, incluso, nihilizar el nihilismo penderá del modo de asumir la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”<sup>999</sup>.

2) Si bien todavía otra declinación posible atendería a la articulación *estética* del carácter poemático de la obra de Nietzsche, especialmente en *Así habló Zaratustra* y sus interpretaciones del pensamiento griego “pre-socrático”. De ello se seguiría la atención a una posibilidad otra por-venir, junto a Hölderlin, a la “modernidad”. Desde el suelo, habitando poéticamente en la tierra, siempre en la tierra, desear alzar la mirada nombrando lo radicalmente otro a lo humano, el Dios y los divinos y la

<sup>996</sup> Pues podríamos decir que Nietzsche no practica la experiencia del “salto” (que es una “retorsión”) que pretende Heidegger, si no más bien asumir, reconocer el UNO-TODO formulado en ocasiones por Nietzsche no sin ambigüedad como “nihilismo”. En estos sentidos Gianni Vattimo habla de nihilizar el nihilismo.

<sup>997</sup> Pues de ningún modo Nietzsche afirma o dice que se esté ya en esa otra cosa a la situación criticada que podríamos situar como “nihilismo”. Por otro lado, Nietzsche sería “inicial” como “último pensador metafísico” en dos sentidos: el propio del inicio de la *Vollendung* como *Übergang* y el del re-envío a pensar en ello el inicio de ese camino de “ida”, la torsión de la verdad del ser a verdad del ente, que Heidegger cifra en torno a la “idea”. N – II, 19. Por otro lado, en la consideración de Nietzsche como “último pensador metafísico” sería esencial el modo de pensar la noción de “voluntad de poder” (que podríamos entender como potencia muy afin a *δύναμις*). Heidegger critica el uso según el cual ella ocluye al “eterno retorno de lo igual”. Podríamos hacer el juego de pensar una y otra noción desde un cierto palimpsesto de *δύναμις* y *ἐνέργεια* en conexión con la discusión entre “los megáricos” y Aristóteles en torno al *ἐνεργεῖν/ἐνέργεια* en el contexto teleológico-henológico-modal de lo completo-finalizado-acabado del “llevar a obra” o “llevar a cumplimiento” o “llevar a cabo”.

<sup>998</sup> Dice Heidegger por ejemplo que “El acabamiento de la metafísica en cuanto cumplimiento esencial de la época moderna es un final sólo porque su fundamento histórico es ya la transición al otro inicio. Pero éste no se aleja de la historia del primero, no niega lo ya sido sino que retorna al fundamento del primer inicio y, con este regreso, asume otra consistencia (...) se somete a la preservación de lo venidero (...) la transición (*Übergang*) no es progreso (...) la transición es aquello que carece de transición, porque pertenece a la decisión de la inicialidad del inicio”. N II, p. 28-29. La pregunta remitiría al “es” de inicio en el iniciar, de acuerdo a la noción de *Anfang* (nos ocuparemos de ello a propósito del Curso *Parménides* en el siguiente apartado). Lo inicial o iniciante del inicio, lo *anfängliche* del *Anfang* es lo más esencial y decisivo de la experiencia del pensar del ser *vom Ereignis*.

<sup>999</sup> Resultan clave en estos sentidos los trabajos de Gianni Vattimo: *El Fin de la Modernidad* y *Más allá de la interpretación*, pero también, ya en junción con (c) *El sujeto y la máscara* y *Dialogo con Nietzsche*.

apertura del inmenso azul del cielo, en cuya co-pertenencia su esencia al hombre se le revela como mortal<sup>1000</sup>.

## II.

Sobre el complejo primer punto iniciaremos recordando el alcance de la denominada “inversión del platonismo” que lleva a cabo Nietzsche entre el mundo sensible/mundo suprasensible. Heidegger, a la hora de pensar la *época de carencia de sentido* de la *situación nihilica* con la que Nietzsche se topa y a la cual lleva al extremo al pensar el ser como *valor* para la vida (incondicionada), insiste en Descartes como hito, en la misma apertura de la época moderna, donde la verdad se encamina a ser tomada desde la perspectiva de la validez. Lo encontramos especialmente en el segundo volumen de la monumental colección de cursos, seminarios y ensayos llevados a cabo entre 1936 y 1940 y “disgresiones” de 1940-1946 que Heidegger reúne en las dos secciones de su *Nietzsche*<sup>1001</sup>.

<sup>1000</sup> Esta es la declinación o dimensión donde se hace esencial la comprensión de la copertenencia e inseparabilidad en Zaratustra, “maestro del eterno retorno”, de “voluntad de poder” y “eterno retorno” desde el “eterno retorno” en lo que Gilles Deleuze considera la diferencia cualitativa de la afirmación de la afirmación respecto a la negación, diferencia que expresa que el tablero de juego de la *consumación del nihilismo* es —lo que Deleuze considera— la “afirmación” en el sentido de una “tirada de dados” que se juega en dos registros, el cielo y la tierra, bajo una misma Ley, precisamente la apertura que permite el “azar” al por-venir y, a la vez, la afirmación trágica al lote asignado por la tirada. Especialmente en Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, (Anagrama, Barcelona, 1998) pp. 40-46 , 240-270. No podemos estar para nada de acuerdo sin embargo con Eugene Fink quien en su clásico texto de *La filosofía de Nietzsche* (1966) dice que: “La interpretación que Heidegger da de Nietzsche en *Holzwege* niega que éste salga esencialmente a lo abierto de un nuevo amanecer del mundo. Para Heidegger, Nietzsche sigue estando prisionero de la metafísica en la medida en que consume, de una determinada manera, la tendencia fundamental de ésta. La interpretación de Heidegger se orienta sobre todo por la voluntad de poder.”, Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, (Alianza, Madrid, 2000), p. 222. Consideramos que Fink desoye lo que hemos nombrado arriba como (2) —y en general el texto *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* de *Vorträge und Aufsätze*— mientras a la vez lo revela como descubrimiento propio al afirmar precisamente en torno al *Eterno Retorno* y Zaratustra que Nietzsche “tal vez se salga así por vez primera de la senda de la metafísica y se encuentre sin camino alguno, perdido en una nueva dimensión.”, *Ibíd.*, p. 100. Fink lo piensa en unos términos muy diversos a los nuestros para los que con el *Eterno Retorno* vuelve el lugar del dios y lo sagrado, el lugar de la *Ley* a las cosas del mundo ya soberanas de por sí tras la caída de los valores “ideales”.

<sup>1001</sup> La “disgresiones” habrían de explicar a las lecciones. Vidal Calatayud, José, *Nietzsche contra Heidegger*, (Dykinson, Madrid, 2008), p. 55. Por otro lado, el volumen *Nietzsche* fue publicado en 1961 por Heidegger tras múltiples correcciones y adaptaciones tal y como informa Volpi en *El Nihilismo*; otro asunto es el sentido que pudiera tener en esas correcciones el que, como informa Vidal Calatayud, “...se eliminan todas las alabanzas al “nacional-socialismo” y a la guerra, y la imagen del camino que en el pensamiento de Heidegger ha recorrido -“acompañando” la ideas nietzscheanas- ...”, Calatayud, *Ibíd.*, p. 55. Asumimos con Vidal Calatayud que si bien el resultado de las dos secciones del volumen *Nietzsche* sería “una cierta confusión” o “ambigüedad” en la perspectiva de los contenidos o posiciones que ofrece Heidegger sobre Nietzsche en el conjunto de la obra —y desde luego el pensar que se pone en juego no se atiene nunca a meras formas/contenido, vástago predilecto de la “lógica”— ello no obstante muestra la riqueza, amplitud y pluralidad de las interpretaciones en torno a Nietzsche y la profundidad del lugar de éste en el camino del pensar de Heidegger cuando precisamente estaba virando (*Kehre*) hacia el ser mismo *vom Ereignis*.

En Descartes, considera Heidegger, se inicia que el “método” anteceda a la “verdad”. El primer plano, por así decir, pasa a ser la *búsqueda* de caminos y no la verdad misma. El “método” así tomado supone la determinación de la verdad como “fundamentable exclusivamente por medio de las facultades del hombre”<sup>1002</sup>. En este sentido la pregunta por el *τί τό ὄν*<sup>1003</sup> en Descartes ya no puede ser sencillamente “¿qué es el ser (en general)?”. Él pregunta más bien ya “¿de qué manera llega el hombre, desde sí y para sí, a una verdad inquebrantable, y cuál es esa verdad?”<sup>1004</sup>. Su respuesta, más que conocida, es “ego cogito, ergo sum” (“pienso, luego existo”). En este intervalo de pregunta/respuesta Heidegger percibe que:

“ El hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad.”

En la apertura de la *época moderna* el hombre se torna —guardando las distancias históricas con Protágoras— la medida de todas las cosas, es más, el sentido de *verdad* por el que se pregunta y responde surge de su “liberación” respecto al *carácter vinculante* que tenía la *verdad revelada* bíblico-cristiana y la doctrina de la Iglesia: ahora el hombre se da ley a sí mismo, elige lo que es vinculante y se vincula a ello<sup>1005</sup>.

Pero en esta lectura de lo secular de la “modernidad” Heidegger subraya que por ello Descartes ya no se puede preguntar solamente por el “ser (en general)”. Si con él se da una inversión entre “método” y “verdad” esa inversión supone una transformación radical en el modo de preguntar por el ser. Ahora bien, por ello, la inversión afecta no meramente a la formulación de la interrogación, sino al mismo intervalo de pregunta/respuesta que resulta cosificado en la búsqueda del *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. Cosificación que se expresa en que sea la respuesta la que instaura y determina el modo de preguntar de la pregunta en la medida en que, como leíamos arriba, “el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza”. Eso que ya sabe, esa certeza incondicionada suya, engloba a la pregunta y a la respuesta únicamente como respuesta que, así, determina a la pregunta. El cuestionamiento, surgiendo nuevo, ya se cierra. Nos moveríamos en el ámbito del pensamiento de la representación que presupone la referencia sujeto/objeto ya que el hombre, a su vez, como medida o ley vinculante de todas las cosas, siendo la instancia que pregunta se pone a sí mismo en la respuesta a la pregunta (“ego cogito, ergo sum”) como *cosa* en cuanto *cogita*, de hecho, en cuanto *res cogitans*, y, en ese sentido, se pone a sí mismo como *objeto* siendo a su vez aquello que yaciendo por debajo sostiene al objeto (*subiectum*), que lo sujeta. Pero nótese que en

<sup>1002</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, p. 113.

<sup>1003</sup> En la vehiculación de aquella “ida” de historia de la filosofía ser en la que Nietzsche todavía sería “el último pensador metafísico”.

<sup>1004</sup> *Ididem*.

<sup>1005</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, p. 120.

Descartes el pensamiento de la representación es una consecuencia de la inversión y transformación del intervalo de pregunta/respuesta y no al revés<sup>1006</sup>.

Al preguntar “¿qué es el ser (en general)?” —en términos de Descartes ¿qué es la verdad como certeza?— se preguntaría “¿qué es ser-cosa?”, pregunta que, a su vez, se declinaría como “¿qué cosas son?” —es decir, ¿qué cosas son ciertas?—. Este cartesiano característico solapamiento de las tres preguntas<sup>1007</sup> se certifica por el hecho de que Descartes a la pregunta por el “qué es ser-cosa” responde a secas con la constatación de “que hay cosas” (a saber, *res cogitans*, *res extensa*) claras y distintas, luego, ciertas, cosas ciertas (y ahí se quede la cosa). O como dice Heidegger:

“Todo lo que es cierto por sí mismo tiene, además, que coasegurar como ciertamente dado a aquel ente para el cual toda representación y todo propósito deberán volverse ciertos y mediante el cual deberá asegurarse todo proceder. El fundamento de la nueva libertad tiene que ser algo seguro en el sentido de una seguridad y certeza tales que, siendo en sí mismas transparentes, satisfagan los citados requerimientos esenciales.<sup>1008</sup>”

El *ser del ente*, el *haber de lo que hay* o la Presencia en general, exige así no solamente que haya cosas o que cosa sea aquello que hay, que es, sino que ante la pregunta por el haber mismo, por el ser del ente —y al preguntarse (confundentemente) por las cosas que hay— se responda que el ser del ente es que “hay cosas”. En términos de *verdad* se trataría de una *verdad del ente* donde no se asumiría que verdad es “validez” (*Geltung*)<sup>1009</sup> en el sentido que Nietzsche llevaría a su

<sup>1006</sup> Los dos planteamiento se copertenecen. Pero si la subjetividad se expresa como “yo” en la respuesta que, como un ente o cosa, determina la pregunta, la subjetividad, es decir, la re-presentación, queda reducida a aquello que determina la respuesta/pregunta. *Ibid.*, Heidegger, *Nietzsche II*, pp. 119 y 121. Reluce en ello una comprensión de Descartes de tipo “histórico” por la que él heredaría cuestiones de la época medieval y en el surgimiento de la modernidad, pero “Para la fundamentación de la metafísica de la época moderna la metafísica de Descartes es el comienzo decisivo. Su tarea fue la de fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación de sí misma.”, *Ibid.*, pp. 123 y 135-136.

<sup>1007</sup> Hacemos referencia a la interpretación de la *ontología cartesiana de la certeza* explicada por el profesor Martínez Marzoa y presente en el dominio digital: <http://felipemartinezmazoa.com/documentos-3.html> [link revisado: octubre 2020].

<sup>1008</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, p. 124 y en torno a la cuestión del *cogitare* como representar “algo” de lo que se tiene certeza incondicionada y en esta medida como respuesta no sólo es que viniera dada en la pregunta sino que arrasa con el cuestionamiento pp. 125-136.

<sup>1009</sup> Heidegger interpreta que el proyecto nietzscheano de *asunción o reconocimiento del nihilismo* piensa el ser como “valor”. Ello supone que también se lea a Grecia en esas coordenadas. Lo cual resulta inaceptable para Heidegger. Como afirma Eugene Fink de Nietzsche: “... su escepticismo frente a la filosofía occidental a partir de Parménides y Platón no surgió de un radicalismo que considera insuficiente la pregunta ontológica metafísica (...). La metafísica (...) le parece a Nietzsche un movimiento vital en el que se reflejan ante todo “estimaciones de valor”, un movimiento en que se imponen “valores” que atrofian, oprimen y debilitan la vida.”, Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, p. 17. Heidegger considera que un “valor” ha de entenderse como “ser-valor”, un modo de ser. Algo con “valor” sería en la “modernidad” ni más ni menos que aquello que la cosa *es*, en el sentido de aquello que a todo comportar(se) importa en todo. Heidegger, Martin, *N II*, pp. 44-46. En este sentido decir que algo vale es repetir dos veces lo mismo, pues todo algo, aquello de lo que podemos decir que es, vale, le pertenece una “validez”, es cosa, y aquello que vale, con valor, sobresale como algo, cosa. Otro asunto es la divergencia, en cuanto ya responde a la pregunta por la verdad del ser y no del ente, entre el ser de la cosa y la validez del valor.

acabamiento<sup>1010</sup>. Más bien el “que hay cosas” remitiría a *lo óntico* como polo primero y último de referencia para una *veritas est adaequatio intellectus et rei*<sup>1011</sup>.

Lo peculiar de Nietzsche al respecto es que recibe la *historia de la humanidad occidental* que se orienta decididamente en el ámbito de la racionalidad subjetiva del pensamiento representativo desde Descartes a través la frase “Dios ha muerto”, es decir, contrastando la imposibilidad y el problema de continuar creyendo ya en cualquier mundo suprasensible o trascendente a las cosas. Ello exige introducir la perspectiva del valor como carácter fundamental del ente y amparar en sus coordenadas la dicotomía entre lo suprasensible/ lo sensible escindiendo las cosas, lo ente, el “que hay cosas” (en

<sup>1010</sup> Heidegger duda de las interpretaciones que Nietzsche hace de Descartes en cuanto las incluye en la perspectiva de su noción de *voluntad de poder* pero asume que “En efecto, la relación de Nietzsche con Descartes es esencial para la propia posición metafísica fundamental de Nietzsche. Desde esa relación se determinan los presupuestos internos de la metafísica de la voluntad de poder. Por no verse que detrás del más enérgico repudio del cogito cartesiano se encuentra el vínculo aún más estrecho a la subjetividad puesta por Descartes (...)” p. 144 y en torno al asunto pp. 143- . Considera Heidegger que en este sentido las interpretaciones esenciales de Nietzsche sobre Descartes se encuentran en el libro póstumo e inacabado que se iba a titular *La voluntad de poder*.

<sup>1011</sup> Verdad como adecuación entre conocimiento y cosa-ente. Conocimiento a su vez que en Descartes es ya únicamente “matemático” y “geométrico” en los siguientes sentidos: a) la consistencia de la *res cogitans* que asegura la respuesta que a su vez engloba a la pregunta por el ser en Descartes pende de la seguridad del representar, de la certeza de la cosa cierta, en que ella sea incondicionadamente cierta; b) si ello es así, entonces, *cogito sum*, proposición que determina lo que puede aprenderse o conocerse en el ente: esto es lo accesible matemáticamente, lo calculable con seguridad en el ente que es el hombre mismo, en una naturaleza inanimada que es *extensio*; c) Descartes iguala inmediatamente *extensio* con *spatium*, siendo así la “naturaleza” *res extensa*. Ibíd. pp. 136-137. Por otro lado, Heidegger destaca que esta perspectiva “geométrica” y “matemática” tiene que ver con un “ver con los ojos”, con una percepción-visual, es decir, sensible, mediante funcionales *órganos del cuerpo*, que exige anteponer *metódicamente* a todo el cuerpo, hacer del cuerpo el “fenómeno más rico, más claro, más aprehensible (...) sin establecer nada sobre su significado último”, tornándolo en una totalidad descualificada y abstracta (con el mismo carácter que la *extensio* y el *spatium*) sobre la cual, como ente, operaría lo “matemático”. Interpretamos que Gilles Deleuze denuncia esta comprensión cartesiana del cuerpo con su noción de “cuerpo sin órganos”. En torno a Nietzsche Deleuze piensa ya más bien una noción de “cuerpo” —abierto por Spinoza— como *pluralidad de fuerzas* caracterizadas éstas por pertenecer a un campo donde la fuerzas están en relación tensional en la medida en que la relación entre dos fuerzas viene marcada por otra. Siempre dos fuerzas son desiguales y su relación es “azar” en sentido nietzscheano: allá donde se relacionen dos fuerzas habrá un cuerpo que se piensa así como una pluralidad irreductible de fuerzas, pluralidad no meramente cuantitativa (reducible a lo cuantitativo) en el sentido de que su carácter cualitativo se dice de diversos modos: una fuerza nunca posee una cantidad separable de su cualidad pues la cantidad es siempre diferencia de cantidad, por tanto cantidad cualificada no igualizable u homogeneizable a otra diferencia de cantidad en el cuerpo. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 59-61 y 64-67. Interpretamos que Heidegger identifica perfectamente esta comprensión del cuerpo en Descartes en torno a su carácter de *extensio* y *spatium* pero deja la cuestión del cuerpo nietzscheano en el aire a pesar de afirmar —con Deleuze— que lo que subyace no es el “yo” o conciencia sino el cuerpo. Asume Heidegger críticamente que “El hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes. Ésta sólo adopta con Nietzsche una forma más basta y es llevada al límite, o quizá al ámbito de la absoluta carencia de sentido...”, quizá, eso que precisamente Deleuze piensa como “azar” o la “tirada de dados” (entre cielo y tierra), núcleo del eterno retorno. Ya en uno ya en otro se plantea pues el cuerpo nietzscheano a diferencia de una concepción mecanicista y cartesiana, en Heidegger nombrada como “animalidad”, es decir, como cuerpo viviente que vive corporalmente, “...cuerpo pleno de impulsos que provienen de él mismo que todo lo sobrepuja. Esta expresión nombra la característica unidad de la formación de dominio de todas las pulsiones, los impulsos, las pasiones que quieren la vida misma.” Heidegger, *Nietzsche, Tomo II*, pp. 236 y 238.

Descartes) como un nivel o plano “dado” en cuanto a validar por un otro diverso plano que tendría que ver ya no con esta o aquella cosa válida sino con la cuestión de los *criterios de validez* “previos” a las cosas (plano que, por así decir, pertenecería a la declinación del “¿qué es ser-cosa?” o “¿qué es ser en general?” cartesiana sin llegar al solapamiento con la pregunta “¿qué cosas son?”). Esto “previo” a las cosas “dadas” o con valor tiene el carácter, para Heidegger interpretando a Nietzsche, de pre-cedente, *Vor-herige*, muy literalmente, *algo que de antemano viene hacia nosotros*<sup>1012</sup> pero en un sentido muy diverso al que tendría para Platón la *ídeá* respecto a la cosa o el “a priori” kantiano. Los criterios de validez de las cosas con valor, entre mundo supra-sensible y mundo sensible, serían una suerte de “condiciones de posibilidad”, de condición (condicionante) que posibilita a lo condicionado haciéndolo “apto-válido para” ser cosa o meramente ser aquello que es (es decir, importar, tener valor).

Pero dice Heidegger en el texto “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” “presente en *Caminos del bosque* que:

“Ahora se trata de meditar sobre la metafísica de Nietzsche. Su pensamiento se ve bajo el signo del nihilismo. Éste es el nombre para un movimiento histórico reconocido por Nietzsche que ya dominó siglos precedentes y también determina nuestro siglo. Su interpretación es resumida por Nietzsche en la breve frase: ‘Dios ha muerto’. (...) Antes de apresurarnos a tomar una postura, debemos intentar pensar la frase ‘Dios ha muerto’ tal como está entendida. (...) Insistamos una vez más: la frase de Nietzsche nombra el destino de dos milenios de historia occidental.”<sup>1013</sup>

Heidegger extrema las precauciones hermenéuticas en torno a Nietzsche a tenor de la *historia efectual* —en sentido gadameriano— de sus interpretaciones. Si el nihilismo es un *movimiento histórico*, su carácter es destinal, no se encuentra como *manifestación histórica* entre otras en la Historia, sino que marca el modo en que esa Historia (tautológicamente) de Occidente se ha dado. Pensado en su esencia, llega a decir Heidegger, “es el movimiento fundamental de la historia de Occidente”. Pero en este sentido Nietzsche asume un punto de inicio de esa Historia de la metafísica occidental que resulta imposible al ser pensado. Nos referimos a la separación “platónica” entre el mundo sensible y el mundo suprasensible que acabamos de anotar. Si Heidegger es capaz de distinguir bien que esa dicotomía pertenece a interpretaciones “platónicas” de Platón desde el helenismo y el cristianismo, Nietzsche no siempre puede. Para él la Filosofía Occidental significa “platonismo” sin más. A él reacciona anunciando su final y así, en cierto modo, sigue enganchado a aquello contra lo que lucha<sup>1014</sup>.

La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” anuncia y certifica el final del nihilismo encarnado en el Dios cristiano como indicación del mundo supra-sensible, aquel ámbito de las “ideas” y los “valores ideales”, en la terminología avanzada por nosotros en la desembocadura del nihilismo en la época

<sup>1012</sup> Ibíd., Heidegger, *Nietzsche II*, p. 178; en: *Nietzsche*, GA, Band 6.2, editado por Brigitte Schillbach, 1997, p. 219.

<sup>1013</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Caminos del bosque*, (Alianza, Madrid, 2010), pp. 159-160.

<sup>1014</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, pp. 162-163.

moderna, el ámbito del “qué es ser” en contraposición dicotómica al “que es”, donde éste, que hay cosas, *lo óntico* en cuanto cosas-que-son, cosas-válidas, requieren la legitimación de criterios de validez, son-cosas-válidas a validar precisamente por el otro, por el “qué es ser”, los criterios de validez. Dicho de otro modo, el Dios cristiano al que Nietzsche declara su de-función expresa el dominio desmedido de la *verdad del ente* a través de la manifestaciones históricas por las que la Iglesia muestra un talante político y profano de ansia y acaparamiento de poder en la humanidad occidental y la cultura moderna<sup>1015</sup> en la medida en que la Iglesia dispone y dispensa de la *explicación normativa de lo ente en su totalidad* a través de la doctrina de la fé y lo sobrenatural y, en general, por la “teología”. En la “modernidad” secularizada el lugar estructural del ámbito de lo suprasensible que ocupaba la autoridad del Dios y de las Iglesias del poder<sup>1016</sup> sería sustituido por la *autoridad de la Razón* que en su imbricación con la Historia calca *la huida del mundo hacia lo suprasensible* en la vehiculación del ilimitado progreso histórico-civilizatorio que los valores culturales recogen.

Dice Heidegger que:

“ ... aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío. El ámbito ahora vacío de lo suprasensible y del mundo ideal todavía puede mantenerse. Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otro cosa. Se erigen nuevos ideales.<sup>1017</sup>”

Ahora bien, si ya podemos reconocer que esta división —en general *mundo sensible / mundo suprasensible*— en cuanto expresa la *pregunta por el ser* no podía darse en Grecia<sup>1018</sup>, no menos

<sup>1015</sup> *Ibíd.* pp. 164-165.

<sup>1016</sup> Tal y como nombra la profesora Teresa Oñate quien, siguiendo a su maestro Gianni Vattimo, identifica así al poder (político y profano) que han ejercido la religiones “del Libro” a través de la Iglesia. Ella ha detectado además cómo la razón iluminista de la secularización cristiana ha heredado las estructuras del poder de las *Iglesias del poder* y en qué medida ello sotierra lo divino inmanente presente el mundo histórico-comprensivo griego. Al respecto recomendamos *El regreso de lo divino griego en la postmodernidad*, (Alderabán, Madrid, 2000).

<sup>1017</sup> Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto””, p. 168.

<sup>1018</sup> La verdad del ente como validez nada tiene que ver ni remotamente con *ἀλήθεια* pero tampoco con lo verdadero/falso o con alguna de las diversas contra-esencias de la verdad en Grecia, siguiendo el Curso *Parménides*. Pues allí la cosa no se mide por el “valor”, ni sería pensable en los textos griegos ninguna suerte de “más allá” absolutamente trascendente. Nietzsche tendería en este sentido a confundir su crítica al judeo-platónico-cristianismo con Platón y, más grave todavía, con Parménides de Elea. Heidegger hace un recuento sumarial de esta historia de la metafísica que recibe Nietzsche tal y como es asumida por el propio Nietzsche: pronto *φύσις* se seccionaría en ser/devenir; a la presencialidad que de ahí surgiría se les presupone (sin interrogación al respecto) un carácter “temporal”, de generación y corrupción, alteración, para el “devenir” y de permanencia y duración para el “ser”. A cada uno de estos tiempos les pertenecería una ámbito separado, *xwrismos*, etc. Heidegger, Nietzsche II, pp. 19-20. Por su parte, el lugar de la “inversión del platonismo” de Nietzsche, ya en términos de la verdad como validez, asumiría una, digamos, primera fase (la “transvaloración de los valores”), una vez caído el “qué es” “en sí” (los criterios de validez de las cosas), en la que el único sentido sería la completa ausencia de sentido (ente en su totalidad como “imagen del mundo”). Heidegger, Martin, Nietzsche II, pp. 20-26. Esta época de la completa ausencia de sentido es la caracterizada en los *Beiträge zum Philosophie* como época de la ausencia de cuestionabilidad (*Fraglosigkeit*), donde faltan preguntas esenciales y, podríamos decir, nombres sagrados para lo divino.

imposible por incompleta, impensada e impensable, es la correlación del mundo sensible / mundo suprasensible si precisamente lo suprasensible es lo que tiene suma *realidad efectiva* (lo *Wirkliche*) —aquello que da valor— y *lo sensible*, como continuo cambio se toma como sin realidad (*Unwirklich*) —siendo sin embargo aquello que únicamente habría de tener valor—<sup>1019</sup>. Esta separación ha operado históricamente, de hecho en su forma “moderna” a través de los ideales del progreso asintótico e ilimitado civilizatorio-moral de la Humanidad como eje incardinador del mismo desarrollo de la Historia, pero esa operatividad no tiene suelo o su suelo se asienta en un *χωρισμός* no sólo im-pensado sino inconsistente entre *mundo sensible / mundo suprasensible*. En la extrema extrañeza —que tal vez solamente un loco podría anunciar— de que algo sencillamente imposible haya llegado a ser lo más extendido, normalizado y normativo para la totalidad del ente, en tal contraste radical, se juega el mismo acontecimiento del nihilismo y la posibilidad otra que piensa su esencia por-venir.

Pero Nietzsche, encaminándose ya hacia ese acontecimiento, desde su *proyecto de asunción o reconocimiento del nihilismo*, piensa la muerte del dios judeo-cristiano-platónico en términos de una “inversión del platonismo” que asume Heidegger no como un mero giro mecánico o sustitución por la cual lo sensible pasara a ocupar la posición de lo suprasensible mientras sus lugares y nexos (estructurales) permanecieran inalterados. La *inversión* supone poner en entredicho la diferencia impensada entre lo “sensible” y lo “suprasensible”. Nietzsche habría asumido con la muerte del Dios cristiano que lo suprasensible ha perdido “...toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y construir, entonces ya no queda nada a lo que hombre pueda atenerse y por lo que puede guiarse”<sup>1020</sup>. En ese punto la *Nada (Nihil)* del *nihilismo* es lo que permanece. Pero entonces, considera Heidegger, se ofrece la oportunidad única de pensar la esencia del nihilismo y su acontecer, el nihilismo mismo como acontecimiento histórico-epocal o, por el contrario, de permanecer indefinidamente en la situación nihilica.

Por ello para Heidegger no tiene sentido pensar la nietzscheana “inversión del platonismo” sin la “transvaloración de los valores”. La *devaluación* de los valores terrenales, del “que hay cosas”, una vez caído el ámbito que operaba como legitimador y condicionante, supone un “no” incondicionado a los valores “viejos” y afirma con un “sí” la instauración de un nuevo modo de valorar y no meramente de poner valores particulares novedosos que continuaran lo igual. El “no” pende del “sí” y éste busca

---

<sup>1019</sup> Lo suprasensible por ser aquello con suma realidad efectiva (*Wirklichkeit*) efectuaría (*wirken*) y llevaría a efecto (*erwirken*) y en este sentido “causaría” las cosas o sería *causa eficiente* suya, como ya notamos en Plotino. Lo propio de la época *terminal del nihilismo*, eso que pretende asumir o reconocer Nietzsche es que precisamente cómo se revela que aquello que se pretendía con suma realidad efectiva es nada, pura inconsistencia.

<sup>1020</sup> Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto””, *Caminos del bosque*, pp. 162-163.



algo otro a la adecuación o mediación con los valores “viejos”<sup>1021</sup>. Si “valor” menta a lo ente, al “que hay cosas”; algo con valor dice meramente algo que *es*, algo que es (tautológicamente) cosa, que importa, que vale. En términos de la *filosofía de Nietzsche* la esencia del “valor”, dice Heidegger, reside en *ser punto de vista (Gesichtspunkt)*, el punto de visión (*Augenpunkt*) para un mirar que enfoca (*absicht*) o cuenta algo<sup>1022</sup>. Nos resulta relevante que si la *órbita de visión (Sehbahn)* en la que el punto de visión enfoca a eso otro visto —con valor para el punto de vista— contiene a los dos, el punto de visión exhiba una componente eminentemente locativa asociada a la re-presentación. No podría haber punto de vista, valor, si antes no hubiera situado a ello ante sí (*gesetzt*), representado (*vor-gestellt*), algo vislumbrado y así dispuesto como valioso. El poner representador (*vorstellenden Setzen*) es el punto de enfoque hacia eso algo, un punto de visión no arbitrario relativísticamente sino punto de anclaje de la completa órbita de visión del valor<sup>1023</sup>. Según esta “óptica de la vida” —como Eugene Fink nombra a la perspectiva del valor nietzscheana<sup>1024</sup>— los valores, como puntos de vista, son condiciones de conservación y un aumento de la vida si la vida, como *voluntad de poder* únicamente quiere crecer, conservarse y crecer creativamente desde la comprensión del Arte de Nietzsche. La “y” que acabamos de dejar en cursiva señala la dificultad comprensiva del mismo juego

<sup>1021</sup> *Ibid.* p. 167. Dentro de la complejidad que el término “nihilismo” tiene en Nietzsche Heidegger considera que la dependencia del “no” respecto al “sí” sería *nihilismo consumado o completo (vollendeten)*, también llamado “clásico”, mientras que la mera *situación nihilica* en la que residiría lo ente tras la caída de los “valores supremos”, sería *nihilismo incompleto (unvollständige)*. El nihilismo que se opone a la transvaloración de los valores, a la instauración de un nuevo modo de valorar sería a su vez *nihilismo reaccionario*. Dice Heidegger: “Podemos resumir así el pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo incompleto (...): es verdad que el nihilismo incompleto sustituye los valores anteriores por otros, pero sigue poniéndolos en el antiguo lugar, que mantiene libre a modo de ámbito ideal para lo suprasensible. Ahora bien, el nihilismo completo debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito, y por tanto poner los valores de otra manera, transvalorarlos.”, *ibid.*, p. 168.

<sup>1022</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto””, p. 170.

<sup>1023</sup> Este es el sentido, por un lado, del *ver* y, por otro, del *punto* que notamos en Grecia si bien ya esencialmente transformado. Por otro lado, interpretamos que Heidegger piensa el “valor” nietzscheano asumiendo un palimpsesto de la “teoría del valor” de Karl Marx en *Das Kapital*. La “teoría del valor” núcleo esencial de *Das Kapital* da a pensar el valor —fibra esencial con la que pensar el modo de ser hegemónico en la situación capitalista, la “mercancía”— desde dos perspectivas, el “valor de uso” y el “valor de intercambio” cuya unidad o “y”, como el punto de vista y aquello hacia lo cual se orienta el valor (o la conservación “y” crecimiento de la voluntad de poder), resulta problemáticamente esencial en el paso del mero “valor” a un nuevo modo de “valorar”, transvaloración. Dice Heidegger: “A partir de la proposición suprema de valor se hace evidente que la instauración de valores es, en cuanto tal, esencialmente doble. En ella se disponen respectivamente, expresamente o no, un valor necesario y un valor suficiente, pero ambos a partir de la mutua relación que prevalece en ellos. Esto plegado [zwiefältige] de la instauración de los valores corresponde a su principio. Eso a partir de lo cual es soportada y conducida la instauración de valores como tal, es la voluntad de poder. A partir de la voluntad de su esencia, exige y alcanza las condiciones de aumento y conservación de ella misma. La mirada a la plegada [zwiefältige] esencia de la instauración de valores conduce expresamente al pensamiento ante la pregunta por la unidad esencial de la voluntad de poder”. Heidegger, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto””, p. 180. Respetamos la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en Alianza exceptuando los términos que traducen por “zwiefältig”. Los corchetes son nuestros procedentes de GA, Band 5, p. 242.

<sup>1024</sup> Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, p. 17.

de la *transvaloración*, de su capacidad para crear nuevos modos de valorar así como lo unitario del *carácter plegado* (*zwiefältige*)<sup>1025</sup> del crecimiento y aumento de la vida como voluntad de poder<sup>1026</sup>.

Dice Heidegger:

“ Toda conservación de vida se encuentra al servicio de un aumento de la vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia. Por ejemplo, para un ser vivo asegurarse el espacio vital nunca es una meta, sino sólo un medio para el aumento de vida. (...) Pero no es posible ningún aumento si no existe ya y se conserva un estado asegurado y sólo de este modo capaz de aumento. <sup>1027</sup>“

Heidegger señala al problema del *devenir* en Nietzsche como núcleo de esa “y”. En diversos lugares insiste en el modo como la comprensión del “ser” nietzscheana —que reúne la “inversión del platonismo” y la misma *transvaloración*— diría “Imprimir al devenir el carácter del ser”. En este sentido Nietzsche practica una vuelta del ser, de lo legitimador o criterios de validez en el devenir. Por ello la *voluntad de poder* no podría pensarse sin el *Ewige Wiederkehr des Gleichen*.

El carácter criterial del “qué es ser” era pensado por Nietzsche como condicionante del “que hay cosas”, en este sentido, condicionadas. Pero aún en la *situación nihilica* no puede en absoluto dejar lo condicionado de ser condicionado. Aún en la época caracterizada por la ausencia completa de cuestionamiento (*Fraglosigkeit*), en la época donde, por la caída de los “valores supremos”, no quedan sentidos o trayectorias, allí todavía resta al menos un sentido, esto es, la ausencia de sentido. El “que hay cosas” no deja de remitir al ente en su totalidad (de allí no habría salidas si no *Vollendung*), por tanto, a algo delimitado, condicionado. Pero lo ente en cuanto toma la forma de la vida o lo viviente en Nietzsche, es decir, como *voluntad de poder* que únicamente quiere crecer, presenta también los rasgos de una condición de sí misma, condición de su propio crecimiento (y no sola conservación). Lo condicionado es por sí mismo a la vez condición. Ahora bien, si la vida, significada a la vez como valor, no está ilimitadamente abocada al crecimiento sin medida sino que su *punto de vista* está

<sup>1025</sup> Heidegger Martin, GA, Band 5, p. 242 y 250. Arturo Leyte y Helena Cortés no traducen el adjetivo “zwiefältig” como “plegado” en el sentido de “relativo al pliegue”, sino como “doble” o “dúplice” [Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” “, *Caminos del bosque*, p. 180], lo cual es correcto pero nos parece que no subraya para nada la gravedad de la “y” dejando el asunto en los entornos de las cuentas de una numeración.

<sup>1026</sup> Esa “y”, de la que pende la transvaloración y la conservación y crecimiento de la voluntad de poder es pensada en Gilles Deleuze a través de la “y” del “sí” y el “no” no de la transvaloración, como en Heidegger, sino de la afirmación de sí misma que hace la voluntad de poder, afirmación de su propia diferencia soberana (en Heidegger, conservación e incremento de sí, cuyo “e” sí es el mismo “y” del “sí” y el “no” de la transvaloración). En este sentido Deleuze diferencia el “sí” de Nietzsche del “no” de la dialéctica. El “sí” de Nietzsche afirmaría la alegría, el juego, la ligereza, la danza, y un saber del “no”, en definitiva, aquello que afirma la vida como pluralismo originario de fuerzas, en el sentido ya mentado a propósito de su noción de “cuerpo” en Nietzsche en nota anterior, nada que ver con un registro de oposición dialéctica (relacionado por Deleuze con la venganza y el resentimiento reactivos, presos de las relaciones esclavo/amo). Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 17-20.

<sup>1027</sup> *Ibíd.* p. 171.

circunscrito a una *órbita de visión* determinada<sup>1028</sup>, en este sentido la *voluntad de poder*, máxima expresión de la vida creativa asociada al *Arte*, de la vida que sólo quiere vivir, habría de ser ambos, condicionado y condición, conservación e incremento de sí misma precisamente ante la respectividad locativa al lugar vacío de lo suprasensible a resignificar. La eternidad ya no cabe ser concebida como un ámbito suprasensible ajeno a las cosas sino que puede ser asumida como un afuera que viene en un retorno. Y precisamente en un retorno, en un ad-venimiento trágico pues son las cosas quienes, por ser soberana cada una, han de dejar venir a la eternidad, si ello se da. No hay garantía alguna, tal es el juego entre la soberanía de las cosas (de cada una como condicionada y condición) y la venida inmanente de la eternidad<sup>1029</sup>. Ella, lo criterialmente vinculante que el antiguo Dios representaba para los valores, puede llegar a ser acogida así por la vida soberana como un otro condicionante de eso condicionado, la vida, que a su vez es condición de sí.

Si bien lo condicionante de la eternidad que vuelve no se confunde con la condición de vida que es la vida misma, por ello el eterno retorno es literalmente de *lo igual* (*das Gleiche*) pero su sentido transformativo es el de *lo mismo*<sup>1030</sup>. En el *Eterno retorno de lo igual* regresa la eternidad de *lo Mismo*, palabra enigma que resguarda el pensar del ser en el Poema de Parménides de Elea y que está henchida a la vez de diferencia, alteridad y mismidad, en el sentido modal de lo necesario (*χρή*)<sup>1031</sup>.

En estos sentidos Heidegger insiste en que si la voluntad de poder no podría entenderse sin el *eterno retorno de lo mismo*, el alcance y profundidad del proyecto nietzscheano penderá de cómo se articulen una y otro, siempre, por así decir, el eterno retorno como guía y directriz de la voluntad de poder<sup>1032</sup>.

### III.

Asumir esa mismidad es la tarea esencial de proyecto nietzscheano que podemos nombrar como *reconocimiento o asunción del nihilismo* en la perspectiva que ofrece a pensar la frase “Dios ha muerto” en el canto poemático de Zaratustra. Pues asumir o reconocer la *situación nihilica* propia de

<sup>1028</sup> En estos sentidos Heidegger llega a decir que el horizonte de las interpretaciones de Nietzsche está circunscritos a la órbita de su propio *Sein und Zeit*.

<sup>1029</sup> En este sentido Gilles Deleuze insiste en el tirar heraclíteo de los dados....

<sup>1030</sup> En torno a esta cuestión ha habido un intenso e interesantísimo debate entre los intérpretes de Nietzsche. Deleuze mantendría que aquello que con carácter selectivo puede volver en el eterno retorno es la afirmación de la afirmación y, en este sentido, la diferencia cualitativa. Heidegger asume el eterno retorno, tal y como hemos mantenido arriba, de lo igual por el doble registro legal ambiguo mostrado entre las cosas ya soberanas (las únicas que pueden acoger la Ley-criterio) y la Ley criterio acogida por ellas; pero por ello es lo Mismo —en el sentido de la mismidad de Parménides de Elea— lo que puede regresar. Mientras Vattimo...

<sup>1031</sup> Heidegger, Martin, “La sentencia de Anaximandro”, Caminos del bosque, p. 270 y ss. En: “Der Spruch des Anaximander”, GA, Band 5, p. 362 y ss.

<sup>1032</sup> Heidegger, Nietzsche II, p. 19.

“la época de carencia de sentido (legitimación, criterios)” tras el derrumbe de los “ideales” suprasensibles es pensado por Heidegger como una experiencia de la palabra que sabe “...en qué instante “estamos” de la oculta historia de Occidente...” tarea muy diversa a ”... eludir lo real (*Wirklichkeit*) en calidad de simple espectador (...), por el contrario, estar en aquello en lo que los hechos y lo real de esta época de la historia occidental tienen su tiempo y su espacio”<sup>1033</sup>.

La frase “Dios ha muerto” abre a un espacio-tiempo literalmente otro al campo henológico-modal de la historia de la metafísica que Nietzsche recibiría. Lo cual, afirma Heidegger, exige abrimos a la pregunta radical por la *verdad*. Cuestión que Nietzsche no habría llevado a cabo<sup>1034</sup>. Pero nótese la afinidad del diagnóstico de uno y otro en torno a la situación nihilica: en la lectura heideggeriana la época de carencia de cuestionabilidad responde a la contrastación nietzscheana de que son ya imposibles los “valores” que (*ficcionalmente*, en ausencia absoluta de interrogación al respecto<sup>1035</sup>) secundaban al dios judeo-cristiano (al “qué es ser”) y que él a su vez legitimaba en la *ficción* que llamamos *historia de la metafísica*. Si en esa situación extrema —en la cual tal vez estamos de lleno— la verdad del ente se lleva a su aseguramiento incondicionado ello supone precisamente que ya no se resten, en términos heideggerianos, sentidos, trayectorias axiológicas relevantes o vinculante y, en términos nietzscheanos, que habiéndose derrumbado el propio lugar de aquellos valores “ideales” ya sólo queden “apariencias”. Pero todavía para Heidegger esa situación en la que puede darse el lejano centelleo del *Ereignis* (vía *Ge-stell*) exige ser retorcida y experimentada así: en la ausencia de sentido al menos un sentido sí rige, precisamente el que no haya ningún sentido relevante o vinculante, eso, al menos, ya impera, de modo que, no pudiendo ser solamente uno el sentido regente de lo que hay — pues entonces trivialmente se reproduciría el esquema onto-teológico suprasensible/sensible— el cuestionamiento ha de abrirse al carácter unitario, diferencial, no arbitrario, de la pluralidad de

<sup>1033</sup> Heidegger, Nietzsche, Tomo II, p. 41.

<sup>1034</sup> El asunto del cuestionamiento por el ser mismo o por la verdad del ser a la que Nietzsche como *último pensador de la metafísica* no llegó no se reduce a que Nietzsche formulara (o no) una cierta interrogación dada en tales o cuales términos sino a que su participación en los lenguajes de la “metafísica” permitió y no permitió que atisbara una salida a la reducción de todas las cosas a valor. Y no obstante como último pensador de la metafísica, de su tiempo metafísico, de acuerdo a su proyecto de reconocer o asumir el nihilismo pensó la “metafísica” en una profundidad tal que — especialmente con Zarathustra como *maestro del eterno retorno*— se abrió a una salida poemática a la época terminal del nihilismo. Como nos permite comprender la introducción de Teresa Oñate a la edición de Paidós de *Diálogo con Nietzsche* de Gianni Vattimo, Vattimo defiende el arco completo de la obra de Nietzsche como un ejercicio ontológico a favor de aquella novedad a la metafísica —en coordenadas de la Historia, Nietzsche abogaría por lo supra-histórico de la Historia— que ya no trata ni se ocupa meramente del ente sino de su posibilidad.

<sup>1035</sup> Ficcionalmente pues, como afirma Gianni Vattimo: “¿Cómo ha sido posible que el mundo verdadero -es decir, fundamentalmente, el mundo de las ideas platónicas, el que sostiene y explica el mundo de las apariencias cambiantes y del devenir- se convierta en fábula? Sólo porque desde el comienzo no era otra cosa que fábula, porque en realidad el mundo verdadero nunca ha existido.”, Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, (Paidós, Barcelona, 2002) p. 68. Pues como recuerda Vattimo con “En las islas afortunadas” (Segunda parte de *Así habló Zarathustra*): “Dios es, de hecho, una suposición excesiva, que va más allá de las fronteras de lo pensable y de la voluntad creadora del hombre. «(...) Esta doctrina que fantasea sobre el Uno en su plenitud, sobre lo Inmóvil, sobre lo Pleno y lo Imperecedero: ¡yo la llamo malvada y enemiga del hombre! Lo imperecedero no es sino un símbolo. Y los poetas mienten mucho. (...)» “, Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, p. 264.

(sin-)sentidos que hay y a la pluralidad esencial del haber, del ser. Nietzsche, todavía, se mantendría próximo, pues las “apariencias”, una vez convertido el mundo en fábula, no son ilusorias<sup>1036</sup> en la medida en que resulta imposible volver a la ficción previa que sostenía lo suprasensible/sensible. En este sentido Nietzsche no pretendería jamás regresar a un carácter veritativo “previo”, tampoco consolarse con la relatividad (en sentido axiológico) de la *época de la ausencia de sentido*, sino que pretendió asumir el carácter ficcional de la ficción, pensar la pluralidad de las apariencias, ya sin “dentro” ni “fuera” de la *situación nihilica* descrita por él<sup>1037</sup>. La asunción o reconocimiento del nihilismo sería ya un acontecimiento<sup>1038</sup> pues *lo suprasensible* declarado imposible des-aparece apareciendo a su vez unas otras apariencias a aquellas atadas al imposible suprasensible, unas apariencias que ya únicamente son di-simulando, dis-torsionando<sup>1039</sup> la noción de entidad de lo ente

<sup>1036</sup> Tal y como recuerda Gianni Vattimo insistentemente la afirmación —en el *Crepúsculo de los ídolos*— de que el “mundo verdadero” finalmente “acabó convirtiéndose en una fábula” no puede ser tomada como una proposición que describiera un estado de cosas verdadero porque con el mundo verdadero se elimina también el aparente, paso que marca el inicio de Zarathustra. Se abre así una comprensión otra de lo aparente o las apariencias que ya no responden al juego del sujeto metafísico-representativo y sus proposiciones que simplemente se evaporan dando lugar a una comprensión donde el error se torna necesario, no para la verdad (que estrictamente no hay) sino para la comprensión de un mundo que reconoce que es, en su estructura más profunda, una fábula o mito, por tanto, que impide atribuir a las apariencias que lo componen la fuerza asignada a la ficticia dicotomía suprasensible/sensible. Así, con el mundo verdadero (suprasensible) desaparece el mundo aparente (sensible), desapareciendo como tal la distinción entre verdadero/falso. No tiene sentido hablar de distintas perspectivas sobre una única verdad sino de una pluralidad de perspectivas o interpretaciones del mundo co-origenarias y así ordenadas, interpreta Vattimo, desde el punto de vista de los criterios ontológicos del ser que se da epocalmente como mensaje a interpretar hermenéuticamente (en términos heideggerianos asume Vattimo que la *Ge-stell* de la técnica sería una fábula). Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, pp. 67-68 y 111-113. Así como el reciente *Alrededores del ser*, (Galaxia Guttemberg, 2020) pp. 22-26; o *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, (Gedisa, 1985) pp. 28-29. Vattimo advierte pues de lo incorrecto que sería caer en un relativismo perspectivista que diera a la fábula la autenticidad del mundo verdadero metafísico.

<sup>1037</sup> La asunción o reconocimiento del nihilismo sería muy diverso a la descripción de la situación nihilica. El reconocimiento o asunción asumen que *nihil*, “nada”, significan no estar allí delante, señala a una ausencia que primero Heidegger denomina no-ser, ausencia a la totalidad de lo ente, por tanto a un significado no del orden del “valor” si no de la esfera de “ser”, “estar”, etc. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 48. En este sentido la “nada” nunca se busca, menos se encuentra, tal vez porque “es” lo que nunca se pierde tratándose jamás de ella. Más tarde Heidegger, desde la “diferencia ontológica” de ser y ente, incide en esa diferencia entre la situación nihilica y asumir el nihilismo: “Donde sólo del ente no hay nada puede que se encuentre nihilismo, pero no se acierta aún con su esencia, que sólo aparece donde el *nihil* afecta al ser mismo”. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 276.

<sup>1038</sup> Acontecimiento no en el mero sentido de “suceso” o “hecho” que ocurre en un cierto tiempo y espacio, pero tampoco acontecimiento en el sentido del *Ereignis*. El propio nihilismo entendido como el acontecimiento de que “Dios ha muerto”, acontecimiento que ya se venía preparando antes de su reconocimiento y a la par acontecimiento de una época terminal cuyo estatuto temporal, en definitiva, está lejos de ser evidente en cuanto da lugar a la misma epocalidad histórica. El nihilismo como acontecimiento que a la vez es un proceso (de desvalorización de los valores), abre pues al interrogante de qué carácter tiene el proceso de “caducidad” de los “valores supremos”, en qué medida es un proceso histórico, en qué medida constituye la historicidad de la historia de nuestra propia época. N II, p. 45. Por ejemplo dice Heidegger que “... el nihilismo determina la historicidad de esta historia (historia universal, historia occidental, historiografía). Por eso para comprender la esencia del nihilismo no es tan importante contar la historia del nihilismo en cada siglo y describir sus formas. Todo tiene que apuntar en primer lugar a reconocer al nihilismo como legalidad de la historia”, Heidegger, *Nietzsche II*, p. 80.

<sup>1039</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, pp. 195-199.

“moderna”, esto es, *Wirklichkeit*, que, entonces, efectuaría (*Wirken*) y llevaría a cabo (*Erwirken*) por dos lados diversos que convergerían en un dar poder al poder (*Ermächtigen*: capacitar, habilitar, autorizar), esto es, el *Übergang*, puente que apunta a algo radicalmente otro<sup>1040</sup>.

Pero del mismo modo que —con el prólogo de *Así habló Zaratustra*— el hombre es un puente para el trans-hombre que a su vez es otro puente, Heidegger asume —tal vez contra Nietzsche— que el acontecimiento del nihilismo exige pensar la esencia del nihilismo en los entornos de la *meditación histórica del ser* y que ello ha de pasar por atender a un *salto* ante un punto-acontecer de máxima densidad epocal y, a la vez, pensar en el gesto de un *paso hacia atrás* un margen marcado por un extremo contraste henológico-modal (en torno a lo posible). Si con la Conferencia *Pobreza (Armut)* pronunciada por Heidegger en 1945 la *necesidad* de la *época de ausencia de sentido* o *situación nihilica* está marcada por la escasez o penuria —sentidos recogidos en la palabra *Not*— de la más profunda ausencia de lo necesario donde todo son necesidades —y, añadiremos, pues lo posible es cualquier cosa— la necesidad (*Notwendigkeit*) del salto a algo otro al que apunta el *Übergang* ha de retro-traerse a la necesidad de la penuria, pero no se sigue de ello.

Pensemos el acontecimiento con Heidegger. Por un lado, el pasaje entre la *situación nihilica* y la *asunción o reconocimiento del nihilismo* no es un paso garantizado ni asegurado ni alcanzado del todo. Separando uno y otro reside un corte entre la imposibilidad y extrema inconsistencia del plano de los valores “antiguos” marcado por el “no” de la *transvaloración*, y que ello afirme (de un modo atendible-reconocible-asumible) exigiendo por sí mismo la necesidad de algo diverso: un “sí” del que penda el “no”.

Sin pasaje, el acontecimiento exige un salto fruto maduro del contraste o diferencia entre la imposibilidad de pensar la *situación nihilica* y eso otro radicalmente nuevo, se mire como se mire, pero porque lo *terminal* de la *situación nihilica* ya marca un contraste extremo con su propio inicio. El margen y el punto. No afirmamos que de la imposibilidad se siguiera un otro necesario o que se diese por una necesidad “externa”, determinísticamente teleológica. Entre lo imposible y lo otro a la

---

<sup>1040</sup> N II, p. 191-192. Heidegger habla a su vez, desde la caracterización de la situación nihilica como la de la época de la máxima indigencia (*Notlosigkeit*) en cuanto falta suma de cuestionamiento (*Fraglosigkeit*). Por otro lado la caracterización de la situación nihilica como “época de carencia de sentido” deja un intersticio, que a esa época, careciendo de todo sentido, al menos tenga uno, el de la propia carencia de sentidos, de tal modo que ya no valdría cualquier cosa sin más. Desde ese al menos un sentido se exige ya pensar una pluralidad. Dice Heidegger: “... con nosotros Nietzsche se refiere al hombre de la historia occidental (...) los (hombres) que ponen (los valores) y los que los retiran son los hombres que pertenecen a una y la misma historia, la historia occidental. Nosotros mismos, los hombres de hoy de su época (...). La destitución de los valores supremos válidos hasta el momento no surge de una manía destrucción ciega y de vana innovación. Surge de un estado de penuria-indigencia [*Not*] y de la necesidad [*Notwendigkeit*] de dar al mundo el sentido que no lo degrade a un mero pasaje hacia un más allá (...). Pero para ello se necesita una transición, la travesía de un situación en la que el mundo aparezca carente de sentido...”. Heidegger, Nietzsche, Tomo II, pp. 71-72. En torno a la necesidad de la falta de necesidad (*Notlosigkeit*) dice que “...lo inquietante de esa necesidad proviene de aquello simple como lo cual permanece sosegado el sosiego del permanecer fuera del ser. Y sin embargo, en la época de la metafísica acabada el hombre apenas piensa al encuentro de esto simple”. *Ibíd.*, p. 72.

*situación nihilica*, el salto mismo es inherentemente necesario. Pensemos esta frágil necesidad inherente a la asunción misma del nihilismo con la discusión de Aristóteles y “los megáricos” en el Libro *Theta* de la *Metafísica*. El salto o *Übergang*<sup>1041</sup> que supone el acontecimiento de la asunción del nihilismo no afirma que de lo posible se siga lo imposible (ni su contraria).

El acontecimiento de la asunción del nihilismo invita a Heidegger a pensar la *verdad del ser* y no del ente, *ἀλήθεια*. En el horizonte del texto “*La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*” “ pensar la esencia del nihilismo supone pensar la esencia histórica de la metafísica (ratio/lógica/ciencia-técnica) en sus localizaciones secularizadas tras la re-apropiación del lugar de los valores “ideales” del Dios judeo-cristiano-platónico. Y hacerlo, por así decir, no metafísicamente, sabiendo que la “metafísica” no puede superarse, sino en la posibilidad del pensar del ser mismo y su verdad (verdad del ser).

Señala pues Heidegger con Nietzsche a la *auto-disolución* de la categoría modal de lo posible banalizada “lógicamente” —como antagónico de lo necesario— por el “platonismo” y el dominio de la “lógica” (disciplinar) ya en el helenismo<sup>1042</sup>. Auto-disolución pues es la misma inconsistencia terminal del enjambre modal la que inherentemente declara necesaria su imposibilidad desde el principio. Veámoslo.

Según la dicotomía “platónica” entre lo sensible / lo suprasensible, *lo sensible*, asimilado al mero cambio y mutación temporal, se asume como contingente si no accidental, mientras que *lo suprasensible* (no-)manifiesta los rasgos de la eternidad e inmutabilidad, así considerado necesario. Ya notamos cómo el *Uno* de Plotino, por inefable lógico-categorialmente, posibilitaba o resultaba productivo de las cosas en su emanación pero no era posible (quizá podía ser *potente* pero no posible). Lo posible pertenecía a las cosas “inferiores” en general. Todavía del ámbito de lo eterno e inmutable podía mentarse, por así decir, por *vía negativa*, que tenía la máxima dignidad o consistencia, en este sentido ostentaba la *realidad efectiva* (*das Wirkliche*) y la *eficiencia causal* (*verursachenden Bewirkung*) sobre las cosas. Por mera contraposición antagónica *lo sensible*, por ser únicamente cambio y pasaje (valle de lágrimas) hacia el “más allá” y pender substantivamente del ámbito de lo suprasensible, era *irreal* (*das Unwirkliche*) o *meras apariencias*. Partiendo de este mapa la modernidad allanaría el ámbito de lo suprasensible asesinando a su huésped habitual, Dios y dando entrada, insiste Heidegger, a la Razón (*Vernunft*). En Descartes ya notamos cómo era esencial el solapamiento o confusión entre el “qué es ser” y “qué cosas son” justamente en el inicio de la época moderna donde se fragua la reducción de todo al pensamiento de la representación. Aquello que tenía realidad, consistencia substantiva, el ámbito suprasensible, pasa al representar o, más bien al revés, el representar ocupa el lugar estructural de lo suprasensible que ahora, en cuanto percibe objetos, admite o confiere a éstos realidad. Las cosas pasan a ser reales en cuanto objetos del pensamiento o cosas

<sup>1041</sup> Desde luego que ambas expresiones no significan lo mismo. Considera Heidegger que Nietzsche com “último pensador de occidente” es *Übergang*, sin mentar *Sprung* reservado para su propio ejercicio del pensar.

<sup>1042</sup> Algo notamos ya al respecto a propósito de Plotino y la inefabilidad de su Uno en este mismo Apartado.

percibidas. Lo irreal, pendiente todavía de lo real, queda restringido a aquellas zonas no objetualizables por la subjetividad del pensamiento racional.

Dice Heidegger que:

“ Todo ente es ahora o lo efectivamente real [*das Wirkliche*], en cuanto objeto, o lo eficiente [*das Wirkende*] en cuanto objetivación [*Vergegenständlichung*] en la que se forma la objetividad del objeto. Representando, la objetivación dispone del objeto sobre el ego cogito. En este disponer se evidencia el ego como aquello que subyace a su propio hacer (...) como subiectum. El sujeto es sujeto para sí mismo. La esencia de la conciencia es la autoconciencia. Por eso, todo ente es o bien objeto del sujeto, o bien sujeto del sujeto. En todas partes, el ser de lo ente reside en el poner-se-ante-sí-mismo [*im Sich-vor-sich-selbst-stellen*] y, de esta manera, im-poner-se [*Sich-aufstellen*].<sup>1043</sup>”

Lo relevante de este mapa “metafísico” que Heidegger dibuja pensando en la época moderna hasta la *situación nihilica* con la que Nietzsche se encuentra es que al cabo de la modernidad, con la *Vollendung* de la metafísica, el carácter de *realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real* (*die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen*) y de *eficiencia causal* que (no-)mostraba el ámbito de lo suprasensible, se torna ello mismo irreal<sup>1044</sup> pues el lugar propio de lo suprasensible, del Dios, el lugar de la *eficiencia causal* y la conservación de lo ente —en tanto creado— se queda vacío y des-aparece a favor de otro lugar, entonces, aparenemente *lugar de sustracción*. La relación entre lo real/irreal, por tanto entre ser y apariencia y así entre ser y pensar se torna problemática hasta el extremo de ser insoportable. Pero todavía *desde la situación nihilica* sí es posible reconocer que, ya desde el inicio, lo suprasensible, aquello supuestamente necesario y lo único substantivamente real, no era posible de ningún modo. Su única posibilidad era ser imposible y, a la vez, necesario, necesariamente imposible, lo cual no es imposible para la época terminal del nihilismo, allí donde lo posible se ha convertido en cualquier cosa.

Heidegger lo dice mentando al loco que en *Gaya Ciencia* puede reconocer, en el gozne de la época moderna, que “Dios ha muerto”. De aquel que puede asumir lo necesariamente imposible de lo suprasensible cuando lo posible se ha tornado el concepto más vago, abstracto y arbitrario, dice:

“Está trans-tornado [*ver-rückt*]. Porque ha salido fuera [*ausgerückt*] del plano del hombre antiguo, en el que se hace pasar los ideales del mundo suprasensible, que se han vuelto irreales, por lo efectivamente real [*das Wirkliche*], mientras se realiza efectivamente [*sich verwicklicht*] su contrario.<sup>1045</sup>”

<sup>1043</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto””, p. 190. Los paréntesis son nuestros del texto original en: GA, Band 5, p. 255.

<sup>1044</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto””, p. 189 y GA, Band 5, p. 254.

<sup>1045</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto””, p. 197 y ; en: GA, Band 5, p. 266.



Heidegger piensa el lugar del nihilismo. Contempla la asunción del nihilismo desde la perspectiva de la *meditación histórica del ser* la cual dejando de lado el cómputo historiográfico se concentra, decíamos, en torno a la cuestión de la verdad. El acontecimiento que supone el reconocimiento del nihilismo no es exactamente ubicable como el “fin” de una era y el “comienzo” de otra. El *Übergang* nombra dos lados henológico-modalmente diversos<sup>1046</sup>. De ellos solamente uno, aquel que toca la *situación nihilica*, tiene margen suficiente y necesario para el salto hacia un otro modo de decir y pensar lo posible. Margen para reconocer, en su lado, el contraste entre dos modos de posibilidad extremos. La *situación nihilica* muestra que *lo suprasensible* es completamente imposible en el sentido de que es inconsistente, inmantenible, indeseable. Pero eso que muestra alberga el contraste entre dos posiciones extremas de posibilidad que, no obstante, son lo mismo. La imposibilidad que muestra la *situación nihilica* no es necesaria, no puede ser así del mismo modo a como de lo imposible no puede seguirse lo posible en términos modalmente aristotélicos-megáricos-parmenídeos. Lo necesario es el modo como se des-vela la inconsistencia del ámbito de *lo suprasensible*. Lo necesario es la auto-destitución de lo imposible, cómo se des-vela que aquello necesario y sumamente real del ámbito de *lo suprasensible*, no era posible precisamente visto desde un otro extremo, la propia *situación nihilica*, donde cualquier diferenciación entre real o irreal en el campo de lo posible es arbitraria, accidental en el sentido de que ningún sentido rige, ninguna verdad óptica tiene validez sobre cualquier otra por ausencia de criterios y medidas. El extremo corte o contraste entre un lado y otro, entre un necesariamente no posible y a la vez únicamente real y un posible donde ya no es posible discernir entre real e irreal, agota todas las posibilidades del nihilismo y abre al acontecer por donde se piensa su esencia.

Entre un lado y otro Heidegger considera que no se podría decir ni pensar superación o evolución alguna. Uno y otro son irreconocibles cada uno para el otro desde su propia perspectiva y, no obstante, han puesto en juego el mismo ámbito de *lo suprasensible*. Asumir o reconocer el nihilismo, preguntarse por el lugar estructural del ámbito de lo suprasensible abre así un modo otro de pensar lo posible y la Presencia a través de los lugares de la verdad del ser, del radical “*á-*” de la *ἀλήθεια*, el lugar de la retracción del des-ocultamiento, el mismo lugar de la sustracción que se reserva a favor del des-ocultamiento.

---

<sup>1046</sup> Hemos de insistir en que si bien Heidegger asume que esta *meditación histórica* no sea ni objetiva ni subjetiva, no puede no marcar unos márgenes en torno a la torsión de la posibilidad que supone la asunción del “nihilismo”. Dice: “...Pero ¿qué quiere decir entonces «final de la metafísica»? Respuesta: el instante histórico en el que están agotadas las posibilidades esenciales de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia. Esta inversión es llevada a cabo no sólo efectivamente sino también a sabiendas, aunque de manera diferente en ambos casos, en la metafísica de Hegel y en la metafísica de Nietzsche (...). Queda por decidir, sin embargo, la cuestión de si, y cómo, todas las posibilidades esenciales de la metafísica son abarcables de manera concluyente. ¿No podrían acaso quedar reservadas para el futuro posibilidades de la metafísica de las que nosotros no tenemos ninguna idea? En efecto, no estamos nunca «por encima» de la historia, y menos que nada «por encima» de la historia de la metafísica, sí es cierto que es el fundamento esencial de toda historia”. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 165.

Pues si la auto-destitución de lo imposible es necesaria ello responde a un contraste radical donde queda únicamente lugar a la ausencia, a la ausencia posible o lo ausente como posible ya no pensado “lógicamente”. La auto-destitución es necesaria pues deja lugar desde el campo de lo posible terminal de la *situación nihilica* a los lugares de la sustracción de la presencia. El Dios des-aparece o se esfuma sin aparecer, ausentándose muestra su fue sin hacer guiños a la futuridad a favor no obstante del más profundo respeto al por-venir, a su resguardo como ausencia y a una otra posibilidad a pensar<sup>1047</sup>, solamente por-venir.

Insistimos: lo imposible no es posible, de lo imposible no se sigue lo posible pero lo imposible necesariamente sí puede dejar lugar desapareciendo a una ausencia posible de tal modo que la auto-destitución de lo imposible sea posible (imposibilidad de lo posible, apariencias). Cuando ello ocurre, si se da, acaece el acontecimiento del nihilismo y se abre una profunda brecha silente, epocal, que deja pensar un otro posible a la posibilidad por la cual se puede declarar necesario lo imposible que se auto-destituye.

En torno a la verdad del ser, la misma exigencia de auto-disolución o auto-destitución obliga a renombrar y re-pensar la diferencia o distinción entre ser y ente<sup>1048</sup> por la cual el ser mismo *esencia* sustrayéndose y no como cosa u ente. Pero tal exigencia pasa por la indicación de los lugares de lo retráctil del mismo ocultamiento del des-ocultamiento en la verdad del ser, ἀλήθεια<sup>1049</sup>. Así en torno al *acabamiento* del nihilismo, su *Vollendung* y *Verwindung*, ya no podríamos hablar de reconocimiento o asunción del nihilismo sino, retorciendo el proyecto nietzscheano hasta tornarlo irreconocible, se nos ofrecería a pensar la misma esencia del nihilismo en junción con el advenimiento de la localidad del lugar del ser en cuanto ser mismo.

Resulta no obstante esencial en este contexto el alcance de la noción de *permanecer* (*Bleiben*) en el cruce de la problematización de “ser” y “devenir” en sentido “platónico”. Aquello que permanece, permanece cuando incluso todo pasa en el tiempo, pero no como substrato inmutable y metafísicamente eterno. El permanecer caracteriza a la *Presencia* como *An-wesen*, *Presencia* activa con un marcado carácter locativo que puede albergar lo otro-ausencia a lo presente-posible (*Gegenwart*). Señalaría este Permanecer a un *ser* y a la vez a un *estar* cuya junción acoge la ausencia

---

<sup>1047</sup> En este sentido el proyecto nietzscheano de la asunción o reconocimiento del nihilismo podría ser todavía más afin a la “huida de los dioses” a favor de lo venidero que canta el poeta hölderliniano. Si en Nietzsche el acabamiento del nihilismo supone asumir-reconocer que “Dios ha muerto”, Hölderlin más bien habla de “la huída de los dioses”. Con ambos profundiza Heidegger en la posibilidad de pensar la topología de lo sagrado, lo divino y los dioses a través del carácter poético de su obra.

<sup>1048</sup> Heidegger, Nietzsche II, pp. 170-171. El mismo contraste que nombra el *Übergang* como inicio de un puente hacia... exige el nombrar la *diferencia ontológica* si bien ya marcadamente como *Seyn* que, al modo de la palabra “Ser” tachada en cruz, subraya el carácter de ser del ser, ajeno así a ser-representado y, en general, a lo ente.

<sup>1049</sup> Ello supone ante todo que Heidegger destierre la cuestión de la verdad/falsedad como eje discursivo de su tarea y gire el pensar decididamente hacia el plano de la ἀλήθεια de los “pensadores del inicio”. *El Origen de la obra de Arte* y los *Beiträge* son los impulsos iniciales en esa tarea.

como posible. En este sentido el peculiar *modo de estancia* al que invita el Permanecer puede atravesar el arco completo de la asunción del nihilismo y, a la vez, el acontecer de la esencia del nihilismo o el nihilismo como acontecimiento “metafísico”, permitiéndonos pensar la pluralidad de los lugares del ocultamiento y la sustracción del ser (mismo).

Los diversos sentidos del Permanecer, *Bleiben* —que no diría una estancia durativa pero sí espacialmente direccional— de los que penden la esencia esenciante del nihilismo y el ser mismo son nombrados por Heidegger en *Über den Anfang* a través de un *entre-plegado*, *Zwiefältige*, propio de la *Anwesenung* como esencia el ser, *Seyn*.

El pensar del ser se abre a pensar los lugares pues él mismo es refugio que resguarda y custodia el *permanecer fuera* del desocultamiento, de la verdad del ser, (im)propio del decurso metafísico. Ahora bien, en ese “permanecer fuera” es donde precisamente *permanece el ocultamiento del ser* en sentido subjetivo y objetivo, aquella ausencia que más íntimamente como límite irrebasable nos deja pensar al ser mismo como olvido y no ya el olvido del ser por parte de la “metafísica”. Este pensar del ser, ya vimos desde *Comentarios iniciales*, es rememoración y cuidado poemático del por-venir.

El Heidegger más tardío alcanzará a pensar, por la vía que abre su discusión con la problemática del nihilismo, la posibilidad más propia del pensar del ser al pensar el ser mismo desde las condiciones de posibilidad del *pensar del ser*<sup>1050</sup>. Posibilidad que, con *Zeit und Sein*, puede albergar la ausencia-sustracción que *permanece* como sustracción, que se reserva precisamente como albergue-cobijo por-venir, lugar que ad-viene, que viene a la presencia, como ausencia y en cuanto ausencia del ser mismo (que solamente es sustracción) y que no obstante *acontece ex-apropiadoramente*, se da. Se abre la posibilidad de pensar un lugar estrictamente no-óntico, otro-a-lo-ente, no por ser trascendente o “más allá” de las cosas sino por ser el rasgo más íntimo, posibilitante de la Presencia que, así, se densifica o plurifica en una pluralidad originaria de intervalos de estatutos ontológicos de presencia-ausencia que manifiestan el carácter del des-ocultamiento y del límite in-divisible de la *Lichtung* de la verdad del ser. Notaremos en este mismo Apartado, con Hölderlin, cómo los lugares no-ónticos muestran el rasgo del ad-venir<sup>1051</sup>.

---

<sup>1050</sup> En una vía estudiada y desplegada por las interpretaciones de la profesora Teresa Oñate en torno a *Zeit und Sein*. Especialmente en “Heidegger hó Skotonoioís (El obscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*” y “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger” textos ambos consagrados a pensar la racionalidad alternativa espiritual-noética del “Segundo Heidegger” tras la *Kehre* del proyecto de *Sein und Zeit*. Incluidos en el volumen colectivo: “El Segundo Heidegger: Arte. Ecología. Teología política. En el cincuenta aniversario de Tiempo y Ser”, (Dykinson, Madrid, 2012).

<sup>1051</sup> Estrictamente desde las condiciones de posibilidad de su estatuto ontológico no podríamos decir que yacen, ni están, ni reposan, ni residen, ni descansan, sino, con *Construir, Habitar, Pensar y Arte y Espacio* que espacian o dan lugar a espacio o a-cogen y reciben vecindades.

Pero la “metafísica” se cierra ella misma el camino para experimentar la esencia del nihilismo. En el pensar de la “metafísica” acontece el nihilismo, pero de modo impropio<sup>1052</sup>, no adviene la posibilidad de pensar la junción o entre-plegado de los lugares de albergue, resguardo y custodia de lo por-venir del ser, sino que al *permanecer fuera* del ser mismo, entregado a sí mismo en el pensar metafísico, le interesa que siga siendo del todo lo que es. El nihilismo no tiene memoria. Y no obstante pensar la esencia del nihilismo dice que el ser mismo se sustrae y reserva a sí mismo en su desocultamiento y en este sentido *permanece* como un ad-venimiento del albergue del ocultamiento del ser. Este *acontecimiento des-apropiador-a-propiador* exige por el otro lado de una despedida, *Abschied*, de lo que podríamos llamar nihilismo impropio<sup>1053</sup>. La esencia del nihilismo exige pensar la historia del nihilismo como la historia del preservar la reserva del ser mismo. Irreductiblemente ello tiene algo de misterio que afecta al hecho de que el ser, en su sustraerse y reservarse a sí mismo sea histórico, que así, retirándose, se dé, que sustrayéndose entregue su esencia al pensar y que la reserva de su retirada, como *Ereignis*, sea lo más digno de ser pensado<sup>1054</sup>. La esencia de la metafísica descansaría así en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo<sup>1055</sup>.

En este sentido uno de los filos de lo impensado en el acabamiento de la metafísica, o en la *acabada (in)esencia del nihilismo*<sup>1056</sup> son los sentidos de ausencia/presencia en que se da el ser mismo. A este respecto no ser capaz de pensar la ausencia (de la ausencia) dice lo mismo que descuidar la presencialidad (*Anwesenheit*) y abandonar al ser de lo ente a la deriva del mar del UNO-TODO donde los lugares sagrados, eminentemente irreductibles al *Raum* “moderno”, se ahogan llenos de contenidos, fijados por formas, delimitados en el vacío más vacío donde no quedan resquicios-ausencias por-pensar. Todo es Uno, continuo o discreto, en lo igual desde la perspectiva del pensamiento de la subjetividad. Heidegger apunta ya con Nietzsche a la topología de lo sagrado (*das Heiligie*). El *permanecer fuera* del desocultamiento del ser deja que lo curativo-saludable (*das Heilsame*, lo salutífero) se desvanezca en el ente. Lo sagrado en Grecia, ámbito mismo de la sustracción a favor de la presencia de las figuras de los dioses, se sustrae. Ella, como dimensión abierta, se cierra y tal clausura ensombrece el lucir de lo divino y la falta del Dios omnipresente<sup>1057</sup>.

<sup>1052</sup> Conviene subrayar que lo impropio del nihilismo no cae fuera de su esencia. Más bien lo impropio lleva a acabamiento-completud lo propio del nihilismo. Es la unidad entre lo impropio y lo propio aquello que, marcando la esencia del nihilismo, esencia como acontecer al velamiento del ser mismo como aquello que es en el permanecer fuera del desocultamiento. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 294.

<sup>1053</sup> En este sentido específico nos resulta esencial el texto de la profesora Teresa Oñate “Adiós al nihilismo” en Segundo Heidegger.

<sup>1054</sup> “Was heisst Denken?” (Vorträge und Aufsätze), parágrafo 129.

<sup>1055</sup> N II, p. 300.

<sup>1056</sup> Es decir aquello que “... según la historia del ser proviene de la falta de necesidad en cuanto necesidad y que, proviniendo de esta forma, ya ha arribado aunque presencie en un oculto advenir, lo cual, para el círculo visual de la experiencia metafísica, equivalga a decir que está ausente”. N II, p. 320.

<sup>1057</sup> En este sentido (en la “ida” de la historia del ser desde la “vuelta”) lo ente está en el desamparo (*im Unheimischen*) en cuanto es lo objetivo de una objetivización sin límites. Así parece tener una posesión segura y siempre familiar. *Ididem*.

Nebulosa turbia, el lugar de *lo suprasensible* disimula su substantiva inconsistencia, la ausencia topológica de lugares para lo eterno y lo caduco que, en su reverso, supone el desamparo de lo ente dominado por un pensar (metafísico) que no considera dignos de ser pensados los lugares del ser, de lo divino y lo sagrado. Pero afirma de nuevo Heidegger el ocaso de la metafísica “... ya ha acontecido”.

*BLOQUE C: Nietzsche hacia un otro λόγος: Untergang, Abschied e Übergang en el pró-logo de Also Sprache Zarathustra*

## I.

Hemos de pensar la segunda perspectiva que indicábamos más arriba en torno a la cuestión de Nietzsche como *Vollendung* de la “metafísica”. En la interlocución hermenéutica con Nietzsche, desde la perspectiva de la *meditación histórica del ser*, Heidegger se abre a los “pensadores del inicio” — Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea— a pesar, podríamos decir, de cómo lastra a las interpretaciones nietzscheanas de los “presocráticos” —término que Heidegger evitará a favor del *paso atrás* del pensar hacia aquellos— su toma de postura acrítica respecto al cliché “platonismo”. Heidegger aprende la comprensión diferencial del λόγος poemático griego sabiendo asumir la *grandeza* del carácter poemático de la obra de Nietzsche, especialmente de *Así habló Zaratustra*<sup>1058</sup>. Lo poemático de la obra se expresa a través del peculiar decir de Zaratustra, un *diciente*, alguien cuyo rasgo esencial ese el decir, ser-portavoz.

Zaratustra es pensado por Heidegger como un pensador-poeta en un lugar en el que pueda quizá únicamente pensar también a Parménides de Elea, pero por el otro extremo de una escala histórica no extensa. Es decir, si en Parménides la voz del Poema de la verdad del ser (*ἀλήθεια*) es completamente la Diosa (y hermenéuticamente una de las cuestiones de mayor interés es cómo entender el llegar del poeta a donde ya se está, esto es, al portón donde se anuncia el decir de la Diosa que dice los caminos), en el Zaratustra aquello que recorre la obra como una pregunta abierta, por tanto, que permite diversas declinaciones del intervalo de pregunta/respuesta, es el lugar de la frase “Dios ha muerto” la cual además expresivamente se presenta en el frontispicio del prólogo de *Also Sprache Zarathustra*.

---

<sup>1058</sup> Especialmente en “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” presente en *Vorträge und Aufsätze*, texto que iremos siguiendo en los comentarios hermenéuticos a la obra que llevaremos a cabo a continuación.

Ello, como ya quedó mentado, acercaría a ojos del Heidegger lector a Hölderlin y Nietzsche pues en efecto ambos responden de modo diverso a una misma problemática, a un mismo exhorto que apunta al habitar en lenguajes otros a la metafísica, donde pueda decirse ya sí poemáticamente la singular presencia del dios y lo divino. Pero el curso del decir de Zaratustra a través de su continua marcha por la obra muestra dos direcciones que nos hacen pensar que el carácter poemático de su decir exige una toma-de-la-medida-del-habitar diversa a la del poeta hölderliniano<sup>1059</sup>. Da la tierra la medida del decir poemático de Zaratustra, el curso andante de su decir. Ello no dice que no haya cielo. La amplitud del intervalo entre tierra y cielo ha de ser recorrido por el decir de Zaratustra en dos direcciones, “ida” y “vuelta”, pertenecientes a su hogar en una horizontalidad extremadamente densa. “Ida” y “vuelta” no son simétricas, no se cierran en un círculo, pero sí son re-flexivas, considera Heidegger, en la reflexividad aberrada del lugar inmanente donde reside el decir de quien porta aquello a lo que pertenece, la voz, habitualmente, de Zaratustra. Como veremos enseguida, expresivamente la trama de la obra sitúa a Zaratustra ya de entrada fuera de eso que llama “casa” (su cueva), saliendo desde ella, podemos decir, despidiéndose del hogar y sus animales, marchando de allí como acogimiento a la preparación de una “vuelta” sólo cumplible tras, en efecto, recorrer diversas situaciones perfectamente soberanas, autónomas y legítimas, que entonces son ya en cierto modo su hogar, allí donde su decir habita y tiene lugar, de donde no cabe ni se desea huida, y que a la vez permiten sin obstar que ya en la(s) vuelta(s) pueda Zaratustra entrar en aquello en lo que entonces ya habitaba, en su propio hogar. La toma de medida del habitar del porta-voz, del decir de Zaratustra, pende del carácter de la aberración de la re-flexividad de esta “ida” y “vuelta”, de recorrer completamente una y otra siendo no simétricas. Cuando Zaratustra alza la vista al firmamento, y esta cuestión es subrayada por Heidegger en repetidas ocasiones, las señas del cielo que interpreta son sus animales, que describen en el cielo dos figuras: un círculo y un anillo sellados no violentamente, sino desde la filia ausente-presente de la topología del hogar<sup>1060</sup>. Alzando la vista él contempla su insignificancia enlazada<sup>1061</sup>, ligera, *infrave*, y habla a su corazón desde la tierra —al final y al inicio de la obra— al filo de una despedida.

Heidegger nos invita a pensar en la esencia del *viviente* que es el ser humano, del ζωή en relación con el *brotar emergente del venir a la presencia* de φῶς y el lugar del lenguaje, de los lenguajes para que el hombre deje venir la sagrada retracción de lo divino anunciada en la frase de Nietzsche “Dios

---

<sup>1059</sup> En el sentido de “...Poéticamente habita el hombre...”.

<sup>1060</sup> Lo vamos a ir desarrollando en este mismo epígrafe con los comentarios al prólogo de la obra a través del texto de Heidegger “Wer ist Nietzsche’s Zarathustra?”.

<sup>1061</sup> Si *Ring* es anillo, *gering* (adjetivo) es insignificante mientras a la vez el prefijo “ge-“ diría que ge-ring es una colectividad de anillos. Heidegger hace este juego en *Über den Anfang* a propósito de la *Abschied*, despedida y lo hogareño, *heimisch*. Por ejemplo dice Heidegger: “Heimisch im Seyn allein, vermögen wir ein Geringes von der Anfängnis des Anfangs zu wissen und den Abschied zu denken.”, GA-70, p. 24.

ha muerto”<sup>1062</sup>. Dejar venir al lenguaje, no instrumentalizarlo si no más bien asumir la pertenencia del viviente, del ser humano, a los lenguajes.

Desde la tierra, hacia el firmamento, Zaratustra alza la mirada y antes de ver nada escucha las voces de sus animales. Unidos y separados a la vez, unidos mas el águila como águila, surcando sin trazo la amplitud del cielo, y la serpiente como serpiente, enroscada como anillo que sella la garganta del águila. Anillo y círculo enlazados por... ¿el propio anillar? La serpiente sólo se enrosca en el águila, que sepamos, mientras vuela girando. El abrazo de la serpiente, por el resto fuera de su medio térreo, no aplana los giros del águila. Cada uno mismo y ambos dan lugar a un doble anillo, dos anillos de diversas vueltas que sella, como tal, el curso de su lejanía en el cielo.

Ello nos deja pensar el curso del decir de Zaratustra, su carácter poemático, en un doble recorrido de “ida” y “vuelta” (estrictamente no griega) de su decir, eminentemente errante, como posibilidad de un *Untergang* que es un *Übergang*, de una marcha que estando ya-todavía se despide hacia un porvenir otro<sup>1063</sup>.

Heidegger explora en *Über den Anfang*<sup>1064</sup> las nociones de *Untergang*, *Abschied* e *Übergang* desde la perspectiva de la *meditación histórica del ser*.

---

<sup>1062</sup> Nos seguimos refiriendo al texto “Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”. Heidegger, como se sabe, da varias respuestas: un porta-voz, un convaleciente, uno que manifiesta y enseña: un maestro (el maestro del Eterno Retorno y del transhombre), alguien cuyo “quien” pende del doble anillo de sus animales. En los comentarios hermenéuticos que siguen en torno al prólogo de la obra, iremos desplegando estas respuestas de Heidegger.

<sup>1063</sup> De nuevo motivo de la distancia respecto al alto canto poético de Hölderlin tal y como Heidegger interpreta su decir en “Poéticamente Habita el Hombre” o la colección *Aclaraciones en torno a Hölderlin*. Desarrollaremos la cuestión en Hölderlin en el próximo apartado.

<sup>1064</sup> Gesamtausgabe, Band 70.

El pensar del ser que se atreve a pensar el *Anfang* se atiene del mismo modo a pensar la esencia del ser como *Ereignis*<sup>1065</sup>. La copertenencia de *Seyn*<sup>1066</sup> y *Anfang* cabe *Ereignis* permite pensar el iniciar del inicio (*Anfangen*) como el ocultamiento, *Verbergung*, esencia esenciante de la verdad, en una despedida, *Abschied*<sup>1067</sup>. La despedida no supone un elemental dejar-atrás pues el pensar del ser, pensar del (otro) *Anfangs* es una *Verwindung* y no, ya sabemos, una *Überwindung*<sup>1068</sup>. Ella no puede pensarse en el sentido de un fin (*Ende*) y cese (*Aufhören*) y sin embargo sí es lo último, *Letzte*. Lo

---

<sup>1065</sup> Pues, dice Heidegger: “Beide Wesungen, Er-eignen und Anfang, gehören zusammen. (...) Der »Anfang« ist daher nicht Anfang von einem Anderen; sondern dies Wort denkt hier das An-sich -nehmen und Auffangen dessen, was im an-sich-nehmenden Aus-langen er-eignet wird: die Lichtung der Offenheit, die Entbergung. Das An-sich-nehmen ist Entbergung und Verbergung zumal. Der Anfang ist die Er-einigung dieses Einen. Der Anfang ist anfänglich das An-sich-nehmen der Verbergung und d. h. des Ab-schieds. (vgl. der Abschied) . Der An-fang ist Er-eygnis. Das Anfangen ist das Sichfangen und Sichauf-fangen im Ereignis selbst, als welches die Lichtung west, die durch den Schleier des Nichts

überschleiert ist. Der An-fang ist das Sich-auf-fangen in der Entgänngnis zum Ab-grund. (...) Der An-fang ist anfänglich und d. h. abgründig das Er-eygnis. Im anfänglichen Er-eygnis fängt sich der Anfang selbst über seinem Abgrund auf und läßt diesen so allein als den Ab-grund in seine Tiefe stürzen und zu seiner Höhe steigen. Das anfängliche Er-eygnis aber hat sein volles Wesen erst darin, daß es, als Er-eygnung austragend, die anfängliche Lichtung lichtet und so die Offenheit er-eignet. Solche Er-eygnung ist die Dazwischenkunft der Lichtung als Zeit-Raum. (...) Im Ereignis west das Sich-auf-fangen in die Klüftung des Abgrundes. Das Seyn als Anfang und Ereignis hat einzig j enes Wesen, das erlaubt zu sagen: »das Seyn ist«. Alles Seiende eresteht nur in das Sein; das Seiende ist nie; sondern »ist« stets nur das Seiende.”, GA-70, p. 9-11.

<sup>1066</sup> Como se sabe grafia del antiguo alemán que Heidegger utiliza para decir el *ser mismo* a diferencia del *ser del ente*.

<sup>1067</sup> Dice Heidegger: “Das Seyn ist der Anfang. Die Anfängnis ist das An-sich-nehmen und An-sich-halten des Eingangs in den Abgrund und das Sichfangen in die Schwebung des Inzwischen. Das Anfangen ist die Verbergung in den Abschied.

Diese Verbergung ist die anfängliche Wesung der Wahrheit. Wahrheit ist Er-eygnung des Da-seins. Die Er-eygnung gehört in das Er-eygnis. Das Er-eygnis ist die Anfängnis des Anfangs, sofern dieser sich gegen das Seiende als das anfänglich Nichtslose scheidet und in solchem »gegen« das Seiende in das Da aufstehen läßt. Das Ereignis ist das Seyn.”, GA-70, p. 16

<sup>1068</sup> Dice Heidegger: “Der Anfang ist, gleich wesentlich wie das Ereignis, von eigener Wesensfülle seines Einfachen. Der Anfang ist das An-sich-nehmen des Abschiedes (...). Anfang und Ereignis sind in der Wesenseinfachheit mit der Entbergung und Verbergung und d. h. der Wahrheit. (...) Die Schärfe der Einfachheit der Einzigkeit des Seyns in seinem

Wesen als Ereignis und Anfang werden wir erst zu denken vermögen, wenn wir überhaupt »denken« , das heißt: wenn wir den Sprung in das Nichts wagen dürfen, weil wir er-eignet sind in unserem Wesen vom Seyn selbst. (...) Das Denken des anderen Anfangs ist dei Verwindung des Seyns. (...) Die Verwindung ist die Zulassung des Seyns (nicht erst des Seienden), welche Zulassung aber nicht in das Seyn und zum Seyn nur aufgeht, sondern, um Zulassung bleiben zu können, Untergang in den Abschied ist. (...) Das Seyn, das der Anfang verwindet, west nicht als ein Abfall und ein Mangel, wohl dagegen als das »Wesen«, das der Anfang selbst anfängt und angefangen hat. Das Wesen der Verwindung klärt sich nur aus dem Abschiedscharakter der Anfängnis und d. h. sie enthüllt sich nur im anderen Anfang. (...) Der innerste Zusammenhang zwischen der Überwindung und der Verwindung gründet in dem Wesensbezug der Unterscheidung als der Unterschiedes zum Abschied” GA-70, p. 18-19-20.



propio de la despedida es una custodia, *Verwahrung*, en lo *Anfängnis*<sup>1069</sup> que a la vez se interna en el ser dando lugar a que él quede *untergegangen*, se ponga como se retira el sol en el ocaso (*Untergang*)<sup>1070</sup>. La despedida es lo último del *Anfang*, aquello a través de lo cual éste retrocede (con *zurücktreten*) sólo y únicamente para comenzar; por ello, siendo lo último, pertenece a la *Abschied* la inicialidad de lo primero, el ocultamiento. Con la despedida se inicia el ocultamiento mismo y el desvelamiento, *Ent-bergung*, puede ser ya una donación, *Geschenk*, cuyo darse (*Gabe*) resulta inagotable<sup>1071</sup> para cualquier métrica del cálculo. La despedida no cosifica el ocultamiento si no que se torna en una zona de llegada, *Ankunft*, de silencio lleno caracterizado por mantenerse en una distancia de extrema intimidad (*Innigkeit*) que permite guardar la más alta dignidad al ocultamiento<sup>1072</sup>.

Aclarado el carácter para nada “negativo” de la *Abschied*, la palabra *Unterschied*, *Diferencia*, podría pensar su copertenencia con el *Untergang*<sup>1073</sup>. El ocaso no es “del” ser si no “de la” nada, en el sentido de que de nuevo con el acontecer del ocaso no cesa el ser (pues él no dura) si no que, todo lo

---

<sup>1069</sup> De este término esencial en el intento de pensar el *Anfang* en *Über den Anfang* dice el editor del volumen 70 de la Gesamtausgabe que: “Die Anfängnis ist das Er-eignis als die jeweilige “Zerklüftung” der Einzigkeit des Anfangens, das Sichunterscheiden und Auseinandergehen einer geschichtlichen Lichtung, die als anfängliche Wesung der Wahrheit in sich zugleich “Verbergung in der Abschied” ist. Im Eröffnen des übergänglichen Ortes einer Besinnung auf den Anfang ist das Denken der Anfängnis ein “Ahnen”, das in der Erinnerung an den “ersten Anfang” in den “anderen Anfang” vordenkt, in jene Anfänglichkeit, deren Wesung sich aus dem eigen eröffneten Er-eignis bestimmt”, GA-70, p. 199. El término, nada habitual en lengua alemana, remite al antiguo alto alemán donde significaría un *Ursprung* abierto y creativo (mit Öffnung zu ›Schöpfung) [FUENTE: Frühneuhochdeutschen Wörterbuches (FWB)].

<sup>1070</sup> Dice Heidegger: “Anfängnis fängt an als Untergang. In der Anfängnis ist das Seyn untergegangen in die Verwahrung des Abschieds. So bleibt im Übergang in den anderen Anfang noch langhin das Seyn das Gesagte.”, GA-70, p. 21 y 24.

<sup>1071</sup> GA-70, p. 25-26. Dice Heidegger: “Der Abschied ist nicht Ende und Aufhören, aber er ist das Letzte des Anfangs, wodurch er in sich selbst zurücktritt und die Anfängnis in sich auffängt, um nur noch rein anzufangen und nur dieses. Das »Letzte« des Anfangs ist nur die Anfänglichkeit seines Ersten, d. h. der Verbergung. Im Abschied fängt die Verbergung selbst an und Entbergung kann j etzt erst ein Geschenk sein, dessen Gabe den Reichtum des Einzigen nie mindert. Im Abschied fängt der Anfang sich auf in seine Würde und schwingt aus in die Einzigkeit der Stille, für die nicht Zeit und nicht Ewigkeit mögliche Maße sind, da die Einzigkeit keine Messung duldet und nicht der Dauer bedarf, um sich einen Bestand zu sichern.”.

<sup>1072</sup> Dice Heidegger: “Das Wesen des Seyns ist der Anfang. Die Anfängnis des Anfangs ist der Abschied. Die Anfängnis ist das Ereignis des Untergangs. Der Untergang ist die Innigkeit der Anfängnis. Der Abschied ist die fernbleibende Ankunft des Verbergens der Verwahrung des Fortgangs im Anfang. Der Abschied ist Ankunft, nicht in die Anwesenheit eines Vorhandenen, sondern anfängliche Ankunft, die in sich zurücktritt und ihre fernste Ferne innehält. (...) Der Abschied ist die Innigkeit des anfänglichen Er-eignens, das im Abschied reines Dichten ist, welches Dichten anfänglich bleibt vor aller Dichtung der »Dichter« und Denkungsart der »Denker«. (...) Der Abschied ist der Untergang der Entbergung unter die Bergung der Würde, die als Innigkeit der verwahrenden Ankunft in der anfänglichen Ferne zurückbleibt und den Anfang in seine Einzigkeit aufbehält.” GA-70, p. 24-25.

<sup>1073</sup> Ibid. página 32 y 35.

contrario, se lleva a cumplimiento, se plenifica<sup>1074</sup>. El “unter” de *Untergang* no señala a una direccionalidad “hacia abajo” (*hinab*), descendente, si no “hacia arriba” (*hinauf*), a lo elevado o digno del arco-curvo del firmamento donde tiene lugar el albergue, *Bergung*, en el que íntimamente se dan *Verschenkung* y *Verbergung*, donación y ocultamiento<sup>1075</sup>. En estos sentidos el *ocaso* es lo último y lo más elevado (*das Höchste*) de la más extrema inicialidad del encaminamiento del *Anfangs*<sup>1076</sup> pero (a diferencia de *Abschied*) deja o abandona (con *überlassen*) a lo meramente ente sólo internándose con el recuerdo (*Erinnerung*) en la despedida de la falta de ser (*Verabschiedung in die Seinlosigkeit*). Si el puente que dice *Üntergang* supone en alguna medida una devastación, *Verwüstung*, es como *Beginn* que no *Anfang* de su marcha. Es decir, el *Untergang* es largamente preparado y elaborado, mas súbitamente y singularmente acontece como *Wesung des Seyns*<sup>1077</sup>. Ahora bien, si desde allí su acontecer podría ser pensado como una *regreso del descenso*, *Rücksturz*, que deja iniciar el *Anfang*, el *Übergang*, puente, no podría pensarse como un tránsito diacrónico-cinético entre dos puntos de referencia<sup>1078</sup>. Si acaso quedara alguna duda de que el *Übergang* en *Über den Anfang* no puede remitir a un pasaje de ese calado entre el *Primer Inicio* y el *Otro Inicio* pues precisamente se pretende pensar y decir ya desde el acontecer ex-apropiador del *Otro inicio*, Heidegger nos da la indicación de pensar el puente a través de la *Zerklüftung* del *Gang* en *Übergang*<sup>1079</sup>. Los dos lados a-simétricos del puente en los que puede pensar Heidegger en esta *meditación histórica del ser* son el fin de la metafísica

<sup>1074</sup> Dice Heidegger: “Der Untergang ist die erste (d. h . einzige) Einzigkeit des Aufgangs in sein Wesen, ist der anfangende Anfang. (...) Wenn der Untergang das Ereignis ist, läßt sich auch nicht sagen, das Sein »höre auf« ; denn es dauert ja nicht. Gleichwenig kann man meinen, das Sein daure fort »im Verborgenen«; denn es ist keine Verborgenheit außer der Verbergung selbst. - Die Verbergung in das Eigenste ist die Erfüllung des Seins mit der anfänglichen Nichtung. Die Verbergung ist die höchste Bergung, Ein- und Untergehen in das Eigentum der Einzigkeit.”, GA-70, p. 83.

<sup>1075</sup> Ibid. p. 84.

<sup>1076</sup> Dice Heidegger: “Untergang ist das Letzte und Höchste des in seine äußerste Anfänglichkeit eingegangenen Anfangs. Wann dieser Untergang ist, weiß keiner. Daß er schon west, liegt im Wesen des Anfangs selbst. Der Anfang muß Untergang sein. Weshalb? Zu scheiden bleibt zwischen: dem übergänglichen Untergang, zwischen den j eweiligen Anfängen, und dem anfänglichen, d. h . letzten Untergang als der ersten und d. h . einzigen Anfängnis. Wenn Untergang zum Wesen des Seins gehört, dann geht im Untergang der Anfang in seine Verbergung unter. Wir können jedoch nicht sagen, das Sein werde zum Nichts, selbst wenn wir da das nichtige Nichts meinen. Der Untergang ist die *Επιστάσις* der Zeit, das Letzte, der Abschied »des« Anfangs. Aber Abschied ist nie Nichts (...). Der Untergang entspricht nicht als das andere dem Anfang, sondern ist der Anfang selbst, sofern er ins Anfängen eingegangen und nicht nur erst aufgegangen ist.”, GA-70, p. 84, 85.

<sup>1077</sup> Dice Heidegger: “Die Überwindung der Metaphysik ist die seynsgeschichtliche Verwüstung des Seienden aus der Seinsverlassenheit. Diese Verwüstung ist der Beginn des Untergangs. Der Untergang bedeutet hier zunächst, daß das Seiende aus der Herrschaft über das Sein herabstürzt - (das anfängliche Wesen des Untergangs). Der Untergang ist, lang vorbereitet und ausgebreitet, plötzlich und einzig als *Wesung des Seyns*. Untergang - läßt aber gerade das Seiende noch fortbestehen (vgl. die Verwüstung und ihr Schein); und in »das Seiende« fällt das Seyn als die Dazwischenkunft. Den Untergang erfahren nur die einzigen Anfänglichen. Alle Spätlinge samt der Spätesten dieser können vom Untergang nichts wissen und bewegen sich nur in Mißverständnissen.”, GA-70, p. 86.

<sup>1078</sup> Vale decir en este contexto que las orillas que espacia el puente, como dice *Bauen Wohnen Denken*, no estaban dadas como presencias *Vorhandene* (cósicas) si no que el puente orilla a las orillas, las torna en lugares, por cierto, no simétricos entre sí si no irreductibles.

<sup>1079</sup> GA-70, p. 65.

(*Ende der Metaphysik*), la expansión de la falta de dioses, *Götterlosigkeit*, y una otra orilla marcada por el carácter plural de la ausencia de dioses según la cual ella misma es un *Anfang* que permite la posibilidad de la venida o llegada, *Ankunft*, de la decisión por pensar la verdad del ser a través del ser mismo<sup>1080</sup>.

## II.

Vamos a llevar a cabo a continuación unos comentarios hermenéuticos al prólogo de la obra *Also Sprache Zarathustra*.

Desde el propio título de la obra Zarathustra es un diciente, un porta-voz (*Für-sprechen*)<sup>1081</sup>, en el sentido de que él eminentemente habla, esto únicamente le caracteriza, además mediante un estilo marcado que es la conversación y el diálogo, es decir, casi siempre en contextos dialogales con interlocutores que permiten el juego del intervalo de llamamiento-exhortación y réplica. Ahora bien, él no sólo dice a otros, sino que su decir, que es él mismo como porta-voz, es también un decir “para” o mejor “a favor” de la palabra misma. Zarathustra solamente dice, y eso que dice, siempre es a un otro diverso en diversos modos (a otros interlocutores, incluido él mismo como un otro doblemente plural) y siempre en una irreductible situación dialogal<sup>1082</sup>.

Zarathustra así lleva la palabra, dice, es porta-voz y a la vez muestra o enseña. Es un maestro. Pero un maestro, en primer lugar, de sí mismo, se muestra como tal y muestra-enseña como tal. En este sentido, aún reuniendo el completo arco del decir poético de la obra, como porta-voz, la completud de su decir tiene al menos dos sendas, justamente por cuanto el propio Zarathustra (desde luego como maestro) está en camino hacia sí mismo, es maestro y también convaleciente. Dos sendas o direcciones, que indican una ida y una vuelta en el arco completo de su decir, el saludo a una

<sup>1080</sup> Dice Heidegger: “Der Übergang ist der Gang durch die Zerklüftung des ersten und des anderen Anfangs. Wir wissen nur dieses. Und kein Gesetz an sich für »alle« »Geschichte« soll hier aufgestellt sein. Im Übergang waltet das Ende der Metaphysik und mit diesem der Anbruch der endgültigen Götterlosigkeit. Diese selbst wird aber zweideutig. Sie ist Ende und Aufhören (historisch gerechnet); sie ist geschichtlich eine Flucht der Götter und diese bestimmt erst den Vorrang des Seienden in seiner Machenschaft. Die Götterlosigkeit aber ist zugleich ein Anfang. Aber keineswegs der Anfang der Ankunft neuer Götter. Das Suchen und Errechnen und Erwarten der neuen Götter ist nur ein Rückfall in das Ende der Metaphysik. Mit der Götterlosigkeit hebt ein Anfänglicheres an, die Möglichkeit der Ankunft der Entscheidung des Wesens der Wahrheit aus dem Seyn durch das Seyn. (Der letzte Gott - nur noch zur Er-eignung des Wesens des Seyns und unbekümmert um den Menschen).”, GA, Band 70, p. 65.

<sup>1081</sup> Heidegger, Martin, “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, Conferencias y Artículos, (del Serbal, Barcelona, 2001) p. 85; en: GA, Band 7, p. 101.

<sup>1082</sup> El hecho de que el propio Zarathustra no sea nada más que su decir, que aquello que haga sea simplemente decir, y que a la vez no haga más que hacer y decir muchas cosas pero discriminadamente, siempre de acuerdo a un intervalo de pregunta/respuesta cualificado en un contexto dialogal irreductible (cada situación dialogal es perfectamente autónoma, ni superable ni yuxtaponible ni acumulable), eleva el cuestionamiento en torno a lo cualificado de su decir a un primer plano en el que cabría pensar la completud de su cualificación, esto es, su carácter poético.

despedida en cada irreductible situación dialogal<sup>1083</sup>. Notémoslo precisamente a propósito del prólogo de la obra<sup>1084</sup>.

En el punto de partida de la obra, eso que suele considerarse el prólogo, Zaratustra, que ya se nos presenta como alguien que había abandonado su tierra (aquello que de entrada podría ser considerado como su casa) para ir a las montañas (al lugar que en el transcurrir de la obra pasará a ser considerado su hogar), marcha hacia los hombres, precisamente aquello que se pretende superar y dejar atrás, tras hablar al sol con idénticas palabras a las que cierran el libro cuarto<sup>1085</sup>. Con ello inicia un descenso (*Untergang*).

Antes todavía de iniciarse el profundo descenso de Zaratustra desde sus montañas se nos anuncia que el dejar atrás del hogar no se hará elementalmente, pues el hogar como lugar poemático de la problematización de la estancia, despedida y vuelta de Zaratustra se dice en la obra de diversos modos, principalmente: como cueva, águila, serpiente y el propio Zaratustra. La respectivización de estas figuras de la *topología del hogar* que componen los cuatro que “esperan cada mañana el sol” permite que cada uno muestre registros diferentes en la obra –mientras la cueva sí fija el entorno y ubicación del hogar y Zaratustra es aquel que con su decir y anuncio marcha señalando en la estancia de la despedida el camino de vuelta, el águila y la serpiente se conectan desde su diferencia como dobles círculo y anillo ensamblados en el firmamento– y que su relación global, ausencia que no

---

<sup>1083</sup> Por muy tentadora que fuese la resonancia a donde la más extrema actualidad nos llevase, parece absurdo entender a Zaratustra como un expulsado forzado de su hogar. Tampoco entonces un refugiado al que acoger, aunque, quizá sí un expatriado si atendemos a que en *Also sprach Zarathustra*, él se presenta siempre y únicamente allí donde está y, en ello, continuamente marchando-se hacia un lugar otro. Si bien en sus caminos no hay escapes, sino, en todo caso, problematización y profundización en ellos. La marcha de Zaratustra, sus sendas, problematizan una situación que corresponde a que su rumbo y despedida sean desde un “aquí” que, sin dejar nunca de ser “aquí”, no pueda entenderse sin la apertura en el filo (allí donde todavía hay margen en la necesidad del rumbo) a un “allí” que, sin embargo, no es cualquier cosa. Y no porque Zaratustra (como Nietzsche) pare de decir cosas. En cada paso dialogal, son muchas y en muchas perspectivas aquellas cuestiones que Zaratustra dice, hasta tal punto, que ciertamente deberíamos comenzar a pensar si acaso el peculiar carácter poético de la obra no resulta clave en el modo de cuestionar críticamente esta despedida de un “desde” que dejando ya atrás el lugar donde todavía se encuentra –y en consecuencia estando “hacia”– sin embargo no está en ningún afuera que no sea el filo (denso, pero filo) del lugar de la amplitud de su decir. Esta continua transgresión de una situación que es ella misma una despedida, no cabe pensarse sin embargo como fuga o continuo paso de un punto a otro de la trama, como mera yuxtaposición de puntos. Zaratustra se aferra a cada situación dialogal, en cada “aquí”, sin huir de ningún modo. Sin hundirse, está muy inmerso. Su labor es más la de buceador de múltiples niveles que la de escapista o prófugo de la ley. Cada punto de la trama, escenarios narrativos, posee su propio decorado legítimo, un conjunto de reglas propio que convierte cada haz dialogal en una singularidad que soberanamente exige su ley irreductible a la de cualquier otro punto. Esta extrema fijación al filo del “aquí” abre múltiples significados, sentidos, en el paso de lo que se dice en cada situación... ¿y entre ellas?

<sup>1084</sup> Se ha seguido la edición española de Alianza: Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Así como el original: Nietzsche, F.W. – Werke. Kritische Gesamtausgabe, llevada a cabo entre 1967 y 1986 por Giorgio Colli y Mazzino Montinari para la editorial De Gruyter de Berlín, que nosotros consultamos en (link revisado octubre 2020).

<sup>1085</sup> En *Also Sprach Zarathustra* el sol resulta siempre modulador expresivo (amanecer, ocaso, atardecer, anochecer) de las diversas declinaciones de la despedida y marcha de la obra. Además hay ciertas cuestiones que el estilo nietzscheano sólo puede decir al sol, debido a su profunda conexión con la topología del hogar.

disimula su alteridad a una presencia que escénicamente requiriera en simultaneidad a los cuatro, se asuma como una mismidad no sólo referencialmente no atribuible a ninguno de ellos, sino distensión permanente de un ausente-presente posible en el acogimiento por-venir de la novedad de un nuevo día<sup>1086</sup>.

La unidad diferencial (dicha de diversos modos en diversos modos) del hogar se pone en juego cuando Zaratustra, una vez iniciado el descenso, puede ser reconocido por el “Anciano” con la extraña familiaridad de un transfigurado que marcha, que baila. El “Anciano” no reconoce a Zaratustra separado sin más de, digamos, lo suyo, sino que reconoce su paso (que es un baile<sup>1087</sup>), el no básico dejar atrás la enigmática unidad-mismidad del hogar que, además, Zaratustra puede donar en cuanto “no es bastante pobre” (no da limosnas, sino dona). Zaratustra regala en su decir y anuncio, y eso que regala es precisamente su paso y marcha (que es ella misma un anuncio). La pregunta por el “qué regala” remite a un “a quién regala aquello que regala”, y cómo regala eso que dona; si bien el regalo y don que resulta el rumbo de Zaratustra no puede ser dado de cualquier modo por él –el don no es mercancía que pudiera entregarse e intercambiarse en cualquier situación abstracta, ante cualquier interlocutor, pues simplemente no es posesión de la única y separada figura de Zaratustra–, a la vez, dándose su anuncio, éste puede ser recibido o no y ser recibido además de diversos modos<sup>1088</sup>.

Tras despedirse del “Anciano”, Zaratustra se anuncia a sí mismo la perfecta incompletud del reconocimiento, pues el anciano no se había enterado de que “Dios ha muerto”, anuncio que hará que, continuando su partida hacia la ciudad donde se desarrollarán los siguientes siete apartados, dirija en primer término su palabra exclusivamente a una multitud<sup>1089</sup>, pueblo.

---

<sup>1086</sup> Esta unidad diferencial de los cuatro se muestra en la obra raramente sin una evidente separación extensa de sus presencias en escena. Por ahora atenderemos a que la cueva es precisamente aquello cuya escenificación ausente, permaneciendo, permite que sea lugar hacia donde volver; mientras que Zaratustra es aquel al que estando siempre en escena le pertenece un problemático llegar a ser el que es, estar de camino a sí mismo. Esta última cuestión, en cuanto Zaratustra es eminentemente un diciente, alguien que dice, que anuncia, un porta-voz, nos sitúa ya en una de las problemáticas del texto completo, el carácter del decir de Zaratustra.

<sup>1087</sup> En este primer encuentro y reconocimiento se le llama también a Zaratustra “niño” y “despierto”.

<sup>1088</sup> Y, de hecho, su anuncio y decir no pueden ser recibidos indiferentemente por cualquiera de los personajes con los que se va encontrando. Ello es virtud de Zaratustra, de su decir, cuestión que se corresponde con que las palabras y gestos de Zaratustra, su regalo, dirigiéndose siempre a un contexto singular en el cual él mismo se encuentra, a una situación concreta, siempre den lugar a una re-acción marcada en sus interlocutores, incluido él mismo como una de las declinaciones de la topología del hogar. Por ejemplo, uno de los contextos singularmente irreductibles donde como lugar textual se dice aquello que se dice (como condición del abandono de lo otro) es el diálogo de Zaratustra consigo mismo, con su corazón.

<sup>1089</sup> La caducidad del lugar que en la contraposición “Dios/hombres” tiene el Dios judeo-cristiano para Nietzsche, puede ayudarnos a comprender que Zaratustra dirija su palabra en el pró-logo a una multitud, así como que ésta esté reunida precisamente para ver actuar a un “funambulista”, que se caracterizará – apartado cinco del prólogo – justamente por ocupar y quedarse en medio de dos situaciones abismalmente diferenciadas, dos lados singulares. El “Seiltänzer” refiere a un funambulista, pero a alguien que ciertamente baila, como Zaratustra, en una cuerda floja.

La multitud, atenta a sus afanes diarios, llena el mercado o plaza pública. Y cabe la vorágine de la multitud (pues Zaratustra se dirige directamente, con una presentación en la que ya está, a ellos), como el sabio antiguo que es, Zaratustra muestra un temple calmado, a pesar de que lo que se inicia en este punto sea una serie de intervalos de pregunta/respuesta donde lo que se pretende decir corresponde ni más ni menos con enseñar y mostrar al transhombre<sup>1090</sup>.

El paso entre el apartado tercero y el apartado cuarto del prólogo se anuncia ya en el final del tercero. La multitud, tras escuchar a Zaratustra, confunde al “funambulista” con el transhombre (incluso piden ver al transhombre), si bien esta confusión no es error o falta de entendimiento, sino una asunción de las dos dimensiones del enseñar mostrado por Zaratustra que obliga (Zaratustra se queda asombrado) a introducir elementos nuevos en el discurso, conservando cierta continuidad con lo anterior<sup>1091</sup>.

Ya hemos insistido –dejando para el apartado “Los lugares poemáticos del Poema de Parménides en Heidegger” la cuestión específica de la completud del decir del Poema en Heidegger– de diversos modos en cómo Zaratustra es simplemente alguien que dice y anuncia. Y en cómo las palabras de

---

<sup>1090</sup> Asunto comprendido entre los apartados tercero y sexto del prólogo. En este decir que pretende ser la mostración del transhombre, Nietzsche refiere a varios rasgos que el transhombre es: se habla de él como del “sentido de la tierra” – haciendo una llamada a la voluntad de ser transhombre justamente como permanecer fiel a la tierra (no fiarse de esperanzas ultraterrenas)–, si bien, a la vez, el discurso de Zaratustra transluce una cierta lejanía e indisponibilidad del transhombre pues tanto es también relámpago y locura, como que esto último que “es”, más bien “está” y, además, cuestionado respecto a su lugar explícitamente no presente mas visible, alcanzable con la vista. Dice Zaratustra : “... Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsset? Seht, ich lehre euch den übermensch...“. En traducción de “ ¿Dónde está el relámpago que os besaré con su lengua de luz?, ¿dónde está la locura que sería preciso inocularos? Mirad, yo os muestro al superhombre”. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, Libro III. Si bien en las primeras dos preguntas la traducción al castellano fuerza a establecer una diferencia entre “ser” y “estar” que en este caso no rige en alemán, la problemática respuesta de Zaratustra sí utiliza explícitamente una forma de “sehen”, ver, acompañado en la misma sentencia de enseñar, “lehren”. Ello nos reenvía a la cuestión del decir completo de Zaratustra, a que a ello le pertenezcan dos trayectorias no simétricas, aberradas, una ida y una vuelta, y que sin embargo el decir sea completo, a su carácter poético no le falte nada, no se base en incompreensión alguna. Zaratustra como porta-voz es maestro y aquello que muestra y enseña es su completo decir. Si bien la mismidad (muy griega) entre el enseñar-aprender / mostrar / ver no es compartida por la multitud: para ellos sí sería posible tanto que Zaratustra enseñase y mostrase “alguna cuestión” suponiendo esto un “aprendizaje” (transformativo) como que esa mostración conllevara un mero haber visto visual de la cuestión que se mostraba y enseñaba, siguiendo todo igual. Ambos sentidos, ¿indistintamente? La diferencia relevante no sería en Heidegger y también a su modo en Nietzsche (en el Zaratustra) entre lo visual y lo no visual del mostrar y enseñar, sino entre un mostrar que pone en juego las propios condiciones del aprender y un mostrar que, no haciéndolo, además lo oculta (omniabarcancia de “lo visual” moderno).

<sup>1091</sup> El que este breve diálogo vaya acompañado de risas por parte de la multitud, no dice nada de la falta de seriedad y legitimidad en la interlocución. Más bien al contrario, la risa, como celebración es un signo de la gran salud, de estar ya encaminado hacia el transhombre. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, Libro IV. Al respecto, tal vez sería interesante atender al lugar de la risa, la burla y en general la comedia, en la resignificación que tiene en *Así habló Zaratustra* respecto a su consideración en La época trágica de los griegos, en el contexto de “inversión del platonismo” y de consideración de la presencia. El público refiere a los dos sentidos del enseñar, asunto que no porque sea consistente con que de hecho Zaratustra matice algunas cuestiones del asunto, confirma (ni deja de confirmar) que eso que discursivamente Zaratustra expresa tras la petición de la gente en el mercado-plaza pública, sea respuesta de Zaratustra a alguna suerte de petición previa (sin que ello además Zaratustra reste legitimidad a la interlocución).

Zaratustra pertenecen siempre a un decir peculiarmente cualificado. Aquello que dice se dice siempre ante un interlocutor (incluido él mismo o algunas de las declinaciones de la topología del hogar) en una situación singular y concreta, no siempre contextualizada por un “narrador” pero sí siempre como situación dialogal singular, intervalo de pregunta/respuesta irreductible<sup>1092</sup>. Hemos insistido también en cómo al propio intervalo dialogal le pertenecer una re-flexividad aberrada, una asimetría insuturable y en cómo ello, sin embargo, no supone nunca falta de comprensión entre los interlocutores. Introducimos ahora algunos matices al respecto.

Zaratustra se asombra frente a la respuesta del público<sup>1093</sup>. Su asombro y sorpresa, que podríamos considerar que le deja a-tónico pero con voz, señala el salto a una situación dialogal diferente, a un irreductible y singular intervalo de pregunta/respuesta que se problematiza en cuanto pende en alguna medida del anterior<sup>1094</sup>. La problematización, que de entrada se lleva a cabo con el cambio de discurso de Zaratustra (paso del Libro cuarto al Libro quinto del *Prólogo*<sup>1095</sup>), subraya el carácter de lejanía del transhombre y la gravedad de la necesidad del carácter de puente del hombre, el que a su condición le pertenezca desaparecer, esfumarse<sup>1096</sup>. Zaratustra enseña el transhombre y esto ciertamente supone ir más allá del hombre de “hoy”, cuestión por la que éste es considerado un puente, un “hasta dónde” que abriría un “hacia” que, como tal, sería el transhombre, es decir, otro puente (su “hacia dónde” no se ve). Si bien, este llegar hasta el transhombre a través del puente del hombre sigue situando a Zaratustra como alguien que dice, que precisamente anuncia, que enseña el transhombre y que al mismo tiempo, al proclamar y anunciar, sólo es tal, es decir, ha de igualmente desaparecer a favor del transhombre<sup>1097</sup>.

<sup>1092</sup> Lo irreductiblemente singular de cada situación dialogal –y ciertamente la amplitud de estas situaciones singulares es hiperbólica en la obra–, de cada interlocución, cuando es irreductible, se da en el territorio de diversos espacios intradialógicos en los que se presenta cada intervalo de pregunta/respuesta entre Zaratustra y los personajes que se va encontrando. La risa, el silencio, la burla, la aparente contrariedad, la incompreensión, el engaño, el error... pero también la diversa contextualización ubicadora de la trama por el narrador, son señales de estos espacios intradialógicos en las interlocuciones de Zaratustra con los personajes que se encuentra.

<sup>1093</sup> Dice el texto que “Zarathustra aber sahe das Volk an un wunderte sich”, Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, Vorrede, IV.

<sup>1094</sup> Insistimos en que esta pauta de la propia obra, ciertamente frecuente en el texto, toma especial relevancia en la secuencia de los apartados 3-4-5-6 del prólogo. En ella no sólo acontece el decir de Zaratustra sino que se problematiza su propio estatuto ya en el propio inicio, como el comienzo que, conduciendo a una gran apertura, ya se encuentra en la marcha de la obra.

<sup>1095</sup> Zaratustra enseña, en este apartado cuarto del prólogo, al superhombre mostrando al hombre como puente: la grandeza del hombre es ser cuerda tendida (puente) y no fin, tránsito y crepúsculo-desaparición (Untergang) haciatrans-de-sí (hinübergehenden), y en esta medida, flechas del deseo dirigidas hacia una otra orilla.

<sup>1096</sup> Una de las imágenes comprensivas que utiliza Nietzsche en este tramo es la gota/nube/rayo, ya preparada en el apartado cuarto del prólogo: Zaratustra es un visionario del rayo (que es el transhombre), una gota pesada que cae, como filtrándose, de una nube.

<sup>1097</sup> En los apartados finales del primer libro se vuelve de otro modo a la problematización del carácter de cultivo, germinación y creación del desaparecer “a favor de”. Igualmente la cuestión de la afirmación de la afirmación, la proclamación, celebración y el salto.

Las risas y el asombro que, como recursos textuales habían marcado el salto del intervalo de pregunta/respuesta entre el apartado 3 y el 4, se conservan de diverso modo en el paso del 4 al 5. La risa y burla de la multitud se mantienen estrictamente (así se abre el apartado 5), pero Zaratustra interpreta la misma (y la incomprensión que en alguna medida lleva consigo: asunción de una situación obvia) a través de un cambio de escenario dialogal que se expresa textualmente en un diálogo consigo mismo, con su corazón, en el cual (aludiéndose a eso de la incomprensión que en cualquier caso conlleva la risa) ello se dice justamente, ya no sólo saltando a un intervalo pregunta/respuesta diferente, sino explicitando el propio salto entre intervalos<sup>1098</sup>.

La multitud, todavía en el quinto apartado del prólogo, responde al discurso del “último hombre” de Zaratustra de nuevo con risas y burlas, respuesta (legítima) con la que ahora sin embargo exigen a Zaratustra tal vez lo único que podríamos considerar como imposible para Nietzsche en este contexto: que les haga “últimos hombres” prescindiendo, digamos, del transhombre. En este punto, dice el propio texto, hay una interrupción, finaliza el “prólogo”<sup>1099</sup>. La respuesta de la multitud —que exigiría algo así como poder tratar de un “desaparecer”, de un “hasta dónde”, que no exigiera un “hacia dónde”, un “aparecer”— lejos de denotar que la multitud hubiera comprendido o no algo, cuestión ella misma descabellada en las coordenadas de la problematización del decir-lugar que pretende Nietzsche, se abre marcando esa imposibilidad al estilo nietzscheano, es decir, afirmando la propia asimetría<sup>1100</sup>, lo cual supone que la disrupción de la discursividad, que el marcaje de la asimetría entre intervalos irreductiblemente singulares de pregunta/respuesta se diga textualmente como una pequeña historia en la que, sin interlocución (con explícito aplanamiento del mismo intervalo: sólo hay narrador), se trace cómo podría ser no el desaparecer del hombre como tal (insistimos, asunto simplemente imposible), tampoco el desaparecer de lo que obtura el pasaje de una orilla a otra del puente, sino el desaparecer de lo que obtura el ser puente del hombre. Desaparecer y muerte que, como dejar de lado o pasar de largo<sup>1101</sup>, Zaratustra agradece y custodia, primero, cuidando con la palabra al todavía vivo pero al filo de la muerte (el “funambulista” caído) y, después, (ya en el apartado octavo) cargando al difunto consigo, cuestión que exige que Zaratustra abandone la ciudad, se aleje de la vorágine de la multitud y

---

<sup>1098</sup> Nietzsche hace decir a Zaratustra: “... He aquí que ríen; no me comprenden (...) ¿acaso será necesario quebrantar de antemano sus oídos a fin de que aprendan a oír con los ojos?, ¿será preciso meter ruido (...)?, ¿o es que sólo tienen fe en los tartamudos?...”. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, Libro V. La multitud no quiere oír la palabra “desprecio”, de modo que Zaratustra ahora hablará al “orgullo” de la multitud sobre lo más despreciable que hay en ellos (el último hombre). Por otro lado, el supuesto cambio de discurso del transhombre al del último hombre, se da sin embargo todavía en la consideración del hombre como puente y semilla para el puente que es el superhombre, pero introduciendo algunos elementos nuevos en los rasgos del “hasta dónde” del ser puente del hombre que se encaminan, dichos en términos de un desprecio de sí, a señalar la necesidad de que a tal desaparecer, esfumarse, despreciarse, le pertenezca un “hacia dónde”.

<sup>1099</sup> “Die Vorrede”, en el texto en alemán.

<sup>1100</sup> No otra cosa, de nuevo, es el tono de la secuencia de apartados 3-4-5-6 del prólogo.

<sup>1101</sup> En el Apartado “De las dos ciudades” del tercer libro Nietzsche explicita esta cuestión del dejar de lado aquello que no es lugar alguno en el que estar: la simple despedida.



con ello se adentre en una selva espesa sin caminos donde, ciertamente exhausto, duerme hasta el mediodía siguiente, momento, entre dos auroras, en que una nueva verdad (que Zaratustra necesita compañeros de estancia y despedida, amigos) aparece acompañada del encuentro del doble anillo que sus animales (el águila y la serpiente, anticipadas por sus voces) dan lugar en el firmamento. Y entonces se abre el discurso de Zaratustra.

#### *BLOQUE D: El pliegue desplegado y Nietzsche lector de los griegos*

Si la vía de Zaratustra abre para Heidegger el alto sol del medio día en un ocaso jovial bifurcando la corta pero intensa obra de Nietzsche a través de dos agujones críticos que señalan su propia apertura hacia un *lóγος* poemático y la posibilidad necesaria de una re-flexión meditativa de la *historia del ser*, Nietzsche, ante todo, es para Heidegger a la vez lector de los “presocráticos”. A ojos de Heidegger, entre los tres cabos tensan la cuerda de un arco discontinuo, combado y aberrado de extremos abismales: por un lado, la pluralidad del mismo Nietzsche<sup>1102</sup>, por el otro, el primer testigo escritural de la “filosofía”, la Sentencia de Anaximandro de Mileto.

Ya notamos cómo la re-flexión meditativa histórica piensa las posibilidades extremas, ya no históricas, ni filológicas, ni psicológicas del diálogo con lo otro o las alteridades a la presencia. Fruto de esta meditación, en los primeros años de la década de los cuarenta del pasado siglo, Heidegger lleva a cabo cuatro cursos consecutivos (en cuatro semestres seguidos) en torno a Anaximandro de Mileto, Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso<sup>1103</sup>. En ellos es asunto principal el desplegar, problematizando al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de pensar la alteridad (ontológico-hermenéutica) que supone “Grecia” en la interpretación de los textos que han llegado hasta nosotros. Esta meditación sitúa a Nietzsche como gozne del advenir de una posibilidad en la que la interlocución con los interpretandos dialogales muestra la rostridad serena de lo no-dicho y no-pensado dentro de lo dicho y pensado. Ya sabemos que el *Übergang*, el pasaje de la necesaria auto-destitución de lo imposible que da lugar a lo posible nos podía invitar a pensar las posibilidades del ser consigo mismo, los lugares del ser mismo como ausencia respecto y cabe los cuales acontece des- apropiadoramente, añadimos ahora, la mismidad del pensar (del ser) y ser. El puente simplemente

<sup>1102</sup> No sólo por no ser nuestro asunto nosotros defendemos no que haya dos interpretaciones antagónicas de Nietzsche en Heidegger, si no una pluralidad que puede entenderse cabalmente como la misma y que remitiremos a la cuestión del *Zwiefalt*.

<sup>1103</sup> Nos referimos al curso del semestre de verano (presuntamente de) 1942 *Der Spruch des Anaximander* (editado en GA, Band 78), el curso del semestre de invierno de 1942/1943 *Parmenides* (editado en GA, Band 54), y los cursos del semestre de verano de 1943 *Der Anfang des abendländischen Denkens* y del semestre de verano de 1944 *Logik. Heraklits Lehre vom Λόγος* (ambos editados en GA, Band 55). En ellos es asunto principal el desplegar, problematizando al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de pensar la alteridad (ontológico-hermeneutica) que supone “Grecia”, en la interpretación de los textos que han llegado hasta nosotros.

daba lugar a dos orillas que no estaban ya dadas, a lugares de extrema diversidad que así se relacionan.

La gravedad de Nietzsche como lector e intérprete de la Grecia “presocrática” es doble: si en su diálogo con Grecia sus hábitos y traducciones le sitúan en la ciencia filológica del siglo XIX, eso supone el llevar al extremo la modalidad de lo posible de la “modernidad”. Pero, a la vez, tiende una mano de largo alcance, lejana, que se retira apuntando a la vía presocrática por-pensar ante la cual él ya se dobló.

Vamos revisar la primera doble afirmación a la luz de algunas de las componentes de *Zwiefalt*.

Conectábamos la experiencia hermenéutica (receptivo/transmisiva) de la retorsión, *Verwindung*, con la cuestión de cómo, en la problemática de la “superación de la metafísica”, el pliegue no quedaba llanamente fuera de la metafísica. El pliegue podía retorcer, dar a re-pensar, el permanecer del lugar<sup>1104</sup>. Por otro lado el pliegue se manifiesta, estrictamente se despliega –intransitiva-reflexivamente pues no hay ningún “qué” o “quién” que despliegue la historia del ser, quizá eíngmatica-problemáticamente el ser mismo como sustracción, ocultamiento– con la *Vollendung* de la metafísica de modo que en los interpretandos griegos –al menos en los textos de Parménides, Heráclito y Anaximandro– no tendría sentido encontrar el despliegue del pliegue, pero no porque el pliegue estuviera desplegado o, menos aún, plegado. Del pliegue, digamos como tal, sólo resta allí un eco. Si el despliegue del pliegue acontece, comparece, en su aparecer se oculta un eco-resonar de la verdad del ser<sup>1105</sup>.

El pliegue como tal no es cosa alguna pensada ni por Grecia ni por el mismo Heidegger. Los primeros, en general, no necesitaban pensar el pliegue, pero ello tiene que ver poco con que lo buscasen (con que se preguntasen por ello o no) o lo hubiesen perdido (o no). Interpretamos que ni tan siquiera podríamos decir que el pliegue pueda resultar un *no-dicho y no-pensado* por Anaximandro, Parménides, Heráclito en el sentido de la comprensión hermenéutica de *lo no-dicho y no-pensado dentro de lo dicho y lo pensado* en la propuesta de la *ontología hermenéutica*. Ellos, especialmente el Poema de Parménides a través de *ἔόν/ἑόνρα*, usaban esas palabras poéticas, pertenecientes a un decir “poético”, simplemente habitaban en ellas y, a través de ellas, pensaban y decían. Otra cuestión sería, y a ello como *lo digno de ser cuestionado* nos reenvía Heidegger con los “pensadores del inicio”, es a los peculiares sentidos del pensar del ser, ser y decires en Grecia. En ello sí tiene lugares exegéticos esenciales las diversas componentes de la noción de pliegue.

Lo digno de ser pensado –por el “nosotros” que interpreta, lee, piensa y comprende– es el *despliegue del pliegue*. Ahora bien, si para Parménides, Anaximandro, Heráclito el *despliegue del*

<sup>1104</sup> Del cual pendía cualquier direccionalidad, no siendo nunca ellas planas en los lugares del ser.

<sup>1105</sup> Anklang der Wahrheit des Seins, que, además, (ello) en sí retira-desiste-repliega (zurücknimmt) la primacía (Vorrang) del ser desde el punto de vista de su dominio-reinado (Waltens), desde la preeminencia de la diferencia de ser y ente.

*pliegue* se decía a una vez con el *pliegue mismo*; una y otra componentes del pliegue no habían de ser pensadas por separado. Heidegger insiste en que el *despliegue del pliegue* indica el acabamiento de la metafísica en la “ida” del pensamiento metafísico desde la *historia del ser (vom Ereignis)*<sup>1106</sup>. A tal “ida” le pertenece un comienzo asociado a la pérdida (*Wegfall*) del *Zwiefalt*, en cierto modo demarcable y fijable aquí o allá en una escala histórica con el *desmoronamiento de Unverborgenheit*<sup>1107</sup>, *ἀλήθεια*. Acontecida esta pérdida, ni se habita, ni se usa, ni se piensa en el pliegue de la presencia de lo presente (*Anwesen des Anwesenden*). De él nada queda; no hay pliegue. Pero Heidegger no nos autoriza a reducir tal “ida” desde un *Beginn* historiográfico. Otro peculiar inicio, coincidente con el acabamiento, tiene un diverso carácter al primer inicio mentado. Su diferencia recae en que, siendo lo mismo que el acabamiento de la “ida”, rige como aquello hacia donde el pliegue se despliega. Si el peculiar carácter del inicio (*Anfang*) recae en que es *lo mismo* que el *acabamiento*, ello diría que *Anfang* es inicio del acabamiento de la “ida”, acabamiento que marcaría una “vuelta”, por tanto, acabamiento que es apertura hacia algo diverso a la “ida” desde el *Beginn*. Siempre bajo el llamamiento a pensar y reguardar la palabra enigma τὸ αὐτὸ como lo más digno de mantener en el cuestionamiento<sup>1108</sup>.

Volvamos al pliegue. Aquello perdido (con el desmoronamiento de *ἀλήθεια*) en el *Beginn* de la “ida” de la historia de la metafísica como *historia del ser* es el *pliegue, Zwiefalt*. Y, no obstante, el pliegue dice la presencia de lo presente, de tal modo que *aunque velado como tal, Zwiefalt siempre se le ha ofrecido al hombre*<sup>1109</sup>; ello da lugar a algunas hitos que hemos de señalar: 1) la filosofía “moderna” se ha construido sobre el *pliegue desplegado*; del *despliegue del pliegue* y del *pliegue como tal* nada se sabe; 2) en absoluto en Grecia habría pliegue para después perderse: en Grecia habría *pliegue y despliegue del pliegue* pero no *desplegados*; 3) en el acabamiento de la “ida” se exige pensar —como lo digno de ser pensado— ante todo el *despliegue del pliegue*: que la pérdida del pliegue acontezca desde el *Anfang* griego rigiendo como pérdida, esto es, como *despliegue del pliegue* (y no como *pliegue desplegado*).

En estos sentidos Nietzsche habría pensado como intérprete de la filosofía “presocrática”, de acuerdo al *espíritu de su tiempo* de manera filológica —esta es la “acusación” de Heidegger en el

<sup>1106</sup> Venimos entendiendo informalmente esta “ida” de la historia del ser como el “Primer inicio” y la “vuelta” como “Segundo inicio”.

<sup>1107</sup> Eso que Heidegger llama en *Einführung in der Metaphysik* “Einsturz der Unverborgenheit” y que relacionaremos con el devenir de la πόλις a través del litigio de φύσις y νόμος en el λόγος.

<sup>1108</sup> Especialmente con “Moira”. La cuestión esencial no es si hay un inicio o dos, asunto muy dubitable desde el punto de vista exclusivamente numeral. Por ejemplo, independientemente de la distinción entre *Anfang* y *Beginn* en el Curso Parménides, en *Über den Anfang* se habla constantemente de la pluralidad inherente al mismo *Anfang*. Ya notamos con las nociones de *Übergang*, *Untergang* y *Abschied* el juego nada plano de la *meditación histórica del ser*. Lo esencial resulta pues la diferencia misma entre esos posibles *Anfangen* y, todavía, entre *Beginn* y *Anfang*, así como, en este punto, en qué medida en esa diferencia rige algo así como una *filosofía de la historia de la filosofía del ser*. En *über den Anfang*

<sup>1109</sup> Cita de “De un diálogo del habla” en *Conferencias y Artículos*, p. 101.

Curso del '42 en torno a Anaximandro—, esto es, llega a decir Heidegger, en profunda afinidad al “idealismo”, sobre la base del ser como *pliegue desplegado*. Y sin embargo ya hemos visto que Nietzsche es *Vollendung* de la “metafísica”. Heidegger, que se deslinda del proyecto nietzscheano de *asumir o reconocer el nihilismo* a retorcer en la auto-destitución (des-aparecer) de la imposible noción de “Naturaleza” en Grecia que mantiene Nietzsche en *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, sí bebe ampliamente de la interpretación nietzscheana del *λόγος* de Heráclito en el juego de una presencia-ausencia de entornos naturales (no-antropomórficos) perteneciente al *brotar emergente que sale a la luz*<sup>1110</sup>, una *φύσις*, diciéndolo con la sentencia que vehicula el texto “*Ἀλήθεια*” de Heidegger, que “ama ocultarse”.

El lugar de Nietzsche en su diálogo con Grecia reside de lado a lado en la distancia entre sus interpretaciones de Parménides y Heráclito de Éfeso. Mientras que las interpretaciones de Parménides, derivándolas ya de algún modo de la ambigüedad del *ἄπειρον* de Anaximandro<sup>1111</sup>, van a parar a una posición precursora de la interpretación “platónica” de Platón (versión judeo-cristiana de la separación entre mundo sensible/mundo inteligible, etc), a Heráclito Nietzsche sí presta atención en el contexto de pensar una *φύσις* no antropomórfica.

Nótese sin embargo en qué medida la ambigüedad del *ἄπειρον* es productiva -no asumido así como absoluto i-limitado- en las interpretaciones de Nietzsche, cuestión que desde luego daría que pensar a Heidegger. Si bien Nietzsche en este texto se contrapone críticamente al vector-tradición que podemos calificar como “platonismo”, ese mismo eje donde incardina injustamente desde un punto de vista hermenéutico a Parménides de Elea<sup>1112</sup> se muestra a la vez de otra tradición-vector, en cualquier caso, ambas en efecto contrapuestas entre sí: Tales-Anaximandro-Heráclito (en el que el mismo Nietzsche

<sup>1110</sup> Ya mentamos que en este sentido al *λόγος* poemático de Zaratustra pertenece Zaratustra y no al revés.

<sup>1111</sup> Nietzsche considera que la investigación de Heráclito continua allí donde la dejó Anaximandro, justamente en un punto que, aislado de esa continuación, deja la investigación en una zona de profundas sombras (Cifra Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar (2003), pág. 56. Por otro lado, como ya mentamos en los *Comentarios iniciales* a este escrito de tesis, la lectura de Nietzsche en torno a Parménides se complejiza en *Los filósofos preplatónicos* en cuanto se “heraclitiza” en cierto modo a Parménides.

<sup>1112</sup> Tal y como Giorgio Colli, editor y traductor de las obras completas de Nietzsche al italiano, indica sobre *La Filosofía en la época trágica de los griegos*: “El apartado sobre Parménides debe asimismo rechazarse por entero. No hay en él siquiera la adivinación del elemento personal: más bien se podría sospechar que la caracterización del eleata —frialidad, abstracción exangüe, negación de la vida, tautología cognoscitiva— es la antítesis de la auténtica.”, “desarmonía conjunta” que Colli achaca a “...la viciosa tendencia de Nietzsche de fundamentar su información en bibliografía indirecta, de segunda y tercera mano, antigua y moderna.”, Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, Folios ediciones, 1983, p. 32. Lo cual afirma, continúa diciendo Colli ahora en *Después de Nietzsche* (1974), que “Nietzsche poseía la disposición necesaria para una justa aproximación al problema: interés por la cuestión del conocimiento, dotes demoníacas de penetración en el universo griego, predilección por las perspectivas no conformistas. Ciertamente, había que violar un tesoro sellado, saber introducirse por ejemplo en el recinto sagrado del personaje Parménides. No lo consiguió porque ni siquiera se lo propuso. De haberlo hecho habría entendido que la dialéctica en Grecia no había surgido del desangramiento de la vida, sino al contrario, de su exuberancia, de una transfiguración expresiva parecida a la de la escultura arcaica.”, Colli, G., *Después de Nietzsche*, Anagrama, 1978, p. 60. Otto Pöggeler ahonda en esta cuestión en *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, 1993, pp. 153-154.

no dudaría en incluirse) y Anaximandro-Parménides-Platón<sup>1113</sup>. Lo esencial es que uno y otro eje no son paralelos, no recorren sendas o trayectorias simétricas y que convergen abruptamente por un lugar que es, entonces, de *junción*<sup>1114</sup> de ambas trayectorias-tradiciones, precisamente por cuanto en Anaximandro el *ἀρχή* es *ἄπειρον*<sup>1115</sup>.

Nietzsche interpreta que Heráclito, desde su recepción de Anaximandro, afirma los dos supuestos mundos separados del cliché “platonismo” (tanto el continuo devenir de las cosas, como, a la vez, la negatividad del “in-” de lo indeterminado del *ἄπειρον* que causalmente al cabo resulta un orden, una ley eterna del devenir de las cosas). En este sentido ambos “mundos” no están meramente separados, solo hay uno (se invierte el platonismo) y, con ello, sin en cualquier caso confundirse, uno se integra en el otro, uno pende del otro como condicionado de una condición-condicionante: el devenir de las cosas ya no resulta la “Naturaleza” como la totalidad de las cosas en devenir, perteneciente al mundo sensible del cliché “platónico” incorporado a Parménides. La multiplicidad cualitativa del devenir de las cosas condicionadas más bien supone una polaridad, una escisión de unidades cualitativamente diversas cuyas restancias, por ser escindidas, no forman lugar aparte de la cualidad, sino, simplemente, una oposición (cualitativa) entre sí que responde a cierto *πόλεμος* y lucha. Esta oposición y lucha de cualidades contrarias tiende a una continua reunificación, en la medida en que es igualmente cualitativa la unidad escindida y las unidades formantes. Y a su vez este juego de la multiplicidad de la cualidad es regido por una ley eterna, justicia eterna, *Diké*, mientras es juego y fuego. Hablando sólo desde ahí, a la multiplicidad cualitativa le pertenece por necesidad un juego de la multiplicidad y unidad donde, en cada instante, la escisión de lo cualitativo, por tanto su pluralidad, es originaria, plural y pluralmente plural (o plural de diversos modos) como las cosas-entidades, sus contrastes y el referirse a la ley eterna o juego necesario que las rige; juego de la unidad y la multiplicidad que Nietzsche sí manifiesta explícitamente en relación al tiempo como “instante”, y que se asume, en torno al carácter de la eternidad de la ley eterna, como un retorno a la pluralidad. A los respectos, esta problematicidad de la unidad de la pluralidad plural que podríamos reunir con el lema de “la doctrina de la ley del devenir y del juego en la necesidad” asume, en la escisión (marca de la pluralidad) de lo cualitativo, su multiplicidad –simultánea, llega a decir Nietzsche– en cada instante, si bien si deseásemos atender a la invitación del texto a pensar el propio “instante”, no ya aquello que sea o esté en este o aquel instante, en cada instante temporal, sino a la temporalidad o al tiempo en su unidad pluralmente plural de acuerdo a sus significados en Grecia, encontramos que el instante temporal existe, dice Nietzsche, en la medida en que destruye el instante que lo precede y en cuanto él mismo será destruido por el instante que habrá de sucederle.

<sup>1113</sup> Es en este segundo eje en el que se vehiculará el “platonismo” que protagoniza la “inversión del platonismo”.

<sup>1114</sup> Junción que exige hendidura, haciendo el juego de la copertenencia de Fug/Un-fug en el estudio de Anaximandro (Curso de 1942-43).

<sup>1115</sup> El carácter productivo del *ἄπειρον*, como in-determinado des-cualificado (que no UNO-TODO) podría leerse en conexión a la noción de “Naturaleza” ya en los términos del proyecto de *asunción* o *reconocimiento del nihilismo*.

Este “instante”, al cual todavía Heidegger da vueltas en el texto “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, es presente en cuanto impera respecto a la alteridad de otros instantes temporales (pasado y futuro), dando lugar a una única vehiculación temporal que sería la línea i-limitada del “ahora” presente<sup>969</sup>. Pero préstese atención a dos cuestiones: primero, cuando Nietzsche atiende a la uniformización de la temporalidad del “instante”, a que sólo haya presente, no dice que el presente del “instante” sea i-limitado como si el “instante” absorbiera la ausencia-alteridad a la presencia en un ya-no(presente) y un todavía no(presente), igualmente plano a ambos lados; dice sin embargo que el presente es una línea divisoria inexistente entre pasado y futuro, sí, pero en cuanto que fagocitando el presente la alteridad del pasado, no también fagocita homogeneizando a su modo la futuridad, sino que es el propio instante aquello que será destruido por otro instante presente que, en cualquier caso, será lo que suceda. Dicho esto mismo de otro modo más familiar a la propia terminología nietzscheana en el texto, que frecuenta la expresión en términos de forma/contenido y forma de la forma/contenido de raigambre kantiana, Nietzsche sí piensa una irreductible diferencia en el contenido de cada instante presente, irreductibilidad que tiene que ver con que en todo caso siempre lo único que haya formalmente sea un instante presente. Si bien esta uniformización, la eternidad desde el punto de vista del “instante”, no es i-limitada, no es línea que pudiera iniciarse y finalizarse, cortarse criterialmente por cualquier punto. Es más una continuidad (pasado/presente/futuro) donde, siendo los dos extremos no-simétricos, el lado extremo de la futuridad del por-venir ha de resultar siempre vacío para la no estaticidad del “instante”. La eternidad, en pos del “siempre” perteneciente al lugar vacío necesario de la futuridad para el continuo disimétrico del juego del “instante”, se dobla, se dice de dos modos que responden a una llamada a la unidad de la multiplicidad –cuestión que tendría como campo de juego la estricta inmanencia de la “inversión al platonismo”– en dos direcciones rotas, desgajadas irreconciliablemente entre sí, donde sólo una de ellas resguarda el misterio de la inagotabilidad de la ausencia de la presencia de lo por-venir.

Pero si en este sentido la temporalidad no-dicha y no-pensada (en lo dicho y pensado) de Nietzsche en torno a Heráclito permite anticipar en su propia producción intelectual el *Ewige wieder kehrt des Gleichen* que canta los lugares poemáticos del camino del decir de Zarathustra –como ya apuntamos más arriba–, no resulta sin embargo evidente que tal temporalidad pudiera ser pensada epocalmente en Píndaro, Homero, Parménides o el mismo Heráclito.

Si bien, insistimos, Nietzsche es presa de un modo peculiar del historicismo humanista de corte científico del siglo XIX, él es ante todo filósofo, plenamente filósofo en cuanto piensa su tiempo *como nadie*, diría Heidegger, pues es el pensador de la *Vollendung* de la metafísica que lleva a acabamiento el *pliegue desplegado*, llegando a ofrecer a pensar al por-venir *lo plegante de lo desplegado*. En términos del pensar de Heidegger, pensar la esencia del nihilismo, ella como acontecimiento, muestra,

en la *re-torsión*, el des-aparecer del *pliegue desplegado*<sup>1116</sup> a favor del despejamiento, *Lichtung*, donde puede acontecer des-apropiadoramente el *despliegue del pliegue*.

Volvemos a traer el fragmento del texto de *Holzwege* precisamente titulado *Der Spruch des Anaximander* donde Heidegger menta la co-pertenencia de lo más temprano, Anaximandro, y lo más tardío, Nietzsche, en el *pensamiento filosófico*:

“ La Antigüedad, que determina la sentencia de Anaximandro, pertenece a la aurora de los primeros tiempos de la tierra del atardecer, esto es, de Occidente. Pero, ¿qué quiere decir, si acaso la aurora de toda tarde, es más, si hasta lo verdaderamente más temprano *supέραζε* todavía con muy amplio margen a lo más tardío? El antaño de la aurora del destino vendría entonces como antaño del final (*ἔσχατον*), es decir, como despedida del destino del ser hasta ahora velado. El ser de lo ente se reúne (*legestahi*, *λόγος*) en el final de su destino. La esencia del ser que era válida hasta ahora, desaparece en su verdad todavía velada. La historia del ser se reúne en esta despedida. La reunión en esa despedida, como reunión (*λόγος*) de lo extremo (*esjaton*) de su anterior esencia, es la escatología del ser. El propio ser, en su condición destinal, es escatológico en sí mismo. Con todo, cuando decíamos escatología del ser no entendemos la palabra escatología como título de una disciplina teológica o filosófica. (...) Si pensamos desde la escatología del ser, nos tenemos que esperar algún día el antaño de la aurora en el antaño de lo venidero y aprender hoy a meditar el antaño desde allí. ”

Heidegger aquí indudablemente es parmenídeo-aristotélico-megárico en este punto por cuanto de lo posible no se puede seguir lo imposible, y de lo imposible, simplemente, nada tiene lugar. Notamos de nuevo cómo en el fragmento, con el provocativo título “escatología del ser”, se reúne el contraste entre el acabamiento de la posibilidad modalmente entendida desde la “modernidad” como *paso atrás que deja venir a la espera* un otro radical posible, con que, en el ad-venir de lo otro posible – insistimos en que no imposible sino otro-posible– el diálogo con Grecia pueda darse. Dice Heidegger pensando las condiciones de posibilidad del diálogo hermenéutico de lo no-dicho y no-pensado dentro de lo dicho y pensado de Nietzsche que nos permite, a su vez, dialogar con Anaximandro que:

“ La temprana sentencia del pensamiento primigenio y la tardía sentencia del tardío pensamiento llevan lo mismo a la palabra, pero no dicen algo igual. Pero en donde se puede hablar de lo mismo a partir de lo no igual, tenemos que se cumple como por sí misma la condición fundamental para un diálogo pensante de la época tardía con la época temprana. “

La posibilidad otra de pensar la “metafísica”, su acabamiento, re-envía, en el *punto-acontecer* por donde puede pensarse la esencia del nihilismo, abruptamente a través de lo no transpasable de una hendidura abismática hacia el horizonte griego de los pensadores iniciales (o pensadores del inicio) mientras cuida y resguarda la adviniente llegada de su posibilidad. El ser mismo se envía, re-envía y en este sentido se da históricamente como regalía destinal de un campo de lo posible diferencial. Se da

---

<sup>1116</sup> En el sentido de la asunción o reconocimiento del nihilismo: auto-destitución necesaria de lo imposible que puede dar lugar a lo-otro de lo imposible.

y de él nada queda. Retomaremos esta comprensión en diversos lugares. Cada una de las destinaciones en que el ser se da abriendo una epocaliad (del ser, hermenéutico-comprensiva) supone un modo terminal de decir posibilidad, pues el ser mismo se da agotándose completamente en cada donación<sup>1117</sup>. *Destinación* no dice otra cosa que “necesidad”, como ya anunciamos en *Comentarios iniciales*.

La Sentencia de Anaximandro, la primera Sentencia escritural de la tradición “filosófica” menta ya este indicador modal. La sentencia dice, al final de la primera articulación de su decir, *κατὰ τό χρεών*. Así dice lo mismo que la presencia (*Anwesen*) que, en esa misma articulación (en la sentencia hasta el ), señala el surgir (*Entsehen*) y declinar (*Entgehen*) de “las entidades”, pero hacia tal punto que Heidegger asume *κατὰ τό χρεών* no como uno es lo mismo que otro (en el sentido, como notábamos con *El Sofista*, en que ello mismo es lo mismo consigo mismo), sino que ello mismo es lo Mismo, la medida en cuyo darse *γένεσις* y *φθορά* mismas acontecen (cuyo darse es *γένεσις* y *φθορά*). Se señala a un *Mismo* sin alteridad o con alteridades asimétricas asimétricamente. Nótese su carácter problemático: ese *Mismo* también como *Unidad-Uno*, no es un ámbito espacial en el que *γένεσις* y *φθορά* yacieran, pues la presencia se co-posibilita a través del surgir y el declinar en la medida en que son dos alteridades, ya no disimétricas, sino asimétricas, dos trayectorias de la presencia, un “desde dónde” y “hacia dónde” sin junción posible y a la vez alteridades (asimétricas de otro modo) a τό *χρεών*. La unidad no contiene a las cosas, sino que en su carácter de retención, como medida, acontece lo Mismo-Unidad de τό *χρεών* como el presenciar mismo (*Anwesenung selber*) de la presencia plural asimétrica de *γένεσις* y *φθορά*, ambas acontecen a-propiadora-des-apropiadoramente<sup>1118</sup>.

Pero precisamente por ello, en esta dirección, decir de algo que *χρεών ἐστὶ* es decir que ese algo es y no puede ser de otro modo. Decir “necesidad” —ya no como “Notwendigkeit”, sino “Not” o “Nötigung”— no es mentar a lo obligado que supone siempre una carencia (*Mangel*), sino afirmar lo “necesitante” (*Nötigende*) como aquello que no posiciona otras posibilidades lógicas, sino que *manda-ordena* las cosas a su curso<sup>1119</sup>. “Necesidad” dice *Destino* (*Schicksal, Schikung*): ambas palabras nombrarían al ser mismo en su comprensión destinal. Necesidad y destino se declinan siempre epocalmente desde la *meditación histórica del ser*.

<sup>1117</sup> Cita de Félix Duque en *Destinos de la tradición. Filosofía de la historia*.

<sup>1118</sup> GA, Band 78, pp. 125 y 131.

<sup>1119</sup> En el sentido de enviar-remitir (*schicken*) y autorizar-permitir (*zulassen*). GA, Band 78, p. 129. Es decir, eminentemente un dejar-ser a cada cosa aquello que ella es según el campo henológico-modal de su asignación destinal en la que el ser se dona completamente (a los entes). Por otro lado, la palabra Not tiene una importante carga en el modo en que Heidegger piensa nuestra época —nos referimos a *Beiträge zur Philosophie*, pero también a la conferencia *Armut* o los *Schwarze Hefte*— como la *época de la ausencia de cuestionamiento* (*Fraglosigkeit*). Nuestra época está caracterizada por la carencia, *Not*, que supone el hecho de que no haya nada necesidad alguna, sentidos o trayectorias vinculantes, pues todo se torna en necesario para el hombre, a su disposición. En este sentido *Not* supone una *Armut*, el exceso de necesidades al servicio del hombre supone una pobreza o indigencia. Visto así Heidegger estaría apuntando más bien a un cierto ideal de autarquía o soberanía, no tanto del hombre en cuanto no depende de cosas (sus necesidades se reducen), sino por cuanto la necesidad ser torna en “por sí misma”, soberana, autónoma.



Heidegger interpreta que Heráclito de Éfeso nombró la Unidad-Mismidad del *κατὰ τὸ χρεῶν* de Anaximandro señalando a la divinidad del Dios que, como *ἐν τὸ σοφόν* quiere y no quiere ser dicho con el nombre de Zeus. El Dios de Heráclito, sin nombre como la diosa del Poema de Parménides, no puede ser pensado como un dios antropomórfico inefable. Él, siendo lo uno-sabio, exige ser nombrado con un *ὄνομα*, con un nombre sagrado que *λέγεσθαι* –voz media-pasiva de *λέγειν*– trayendo a la luz (poniendo al descubierto) la irreductibilidad del lugar de la cosa respecto al de la propia divinidad. Él quiere y no quiere y, en su perspectiva (“en su deseo”), no hay contradicción.

Pues *λόγος* dice ley y recolección, unión y separación, a la vez, que no pertenece a agente alguno del decir. Esta comprensión no antropomórfica del *λόγος* nos dice que si él, por un lado, recolecta dejando aparecer aquello unitario en cuya unidad lo que a su vez esencia en la proximidad se recoge a partir de sí mismo en una colectividad (la cosa); por el otro lado, el *λόγος* dice la cosa pero a condición de que los presupuestos agentes del decir digan-piensen por la retroferencia re-flexiva de una profundidad que tocando siempre a un sí mismo decida la determinación de la mismidad de lo Mismo en la que ya se está pensando su por-venir. Ya no se trata de ontificar o no instrumentalizando psicológicamente (o no) los decires. La llamada es a escuchar y cuidar a la palabra, como modo de pertenecer a ella. Pertenecer a aquello que con carácter de una venida escuchamos.

Especialmente en el Curso del semestre de verano de 1944 en torno a Heráclito (GA, Band 55: *Logik. Herklits Lehre vom Λόγος*<sup>1120</sup>) Heidegger piensa con B 50 de Heráclito de Éfeso la pertenencia del hombre al *λόγος*<sup>1121</sup>. Heidegger subraya el carácter vinculante de la escucha al *λόγος*, la pertenencia que ello supone, invirtiendo radicalmente el domino del hombre “moderno” en la comprensión lógica-gramatical de los lenguajes. Tal vez debamos tal radical inversión a la interlocución con Nietzsche. Escuchar (*hören*) al *λόγος* dice *obedecencia* (*Horchen*) al *λόγος*, lo cual reconoce su carácter legal-vinculante sin que sea posible, a su vez, pensar esa obediencia en términos que aceptaran alguna suerte de instancia transcendente o sobrenatural<sup>1122</sup>. El *λόγος* dice ley, ser, y a ésta debe el hombre una *obediencia* que dice *escucha a algo* cuyo carácter ontológico podríamos

<sup>1120</sup> Los dos últimos Cursos, todavía en la guerra, que da Heidegger antes de su inhabilitación docente por las autoridades vencedoras de la contienda, están contenidos en este tomo 55 de la *Gesamtausgabe*. Dedicados ambos a la interpretación de heráclito, tenemos traducción en castellano por Carlos Másmela en *Heráclito*, (El hilo de Ariadna, Madrid, 2011).

<sup>1121</sup> Carlos Másmela vierte la traducción de Heidegger del “οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι” como “Si no me habéis simplemente oído a mí, sino que habéis escuchado al *Λόγος* (obedeciéndole), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el *Λόγος* : Uno es todo”. Heidegger, *Heráclito*, p. 286. La traducción de Heidegger de los aforismos de Heráclito en el Curso están en el *Apéndice II* de este escrito. Una alternativa al castellano que indica bien los puntos problemáticos de la traducción es la versión de Felipe Martínez Marzoa: “Prestando atención no a mí, sino al *λόγος*, tiene lugar acuerdo (*ὁμολογεῖν* = pertenecer al *λόγος*, decir a una con el decir), (esto es:) saber (*σοφόν*), (esto es:) uno todo”. Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía I*, (Istmo, Madrid, 2000) p. 47.

<sup>1122</sup> En el sentido de *Λόγος* como *Verbo* o *palabra de Dios*: Heidegger distingue cualquier sentido de la metafísica cristiana que “aún actuaría en el Anticristo de Nietzsche” del *λόγος* griego y en general de Grecia. Al respecto, *ibíd.*, Heidegger, p. 356.

limitar como silencio, nada óntico. Ata por dejar-ser. Convoca sin forzar. Y a ello, al indicar (en el decir al modo de la indicación), se pertenece. Por ello la escucha al *λόγος*, dice Heráclito, y no al propio pensador, supone un *ὁμολογεῖν*, un “acuerdo”, en el caso de que aquello que rijan sea *lo sabio*, situación denunciada por Heráclito como no muy frecuente en algunos de sus aforismos. No es que aquellos asentados en un *saber ordinario* no escuchen al *λόγος* —¿pero acaso no hablan, no dicen palabras?<sup>1123</sup>—, sino que este *ὁμολογεῖν* no homogeneiza lo diferencial que el *λόγος* recoge y reúne (distante de todos/partes, *λόγος* diría *ἐν πάντα*<sup>1124</sup>). Indica así *ὁμολογεῖν* la ligazón del hombre al *λόγος*, una relación de pertenencia que Heidegger marca como *presente-ausente* —el mismo estatuto ontológico muestra la *ψυχή* de B 45—, pues el hombre griego pertenece ya siempre a un *λόγος* y sin embargo éste puede estar encubierto (o no) para él. El hombre cabe las cosas se dobla al *λόγος* pues el mismo *λόγος* se dobla, es ya plural. Heidegger llama a este juego *pliegue*, *Zwiefalt*, donde el pliegue “es al mismo tiempo y constantemente discrepante (*ständig zwiespältig*) en cada uno de los doblamientos (*in jeder der zwei Faltungen*)”, “pliegue discrepante (*zwiespältige Zwiefalt*) que caracteriza la morada del hombre en medio de lo ente”<sup>1125</sup>. *Zwiefalt* tiene el rasgo de la fisura (*Riß*), de lo no-conciliable, cuyo correlato topológico es la *simplicidad del pliegue* que Heidegger llama *Diferencia* (*Unterschied*).

En la discrepancia del pliegue se esconde una fisura y una Diferencia que se retraen. Una apertura profunda de lados abismáticos y simples en cuyo intervalo vira el pensar al ser mismo: la esencia del hombre se desdobra y también se recoge, lo simple de lo desdoblado se diferencia en el desgarrar de lo abierto de la *Región-Comarca* o *Gegend*. Con *Gegend* se nombra el ámbito de la *Lichtung* a partir del cual algo manifestándose, en cuanto “es”, viene al encuentro del hombre. Esta *Región* —ni lejana ni cercana, ni dentro ni fuera— es aparte de todo, lo alrededor que rodea, los entornos que envuelven y resguardan una morada. *Gegend* dice *Versammlung*, la *coligación originaria* que Heidegger, pedagógicamente, nombra como *Lóγος* (*λόγος* con mayúscula).

Estudiaremos en el segundo apartado de este escrito cómo el Poema de Parménides completo en cuanto casa que es el decir de la diosa-*ἀλήθεια* es una *Gegend*.

<sup>1123</sup> Nos detendremos en el segundo apartado de este escrito en cómo el Poema de Parménides muestra una “lengua” (*γλῶσσα*, fr. VII) presumiblemente perteneciente a los “bicéfalos”, mortales del caminos de *δόξα* (fr. VI), a los que el Poema achaca un peculiar poner nombres (*ὀνομάζειν*, fr. VIII).

<sup>1124</sup> Es decir, en la perspectiva ni uniforme ni homogénea de *φύσις* y *ἀλήθεια*. *Ibíd.*, Heidegger, p. 401.

<sup>1125</sup> *Ibíd.*, pp. 368-369. En el mismo volumen, al respecto especialmente pp. 348-349. En la cita los paréntesis son nuestros del texto de GA, Band 55, p. 343. Hemos variado la traducción de *Zwiefalt* de Carlos Másmela como “desdoblamiento” por “pliegue”.

*BLOQUE E: Comprensión poemática del pliegue (Zwiefalt): Hölderlin y Trakl.*

I.

Al final del Curso del Semestre de verano de 1934 titulado *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (en *Gesamtausgabe, Band 38*) Heidegger es capaz de deslindar el alcance de la “lógica” de la apertura a la pregunta por la esencia del lenguaje (*Sprache*) a través de la retro-referencia que llega a hacer en el mismo final del Curso en torno a *Dichtung* (poesía pero no como *Poesie*, sino en su conexión con el verbo *dichten*) como *lenguaje originario (ursprüngliche Sprache)*. En este breve último apartado del Curso, apenas una hoja en la edición del texto que nos encontramos en las obras reunidas, asume Heidegger que la pregunta por la esencia de *Sprache* no podría quedarse en su fase “negativa”, atendiendo únicamente a la inesencia (*Unwesen*) del lenguaje, sino, por su envés “positivo”, a que la esencia del lenguaje se da o esencia (*west*) allí donde acontece un *poder* —con *Macht, poder o capacidad de* que Heidegger irá matizando y debilitando con los años en su cualificación causal— en el que acontecen las cosas, allí donde ellas vienen a la Presencia estando siempre, necesariamente, lo sido y lo por-venir (*gewesen und zukünftige*)<sup>1126</sup>. En este sentido de *Dichtung* como *ursprüngliche Sprache*, la Presencia se densifica y podemos reconocer ya el sentido de *Kundschaft*, de efabilidad, de apertura transmisiva del *λόγος* que mentamos con el Curso en torno al Libro Theta de la *Metafísica*, así como en el elevado sentido heraclíteo de *λόγος* (con mayúscula). El siguiente semestre recogido en la *Gesamtausgabe* —Semestre de invierno de 1934-35, GA, Band 39— Heidegger se dedica ya exclusivamente a pensar lo poemático de Hölderlin con los poemas fluviales “Ister” y “Rhein”.

La poesía, como *Dichtung*, no es lo mismo que el pensar. Sin oportunidad para la confusión entre ellos, un abismo espacia sus diferencias. Mas una y otro muestran una zona de *topológica proximidad* que Heidegger nombra como *Nähnis*. Palabra del alemán antiguo que marca los entornos de la íntima diferencia entre *Dichtung* y *Denken* y, a la vez, la *región de su mismidad* que Heidegger piensa como *Decir, Sage* que remite a la *palabra inicial*, por así decir, de los *pensadores del inicio*.

Cabe aquella zona la diferencia ha de regir si acaso *Dichtung* no puede confundirse con *Poesie*. La experiencia del ser que se dice y se canta —en el sentido de *Dichtung*— no se deja aferrar por definición alguna en el sentido de los “géneros literarios”, esto es, por una delimitación suya por desviación sobre una base plana (o texto plano) que sería la “prosa”. Pero del mismo modo, que el pensar sea pensar del ser exige para el Heidegger maduro el giro topológico-poemático que indica su proximidad a *Dichtung* y la mismidad cabe el Decir poemático toda vez, como Heidegger nos ha enseñado, que la mismidad siempre contemple la diferencia.

<sup>1126</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 38, p. 170. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* GA, Band 38, p.170 [editado por Günter Seubold con base en los manuscritos de Wilhelm Hallwachs, 1998 (editado y traducido por V. Farías a partir del legado de Helene Weiss como *Lógica*. Barcelona: Anthropos, 1991)]

El pensar que pretende Heidegger a estas alturas, *pensar del ser*, se cuestiona meditativamente por sus propias condiciones y se sabe capaz de decir y pensar a la vez —por así decir con Parménides de Elea y su datado como fragmento VI— el misterio inagotable del ser. Entreviendo la complejidad, profundidad y amplitud del ser como tarea y asunto del pensar, da un *paso atrás* hacia el cuestionamiento re-flexivo por sus propios límites. El curso *Was heiBt Denken?* no sólo aclara el carácter del pensar sino que indica la dirección retráctil del pensar ante el ser, la escucha atenta a su silencio que como exhorto nombra el pensar. El pensar del ser reconoce así al mismo tiempo su condición inevitablemente *hermenéutica*. Podría decirse así o de otro modo, pero la modalidad del pensar epocalmente asignado, el máximo cuidado de la alteridad radical y plural en los lenguajes que se im-pone como tarea del pensar no puede exigir otra condición. Este es el sentido, interpretamos, del estudio de Heidegger que se concentra en el verso final de Trakl, “ninguna cosa sea donde falta la palabra”<sup>1127</sup>, en cuanto, lejos de plantear una inerte bilateralidad de co-existencias entre la cosa-presencia y los lenguajes-palabra, explicita la íntima pertenencia de la Presencia de lo presente, del pliegue, a los “lenguajes” por cuya urdimbre —recíproca y marcadamente abierta— el decir se revela como un *zeigen*, un indicar, señalar o apuntar que, en palabras de Gianni Vattimo, “es radicalmente irreductible a una concepción representativa y referencial del lenguaje” de modo que es “la relación lenguajes-cosas la que resulta “subvertida” en el *Zeigen* de la palabra originaria que se da en el poesía”<sup>1128</sup>. Pues este *zeigen* tendría más bien el carácter de *dejar-ser-mostrando* (*ercheinen lassen*) en el sentido de *dejar aparecer* cada cosa en el juego de los cruces del *Geviert*: mortales e inmortales, cielo y tierra<sup>1129</sup>.

Pero la pertenencia del pensar a aquella poemática zona donde, en vecindad, habita con el Poema, dice un otro sentido del carácter hermenéutico del pensar.

Pues hermenéutica —siguiendo el hilo de lo ya dicho en los *Comentarios Iniciales* a este escrito de tesis— dice precisamente escuchar y atender un *envío epocal* sin mensaje ni mensajeros, sino sujeto únicamente al acontecer de un intervalo de donación/recepción (a-propiación/des-apropiación que

---

<sup>1127</sup> Incardinado a lo largo de *Unterwegs zur Sprache* se encuentra especialmente en *Das Wort*. Heidegger estudia ese verso en la poesía de Stefan George del mismo nombre: “Sueño o prodigio de la lejanía / Al borde mi país traía // Esperando a que la Norma antigua / En su fuente el nombre hallara // Después denso y fuerte lo pude asir / Ahora florece y por la región reluce... // Un día llegué de viaje feliz / Con joya delicada y rica // Buscó largamente e hízome saber: / “Sobre el profundo fondo nada así descansa”. // Entonces de mi mano se escapó / Y nunca el tesoro mi país ganó... // Así aprendí triste la renuncia: / Ninguna cosa sea donde falta la palabra.”, citamos traducción de Ives Zimmermann, “La Palabra”, *De camino al habla*, pp. 163-164

<sup>1128</sup> Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 64.

<sup>1129</sup> *Ibíd.* p. 65.

podemos pensar como *Zwiefalt*<sup>1130</sup>). En la interpretación, el pensar del ser, si *presta oído* a alguna noticia (*Hunde*) o mensaje (*Botschaft*), es simplemente al ser mismo como destino y destinación en cuya donación de él nada resta, nada cósmico, ningún ente<sup>1131</sup>. Raramente ha sido pensado el *carácter de donación/retracción del ser mismo* como destino-mensaje asumiendo la seriedad de las indicaciones heideggerianas. Si el ser se dona epocalmente del todo y así a la vez se retiene o sustrae a la *Presencia* ello responde a que la simplicidad del pliegue (*Einfalt*) exhorta (con *ansprechen*) al hombre, al pensar del mortal<sup>1132</sup>. El *mensaje del ser* brota del *Zwiefalt* de la *Presencia* y desde el cuestionamiento por esa singularísima *simplicidad* del intervalo de su acontecer<sup>1133</sup> ninguna dicotomía substantiva o cinética es ya posible ni puede cerrar al *pliegue de la Presencia de lo presente* pues, por otro lado, el pliegue despliega destinalmente la *Lichtung*, aquella apertura a través de la cual tiene sentido todo aquello que se le presenta al hombre, todo posible “es”.

Ello nos permite localizar el carácter “ontológico” de la escucha pensante y cuestionante de la *ontología hermenéutica* como extraño a cualquier “teoría comunicacional”. Descabellado sería presumir en la escucha atenta de la *ontología hermenéutica* al ser mismo como destinación la operatividad imperialista de un dominio (*Gebiet*) donde un mandato (*Gebot*) —es decir, el “mensaje”— se enviara *cinéticamente* a unos supuestos receptores que, en cuanto mandados (*BotmäBig*) por el mandato<sup>1134</sup>, disolverían dicotómicamente su acción receptivo-retransmisiva inmanente dejando a sus anchas al supuesto agente del mensaje, al cabo, una instancia en ámbito metafísicamente trascendente. Asunto de prístina transparencia que en mediaciones comunicacionales más o menos inmediatas resulta igualmente absurdo en la problemática del *destino del ser* y el ser como destino donde solamente el *grito del silencio* (*Gelaut des Stilles*) puede servir de interferencia abismal a la transparencia (deslumbrante) de lo presente que reduce su (propia) alteridad plural. Afirmamos con ello el carácter *poemático* y *hermenéutico* y no estrictamente *comunicacional*

<sup>1130</sup> Dice Heidegger en “De un diálogo del habla” en *De camino al habla*, a propósito de la interlocución con un “japonés” que “en todas partes *juega* la correspondencia velada entre el mensaje (*Botschaft*) y la andanza del portador del mensaje (*Botengang*)”, a lo que el interlocutor dice que “en nuestra antigua poesía japonesa, un poeta desconocido canta la fragancia entremezclada de pétalos de cerezos y pétalos de ciruelos en la misma rama”, respondiendo Heidegger que “así imagino el despliegue mutuo (*Zueinanderwesen*), del uno al otro, de la amplitud y del silencio (*von Weite und Stille*) en el mismo advenimiento del mensaje del desocultamiento del pliegue (*im selben Ereignis der Botschaft der Entbergung der Zweifalt*)”, p. 115. Los paréntesis son nuestros de *Unterwegs zur Sprache*, GA, Band 12, editado por F.-W. von Herrmann, 1985, p. 145. El texto original marca en cursiva el verbo *jugar* como relación (“*spielt*”). Por otro lado mantenemos la traducción castellana de Yves Zimmermann, corrigiendo la desacertadísima traducción de *Zwiefalt* por “Duplicidad”; también vertemos “amplitud” (en lugar de “vastedad”) por “Weite” y dejamos *Ereignis* como advenimiento.

<sup>1131</sup> Duque, Félix, *Los destinos de la tradición, Filosofía de la historia de la filosofía*. (Barcelona: Anthropos, 1989). La interpretación así vista, en discusión con Gadamer, sería el irreductible diálogo entre lo no-igual como modo de construir los caminos de pertenencia a la copertenencia de mundo y cosas que cobija el *Ge-viert* como esencia de la cosa-lugar a pensar.

<sup>1132</sup> Heidegger, Martin, “De un diálogo del habla”, pp. 91-95.

<sup>1133</sup> *Ibid.* p. 107.

<sup>1134</sup> Heidegger, Curso *Parménides*, p. 54; en: GA, Band 54, p. 59.

de la ontología hermenéutica si ella acaso ingresa en el diálogo con lo no-igual entre tradiciones y así es concernida por el ad-venir de lo sido, de nuevo, si el pensar se pliega en un *paso atrás* al asunto o tarea del pensar, estrictamente no suyo pues la cosa misma (del pensar) solicita aprender a escuchar al ser como destino y destinación retráctil-donadora.

Pero si en la interpretación se pone en juego el complejo decir-pensar-cuestionar-manifestar-mostrar del dejar-ser-mostrando la cosa en el *pliegue de la Presencia de lo presente*, interpretar sería custodiar (con *verwahren*) el pliegue mismo en el cuidado (*Sorgfalt*) de la *Palabra*<sup>1135</sup>, otro modo de nombrar la singularidad de *Sage*.

Pensemos el pliegue y sus componentes hermenéuticamente a través de la *palabra poemática*.

A propósito de la sexta estrofa de *Brot und Wein* de Hölderlin Heidegger se demora, al final de la colección *Unterwegs zur Sprache*, en el cuestionamiento por la palabra, *das Wort*<sup>1136</sup>, como lugar del aparecer de los dioses griegos, allí donde como decir, *das Sagen*, en el decir, se daba la cercanía más íntima a ellos. El decir que piensa Heidegger es “en sí” un dejar-aparecer la indisponible co-pertenencia para el hombre de mortales e inmortales (dioses). El hombre podía pertenecer a la co-pertenencia, que no era su propiedad, pues era mirado por los que miraban, los *θέοντες*, los *θέοι* mismos<sup>1137</sup>. Pero no porque el mortal estuviera en primera fila. En este sentido el mortal *puede entrever* lo divino al ser mirado y cantar a los dioses en el decir, ser un diciente que pone en juego una copertenencia para nada plana sino rugosa, volumétrica, litigiosa (de *Streit*), que respectiviza la pluralidad de los estatutos ontológicos de mortales e inmortales. Heidegger piensa en los dioses y el decir griego y se pregunta (con *Brot und Wein*) por los *antiguos sagrados teatros* que son *silencio*.

Vamos a llevar a cabo unos comentarios hermenéuticos que contextualicen esta cuestión<sup>1138</sup>.

La Primera estrofa del Poema *Brot und Wein* se inicia mostrándonos los entornos de una ciudad nada griega. El paso del día a la noche se nos presenta. Algunos rasgos se ofrecen al respecto. En ella, toda en reposo, se escuchan unos *Wagen* que se alejan; saciados se van *die Menschen* a descansar tras las dichas del día; igualmente una cabeza sensata sopesa en su casa pérdidas y ganancias, bien satisfecha (*wohlzufrieden*). El mercado se muestra vacío de flores y racimos, descansa de las *Werken der Hand*. Todavía un tañido de cuerdas *tönt fern aus Gärten*, puede que alguien toque recordando los amigos lejanos y días de juventud. La ausencia es regia y las fuentes, que siempre brotan frescas, sólo murmuran (*rauschen*). Silente resuena en el aire crepuscular el redoblar de las campanas.

<sup>1135</sup> *Ibid.* p. 93.

<sup>1136</sup> En GA, Band 12, *Unterwegs zur Sprache*, “*Das Wort*”.

<sup>1137</sup> Heidegger desarrolla esta cuestión en el Curso *Parménides*.

<sup>1138</sup> Vamos a seguir la primera versión de *Brot und Wein* tal y como ha sido preparada en la edición bilingüe que presenta la editorial *La Oficina* (2017) en traducción de Helena Cortés.

Al poco el Poeta exhorta a mirar la llegada de la luna, secreta, ahora. La noche llega cuajada de estrellas y brilla asombrosa allí, extraña a los hombres, alzándose sobre las cimas de los montes. Porque ella —ya avanzada la segunda estrofa— para los *Irrenden* y los muertos *geheiliget ist*, pero *Selber* perdura, *ewig, in freiestem Geist*. Por tal doble declinación ella tal vez debe, mientras *la incertidumbre dura*, concedernos la *Vergessenheit* y la *embriaguez sagrada*, una *Wort* que *fluya rebosante* y que, como los enamorados, *rebosante sea su copa* y audaz su vida, *Heilig Gedächtnis auch*, para quedarse velando en la noche.

En la copertenencia de día y noche no rige la bilateralidad de una noche como ausencia-falta de un polo “positivo” que sería el día. Como en Parménides de Elea<sup>1139</sup> el juego de día y noche, de las mismas “puertas del día y de la noche”, no atiende a la mera alternancia diacrónica de uno y otra y sin embargo es propio de Hölderlin el hecho de que el carácter precede, previo o anterior, de la noche respecto al día suponga un *rebosamiento del día que aún está sin decidir*<sup>1140</sup>. La noche es el campo de juego (*Zeit-Raum*<sup>1141</sup>) de la *falta de dioses*, el tiempo que alberga a los dioses pasados y esconde a los venideros; pero esa “falta” menta solamente la in-decisión de un presente-nocturno (o ausencia de la presencia), del día ocultante-albergante (*bergend-verbergen*), al que pertenece la *claridad* y el *silencio* de la preparación de algo venidero; preparación (desplegada por el mortal) que tendría que ver con una suerte de vigilia, un velar (con *wachen*) que vigila (con *behüten*) a la noche y la custodia (con *bewachen*) como madre o albergue del día en la medida en que en ella brota el amanecer, si se da, donde lo sagrado viene al mortal. En este sentido la noche es *noche sagrada*. Pero por ello del mismo modo que luz y oscuridad, noche y día no son contrarios u “fenómenos” objetuales, sino aquellos que constituyen toda cosa. La claridad de la noche no nos permite interpretar la *embriaguez (Trunkenheit)* del “nosotros” (que pone en juego el decir del Poema) en la noche como una borrachera que aturdiendo hiciese perder el pensar meditativo (*Bessinung*, digamos, “no quita la conciencia”<sup>1142</sup>) sino que eleva el *temple de ánimo (Stimmung)* del “nosotros” de un modo tal que ya sólo se oye la voz que da el acorde (*die Stimme des Stimmenden*<sup>1143</sup>) a fin de que aquellos que logran la co-sonancia (*die Gestimmten*) alcancen la *más extrema alteridad respecto de sí mismos*. Esa claridad o lucidez (*Nüchternheit*) del embriagado regala a éste la *osadía de demorarse en las alturas de lo supremo* pues

<sup>1139</sup> Ya con las “puertas del día y la noche” (fr. I, v. 11) ya con la “parte” dedicada a la *δόξα* (fr. IX, XII, XIV), Heidegger señala —especialmente en el Curso del ‘32 en torno a Anaximandro y Parménides— a la noche como sustracción de la presencia que es el día; la noche sería pues *noche del día*, ausencia de la presencia. En Heráclito, desde su peculiar decir, la noche (B 26) y en general la “vigilia” del hombre lúcido en la noche (como contrapuesto al ensoñado o dormido) manifiestan este mismo carácter de lo nocturno, lo térreo, carácter de tierra, como nos invita a pensar Felipe Martínez Marzoa [Historia de la filosofía I, p. 57]. En Hölderlin, como vamos a notar a continuación, la *noche es sagrada*; Heidegger piensa esta noción hölderliniana de “tierra” en los cruces del *Geviert* de la cosa-lugar.

<sup>1140</sup> Heidegger Martin, “Memoria” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés (Alianza, Madrid, 2016) p. 122.

<sup>1141</sup> Heidegger Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, Band 4, editado por F.-W. von Herrmann, 1981, p. 110.

<sup>1142</sup> Heidegger, “Memoria” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 132.

<sup>1143</sup> Heidegger, GA, Band 4, pp. 119-120.

—con *Der Gang aufs Land*— “cuando de la embriaga frente un pensar más alto brote, / con las nuestras, al tiempo, también las flores del cielo comiencen, / y para la abierta mirada ese que nos alumbra esté ya abierto”<sup>1144</sup>. Por ello el poeta califica la embriaguez como sagrada también y, diciendo desde allí, a la memoria (*Gedächtnis*).

El durar de la incertidumbre (*die zaudernde Weile*) al que acabamos de aludir arriba es el de si es posible que en las tinieblas algo perdurable haya para “nosotros”, el mismo “nosotros” que aguarda la donación de la noche y para el cual es esencial estar y pertenecer a ella, habitando así en la ausencia del trajín del día. La ausencia es pérdida pero una y otra, calmas, silentes, pueden permanecer todavía en la duración de la incertidumbre. La tercera estrofa se abre aclarando quién es ese “nosotros”: *maestros y aprendices (Meister und Knaben)* para los que —entre interrogaciones—, no hay negación, a quienes un *göttliches Feuer* empuja *de día y de noche* a marchar (*aufzubrechen*); cuestión que tiene que ver con que al “nosotros” le sea permitido mirar *das Offene*, *buscar algo propio por lejano que esté*. No es que por la marcha maestros y aprendices ya no se estén en la noche por estar en otra parte sino que, ya sea al mediodía o aguardando hasta la media noche, *immer besteht ein MaB* (quizá el mismo *göttliches Feuer*), *común a todos*.

El Poema asume de inmediato que reconocer una medida o criterio unitariamente indivisible que, por así decir, no confunda el día y la noche, y a la vez pueda ser *común a todos* conlleva algo de locura y burla. Ahora bien, el decir poético de Hölderlin —el poeta de los poetas en el sentido de ser el poeta que dice y ofrece a pensar a la vez las condiciones de posibilidad de su propia labor poética epocal<sup>1145</sup>— afirma que la locura es *frohlockender Wahnsinn*, demencia jubilosa que puede *burlarse de la burla (spotten des Spott)* si (la locura) *in heiliger Nacht* a los *Sänger* asalta. Así el poeta puede ya sí gritar la venida a los lejanos lugares del *Istmo*, a la tierra del Olimpo *de donde viene y a donde señala de nuevo el dios venidero (der kommende Gott)*.

Heidegger asume el *durar de la incertidumbre* del tiempo o época de la *noche sagrada* como el “tiempo largo” que Hölderlin canta en *Mnemosyne* donde “largo es / el tiempo mas acontece (*ereignet sich*) / lo verdadero”. Un tiempo caracterizado por la compleja cercanía del poeta a la ausencia de los dioses presentes pues —con el inicio de *Patmos*— *Nah ist* y a la vez *schwer zu fassen der Gott* y sin embargo donde está el peligro *wächts das Rettende auch*. Volveremos a esta última cuestión en este Apartado. En correspondencia a este “tiempo largo” la palabra del poeta, palabra anticipada a su tiempo, también habría de ser larga, de largo alcance. Habría de decir y cantar a los dioses sabiendo esperar a su vez la llegada de los dioses presentes, aquellos que no son ya los dioses griegos que se han marchado o están ausentes. A decir el peculiar *acontecimiento del temprano advenimiento (das*

<sup>1144</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 132-133.

<sup>1145</sup> Para Heidegger Hölderlin poetiza la esencia de la poesía de un tiempo determinado y, a la vez, funda la esencia de la poesía de tal modo que podemos decir que funda un tiempo nuevo; el tiempo de los dioses huidos y del dios venidero, el tiempo, como veremos, de la *penuria*. En este sentido la esencia de la poesía que Hölderlin dice sería histórica por anticipar un tiempo nuevo. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 52.



*Geschehnis des frühen Ankommens*<sup>1146</sup>) de los dioses presentes, esos que todavía-no-han-llegado, el poeta se arriesga no de otro modo que través del despliegue de su decir poético<sup>1147</sup>. La cercanía del advenimiento del dios al poeta es *demasiado cercana*, certera, precisa, exacta, viniendo<sup>1148</sup>; él —de nuevo con *Patmos*—, *hombre cuidadoso*, quien tal vez como portador de tormentas amaba lo *Einfalt*, ve la faz *des Gottes genau*, lo cual sitúa al poeta, a su labor y decir, en una profunda doblez marcada por su irreconciliabilidad: decir la ausencia de los dioses, diciendo en la época a la que *faltan nombres sagrados* y sin embargo estar su decir “obligado por una sagrada necesidad”<sup>1149</sup>.

El poeta ha de nombrar —ahí residiría la obligación— de tal modo que los dioses se mantengan en la distancia de su *presencia viniente* sin perder así su condición de *dioses venideros* pero no sólo en cuanto están viniendo —en castellano señaladamente con carácter procesual-durativo, meramente descriptivo— sino en cuanto son aquellos que deben venir en orden a que tal lejanía, que necesita el mismo decir del poeta que canta a los dioses, se abra como lejanía. En este sentido no es el poeta quien inventa o crea lo propio —algo muy diverso a los meros “contenidos”, “ritmo”, etc— de su Poema, sino que le es asignado; él asume la voz (*Stimme*) de la determinación (*Bestimmung*) de su tiempo-por-venir y sigue la llamada a desplegar su tarea poemática<sup>1150</sup>; pero quienes permiten la distancia misma son los dioses venideros, suerte de condición de la apertura del presente del poeta donde se pueden cantar los límites de la copertenencia de mortales e inmortales. El poeta dice “calladamente” (no porque esté callado sino porque) sólo puede decir escuchando el acontecer del silencio-ausencia (del ser que le asigna); le corresponde en este sentido, a su decir y a su labor poemática, el *eco vibracional* o *temple de ánimo* del pudor, *Scheu*, de la más íntima y pudorosa retracción ante el ad-venimiento de los dioses, un pudor ante aquello *único*; ni temor, ni susto ni en general cualquier expresión psicológico-subjetiva del poeta, sino *el temple de ánimo de una voz ya plural*, tal vez, sí, un vacilar en el sentido de una espera que anima el ánimo de ir lentamente, de

<sup>1146</sup> Heidegger, GA, Band 4, p. 184.

<sup>1147</sup> Heidegger subraya el difícil y singularísimo carácter de tal decir citando unos versos de una variante tardía del “Archipiélago”: “ Pero pues tan cerca están los dioses presentes / yo debo estar como si se encontraran lejos, y oscuro entre nubes / me debe resultar su nombre; solamente antes de que la mañana / resplandezca, antes de que la vida se incendie al mediodía / los nombraré para mí calladamente, a fin de que el poeta lo suyo / tenga, mas cuando abajo la celeste luz descende / me agrada recordar la del pasado y digo; y, sin embargo, florece. Heidegger, “El Poema”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 205.

<sup>1148</sup> Heidegger juega con las resonancias del término alemán “cerca” (*Nah*) y los significados del antiguo vocablo alemán “genau” al significar “algo que se venía muy cerca”. Heidegger, “El Poema”, p. 206.

<sup>1149</sup> Heidegger cita el himno “En las fuentes del Danubio”: “ Te nombramos, obligados por una sagrada necesidad, te nombramos / nosotros a ti ¡naturaleza!, y de nuevo, como salido del baño, brota / de ti todo lo divinamente nacido”, Heidegger, “El Poema”, De camino al habla, p. 207.

<sup>1150</sup> Heidegger, “El Poema”, p. 203.

mantenerse (con *hält an sich*) en su propio ser porque ama la alteridad radical, su gravedad<sup>1151</sup> como un *fuego divino* que más que cegar o dejar sin visión vela, al modo de la noche sagrada en su ser-devenir-gozne (de su mirada y decir) hacia *lo abierto* del amanecer, diciendo el acontecer de la venida de los dioses.

Del poeta, lo suyo, permanecer en la pertenencia a aquello que le necesita es. Ser usado pues el decir del poeta se usa para permitir que *aparezcan* (que se muestren, velándose-desvelándose<sup>1152</sup>) aquellos dioses que, entonces, necesitan a su vez la palabra de poeta a fin de ad-venir<sup>1153</sup>. Necesidad a-simétrica, diversa, como notaremos, de la del pensar del ser y el ser mismo. Habremos de cuestionarnos por ello. El poeta es necesitado-utilizado (*gebraucht*) por los dioses que así le necesitan<sup>1154</sup>; simplemente siguiendo su llamada el cantar del poeta mantiene y eleva glorificando (con *rühmen*) —en sentido pindárico— la distancia de su co-pertenencia.

Por ello los cantores (*Sänger*) podían ser nombrados como dementes o locos (*Wahnsinn*) pero *dementes alegres* cuyo rasgo esencial es la celebración en su canto (*frohlockender Wahnsinn*).

Conviene en este punto atender a una locura o demencia o insensatez (*Wahnsinn*) otra a ésta que dice Hölderlin en *Brot und Wein* y que ya notamos como muy diversa a la del loco que en la *Gaya Ciencia* de Nietzsche gritaba a favor de la asunción de la frase “Dios ha muerto” (“loco”, allí, dicho con “*verrückt*”). Como percibimos en Nietzsche, la apertura por el cuestionamiento en torno al Poema ha de ser cuidadosa con la necesaria crítica a la comprensión judeo-platónica de la relación *ser/entes*. Allí puede relucir una dimensión de crítica teológico-política a Occidente (a la Historia de Occidente) en la que podríamos interpretar que la *ontología hermenéutica* se muestra como *ontología política* en el cuestionamiento por el Poema (los límites del decir-pensar). En este sentido nos vamos a referir a Georg Trakl que Heidegger estudia especialmente en las primeras secciones de la colección *Unterwegs zur Sprache*.

<sup>1151</sup> Heidegger, Martin, “Memoria”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, (Alianza, Madrid, 2016) p. 145. Dice Heidegger sobre este sentido de *Scheu* que: “... piensa y rememora lo que permanece cerca en un cercanía que lo único que pretende es mantener alejado en su plenitud a algo lejano y de este modo mantenerlo dispuesto para que surja de él la fuente que mana. Este pudor esencial es el que determina el estado de ánimo de aquel pensar en el origen que ya ha regresado al hogar. Este pudor es equivalente a saber que el origen no se puede conocer de modo inmediato”, *ibíd.* p. 146. Hemos respetado la traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés cambiando “temor” por “pudor” para subrayar su carácter trans-subjetivo.

<sup>1152</sup> Dice Heidegger: “Denn das Sagen des Dichters ist in den Gebrauch genommen, zeigend, verhüllend-enthüllend, die Ankunft der Götter erscheinen zu lassen, die das Wort des Dichters für ihr Erscheinen brauchen, dafür daß sie im Erscheinen erst sie selbst sind.”, Heidegger, Band 4, p. 191.

<sup>1153</sup> Necesidad de los dioses y ser-necesitado o usado del poeta por ellos, diversa a la necesidad también a-simétrica, inconciliable con la primera, de la correspondencia de ser y pensar desde el punto de vista de las condiciones de posibilidad del pensar del ser.

<sup>1154</sup> Heidegger, “El Poema”, pp. 211-212.

## II.

La poesía de Georg Trakl guarda un aire de familiaridad crepuscular con los cantos de Hölderlin. El lugar de su decir poético, considera Heidegger, es el *Retraimiento* (*Abgeschiedenheit*), pues sus poemas siguen las andanzas ausentes del extraño, al *Retraído* (*der Abgeschiedene*)<sup>1155</sup>.

Trakl dice poemáticamente una noche oscura que mantiene la claridad de “un suave ramo de centauros” (“sanfte Zyanenbündel”)<sup>1156</sup>, azul resonante con el espíritu griego<sup>1157</sup> que es capaz de mantener la oscuridad del límite térreo de las costas griegas, así como el aclaramiento o despejamiento (con *sich lichten*) de la apertura del mar que da lugar y dona la profundidad al azul, alba crepuscular de Occidente, aquel del mismo “ramo de centauros”. El azul resuena con Grecia porque Grecia misma es la resonancia para una época que se extraña a sí misma en su momento crepuscular<sup>1158</sup>. La época marcada por el “humanismo”<sup>1159</sup>, aquella para la cual el hombre es el hecho objetivado más sumamente constatado, se comienza a preguntar por sí misma, por —en sentido nietzscheano— la *animalidad del hombre* (y no antropomórficamente por el hombre como animal), el hombre como *animal pensante*. Trakl dice precisamente al mortal como “fiera azul” al que pertenece “... un rostro de animal / entumecido de azul, de su santidad”; la “fiera azul” es el mortal en cuanto recuerda *al extraño* (¿Grecia?)<sup>1160</sup>. Si bien la invocación a lo extraño no deja atrás elementalmente la forma previa de lo humano, sino que el hombre como era conocido hasta el momento entra en declive, se descompone, es poco más que una de-posición tardía<sup>1161</sup>.

<sup>1155</sup> Heidegger, “El habla en el Poema”, *De Camino al habla*, p. 40.

<sup>1156</sup> Heidegger, *ibid* pp. 34 y ss. Ives Zimmermann traduce el adjetivo “sanft” por “tierno”, siendo la traducción tan correcta como las otras posibles al castellano “ligero”, “amable”, “suave”, “dulce”, “reposado”. Optamos no obstante por cualquiera de estas últimas pues dejan más claramente de lado una perspectiva subjetivo-emocional que defendemos no tiene que ver con las interpretaciones de Heidegger para el cual lo relativo a “sanft” (también el sustantivo “Sanftmut”) remite a lo otro —vía *Einfalt* del *Zwiefalt*— de un registro legal de contrarios lógicos.

<sup>1157</sup> El “azul” en Hölderlin, pero también en Trakl y Celan suele remitir a la alteridad radical —por tanto, diversa en cada caso— que supone el mundo histórico-comprensivo griego para el poeta.

<sup>1158</sup> Heidegger recoge diversas piezas de Trakl para pensar el carácter sagrado de azul del “ramo de centaureas”. La procedencia es diversa: “Oh tierno ramo nocturno de centaureas”, “Y en sagrado azul resuenan aún pasos de luz” o “... lo sagrado de flores azules... alcanza al mirante”. Por último “... un rostro animal / entumecido de azul, de su santidad”, Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 34.

<sup>1159</sup> En la poesía de Trakl el Occidente, ya en el siglo XX, previo e inmediatamente posterior a la Primera Guerra mundial.

<sup>1160</sup> El mortal sigue al extraño (o a “algo extraño”), al humano en declive pero de este modo él mismo ingresa en el extrañamiento. Heidegger nos invita a pensar al extraño, sus andanzas que asume Heidegger como aquello que esencialmente recogen los poemas de Trakl, como el *Retraído*, *der Abgeschiedene*, que puede ser entendido como el difunto o el fallecido.

<sup>1161</sup> Heidegger, “El habla en el Poema”, pp. 35-36. Heidegger evoca la penúltima estrofa del Poema *Sietecanto de la muerte*: “Oh descompuesta figura del hombre: trabado de fríos metales. / De noche y espantos de bosques sumergidos / Y del selvático ardor del animal; llana calma del alma”.

En el camino de la “fiera azul”, sus senderos son un *Crepúsculo espiritual*<sup>1162</sup> (*geistliche Dämmerung*) donde rige el silencio retráctil que únicamente puede decirse en *la linde del bosque* (ni en un llano claro ni en la sola densidad del bosque sin caminos ni despejamientos) *por el estanque nocturno* que se reproduce *por un estrellado cielo*, el *crepúsculo azul de la noche espiritual* donde *todo deviene lunar*<sup>1163</sup>, es decir fresco o frío, pálido o sereno. Heidegger piensa la pluralidad del hombre en la poesía de Trakl a través de la estirpe o el linaje (*Geschlecht*)<sup>1164</sup>. La estirpe del hombre en des-composición es estirpe “que se descompone” (*verwesenden Geschlecht*) cuya fatalidad o maldición<sup>1165</sup> es la *contrariedad* (*Zwietracht*) de sus diversos sentidos —a saber, como tribus, familias o sexos, sin ser relevante que numeralmente fuesen tres o cinco los linajes—, un ciego tumulto (*Aufruhr*) entendido como *discordia* (*Zwietracht*) que no permite reencontrar desde sí misma la singularidad unitariamente re-uniente de sus cuños. Seguir los pasos del extraño (dejando atrás (no elementalmente) la discordia) es más bien crecer hacia la ligereza o dulzura (*Sanftmut*<sup>1166</sup>) de un pliegue simple (*einfältigen Zwiefalt*)<sup>1167</sup> en torno al linaje.

Pero si el hombre en descomposición es ya cadáver, difunto y a la vez *Retraído*<sup>1168</sup> también se dice —con el poema *Psalm*— su situación como *demencia*, *Wahnsinn*, lo cual no nos dice que él no medite (con *sinnen*) o que medite lo sin-sentido (*Unsinn*), sino que medita incluso más que nadie pero

---

<sup>1162</sup> Título del Poema que dice: “En silencio surge en el linde del bosque / Una fiera oscura / En la colina sin ruido el viento de la tarde expira // Enmudece el llanto del mirlo, / Y las dulces flautas de otoño / Guardan silencio en los juncos. // Sobre nube negra / Navegas embriagado de adormidera / Por el estanque nocturno, // Por el estrellado cielo. / Siempre resuena de la hermana la voz lunar / Por la noche espiritual.”. Heidegger, “El habla en el poema”, p. 37.

<sup>1163</sup> Heidegger, “El habla en el Poema”, p 38.

<sup>1164</sup> Tanto la estirpe, la humanidad, como las estirpes, familias y tribus, así como la estirpe o linaje en sentido de sexos. Derrida piensa esta amplia pluralidad en: *Del Espíritu. Heidegger y la cuestión*.

<sup>1165</sup> Heidegger conecta el significado del término griego “πληγή”, “golpe” al que pertenecen usos como “golpe del destino” o fortuna, es decir, una calamidad o fatalidad o desastre con el término alemán *Schlag* que puede conservar ese sentido.

<sup>1166</sup> Ives Zimmermann traduce por “ternura”. Ver nota anterior. En cualquier desde luego interpretamos que el sentido aquí de la palabra, en cuanto compuesto de “*Mut*”, ánimo, ha de ser el de de las *Stimmungen*.

<sup>1167</sup> Heidegger, “El habla en el Poema”, p 39.

<sup>1168</sup> Sentidos que *der Abgeschiedene* recoge.

tiene otro sentido (*Sinn*), toma otra dirección o se encamina y orienta hacia otro *hacia donde*<sup>1169</sup>. El *Wahsinniger* es extraño (*Fremdling*) porque está pendiente o sus-pendido ya hacia un otro inicio<sup>1170</sup> que exige un “desde donde” diverso. Heidegger interpreta —con los poemas *A un temprano fallecido*<sup>1171</sup> y *En el monte del Monje*— que el extraño o demente o Retraído no es un fallecido que se descompone (con *verwensen*) a lo largo de una vida gastada sino que ha fallecido entrando en su alba (*in die Frühe entwest*<sup>1172</sup>) pues “aquél descendió los pétreos peldaños del monte del Monje, / Una sonrisa azul en su rostro y extrañamente envainado / En su infancia más serena, y falleció”<sup>1173</sup>. El tempranamente fallecido es así presentado como “tierno despojo” o “la oscura figura del frescor”<sup>1174</sup> capaz de cantar al olvido, “la olvidada leyenda del bosque” en su “infancia más serena”.

Heidegger interpreta que la figura de Elis<sup>1175</sup> recoge estos sentidos, su ingreso en la muerte pertenece a un alba inmemorial, adolescencia que custodia y resguarda el advenimiento de la *serena infancia* donde puede acogerse la *sanfte Zwiefalt der Geschlechter* (el pliegue de la estirpe). Elis

<sup>1169</sup> Heidegger relaciona la raíz “wahn” de “Wahnsinn” con el alemán antiguo “wana” que significaría “ohne” (sin), en cuanto tal sin-sentido tiene que ver con “tener otro sentido”, dicho en alemán antiguo como “sinnan”. Dice Heidegger: “Wahnsinn bedeutet nicht das Sinnen, das Un-sinniges wähnt. »Wahn« gehört zum althochdeutschen wana und bedeutet: ohne. Der Wahnsinnige sinnt, und er sinnt sogar wie keiner sonst. Aber er bleibt dabei ohne den Sinn der Anderen. Er ist anderen Sinnes. »Sinnan« bedeutet ursprünglich: reisen, streben nach. ., eine Richtung einschlagen; die indogermanische Wurzel sent und set bedeutet Weg. Der Abgeschiedene ist der Wahnsinnige, weil er anderswohin unterwegs ist.”, Heidegger, Martin, GA, Band 12, p. 49; en la edición en castellano que estamos utilizando: Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 41. En estos sentido el profesor Félix Duque prefiere asumir al *Wahnsinniger* como insensato en un peculiar lugar más acá de nacimiento-acceso y más allá del deceso-defunción. Duque, Félix, “La comarca de lo extraño”, *Fragmentos de filosofía*, Universidad de Sevilla: pp. 63-64. En otro orden de cosas ya notamos que era otro loco pero dicho como “*Verrückt*” con el que Nietzsche podía presentar la frase que instaba a asumir el nihilismo en occidente; era un loco quien gritaba a los otros “¡Dios ha muerto!”. Solamente a un demente podría, tal vez, escuchar, la masa de la plaza pública a la que llega Zaratustra en el prólogo de la obra.

<sup>1170</sup> Duque Félix, “La Comarca de lo extraño”, p. 63.

<sup>1171</sup> La segunda y tercera estrofa citadas por Heidegger dicen así: “Mas aquél descendió los pétreos peldaños del monte del Monje, / Una sonrisa azul en su rostro y extrañamente envainado / En su infancia más serena, y falleció; / Y en el jardín permaneció el plateado rostro del amigo. A la escucha en el follaje o en la piedra antigua. // El alma cantó a la muerte, la verde descomposición de la carne / Y era el murmullo del bosque, / El ferviente lamento de la fiera. / Siempre doblaban de crepusculares torres las campanas azules de la tarde.”, Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 52.

<sup>1172</sup> Heidegger, GA, Band 12, p. 56.

<sup>1173</sup> Citamos estas líneas del Poema a través de Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 41.

<sup>1174</sup> De nuevo escuchamos *En el monte del monje*: “Siempre sigue al caminante la oscura figura del frescor / Sobre óseo paso, la voz Jacinta del adolescente, / quietamente recitando la olvidada leyenda del bosque”, p. 42.

<sup>1175</sup> Llega a decir que Elis, personaje poemático de Trakl, es a Trakl como Zaratustra es a Nietzsche. Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, p. 42. Nos permitimos citar el Poema *Al joven Elis*: “ Elis, cuando el mirlo llame en el oscuro bosque / será tu ocaso. / Tus labios beben frescura en la pedregosa fuente azul. // Cuando tu frente sangre suavemente / olvida las antiguas leyendas / y el oscuro augurio del vuelo de los pájaros. // Pues tus leves pasos se adentran en la noche / cargada con los púrpuras racimos de la vid; / mientras el azul hace más bello / el movimiento de tus brazos. // Se escucha un espino, / allá donde vuelan tus dos ojos lunares. / Ah, hace cuánto tiempo que eres de la muerte. // Tu cuerpo es un jacinto / donde un monje sumerge sus dedos de cera. / Y una cueva sombría es nuestro silencio / de la que a veces surge un apacible animal. / Deja caer lento los pesados párpados. // Sobre tus sienes gotea un oscuro rocío, / el oro final de estrellas que se extinguen.” Traducción de Helmut Pfeiffer.

*despliega* (con *entfalten*) la esencia humana hacia el inicio de aquello que todavía no ha llegado a ser<sup>1176</sup>. El fallecido, el demente, posee una mirada peculiar, de ojos cerrados protegidos por párpados de mirto, cuyas flores —volviendo a Hölderlin, final de *In lieblicher Bläue*— coronan la cabeza de la hermosa joven *weil sie einfach ist* y por cuanto *Myrten aber gibt es in Griechenland*. Hölderlin llega a decir con Edipo, *miserio extranjero en Grecia*<sup>1177</sup> que *tenía un ojo de más*, que *Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben*<sup>1178</sup>. De nuevo con Trakl —en *Canto de las horas*— si “silencioso florece el mirto sobre los blancos párpados del fallecido”, el fallecido despliega la esencia del mortal que tiene que ver con que él, como extraño y Retraído, sea *no nato* (*Ungeborene*), con que él, como mortal, atienda a su propia esencia mortal en el *azul de la noche espiritual*, a su esencia mortal en la pertenencia de lo mortal y lo in-mortal a través, como fallecido en descomposición, de una cierta promesa del *pliegue de la estirpe* de lo humano, de las tribus, de las familias... estrictamente todavía no nacidas, tanto porvenir como todavía-no-nacidas en el rango de un cierto tiempo (¿el durar de la incertidumbre de *Brot und Wein*?) a donde pertenece el alba —con el final del poema *Año*— como el fin de una época que es inicio pues “ojo dorado del inicio, oscura paciencia del fin”.

Ahora bien, el fin, como fin del ciego tumulto y discordia de la estirpe o linaje en descomposición (*verwesenden Geschlechtes*) es inicio, no-nato, perteneciente a una temporalidad otra a la de la discordia, a una otra temporalidad, podríamos decir, inicial, de *la madrugada más matinal* (*die frühere Frühe*) que resguarda la esencia más original del tiempo lejos de su representación ordinaria como obvia yuxtaposición i-limitada de momentos-ahora en la dimensión del cálculo de la duración que entonces transcurre en la sucesión (*im Nacheinander abläuft*)<sup>1179</sup>. El tiempo verdadero, el tiempo del “inicio dorado” es pensado aquí más bien como un tiempo dimensionalmente curvado que denominaremos “futuro anterior”<sup>1180</sup>: el tiempo verdadero es el ad-venimiento de lo sido (*Ankunft des*

<sup>1176</sup> Dice Heidegger que: “Elis ist der Tote, der in die Frühe entwest. Dieser Fremdling entfaltet das Menschenwesen voraus in den Anbeginn dessen, was noch nicht zum Tragen (althochdeutsch giberan) gekommen.”, GA 12, p. 56.

<sup>1177</sup> En referencia implícita a *Edipo en Colono*.

<sup>1178</sup> El palimpsesto más evidente en este punto es con Heráclito de Éfeso, B 62: “Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo unos (los inmortales) la muerte de aquellos, habiendo muerto (los mortales) la vida de aquellos (de los inmortales)” (traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, pp. 45 y 48), el mortal es diverso del inmortal pero el ser mortal del mortal es lo mismo que el ser inmortal del inmortal, mismidad que como co-pertenencia Heidegger piensa precisamente —a través de las figuras del Ge-vier pero no sólo— con Hölderlin asumiendo profundamente que los dioses griegos no son ontológicamente “autosuficientes”, no tienen sentido sin los mortales (los dioses griegos no lo son todo) [Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, pp. 45-46]. Heráclito no diría sin embargo, como sí puede el decir poemático de Hölderlin, que la vida “es” muerte y la muerte “es” una vida sino que diría una transitividad quebrada (que mantendría la diferencia de mortales e inmortales) en los términos de su *πόλεμος*.

<sup>1179</sup> Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, p. 44. Dice Heidegger: “Diese Frühe verwahrt das immer noch verhüllte ursprüngliche Wesen der Zeit. Es bleibt dem herrschenden Denken auch fernerhin verschlossen, solange die seit Aristoteles überall noch maßgebende Vorstellung von der Zeit in Geltung bleibt.”, GA, Band 12, p. 53.

<sup>1180</sup> Adoptamos en ese sentido la nomenclatura de la profesora Teresa Oñate para señalar la reunión de la triple extaticidad de pasado/presente/futuro por su diferencia en los sentidos en que la investigadora estudia las condiciones de posibilidad del pensar del ser en *Zeit und Sein*. Por ejemplo en “Heidegger, *hó Skoteninós* (*El Oscuro*). *La Ontología estética del Espacio-Tiempo tras la Kehre*”, en *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología*.

*Gewesenen*), no de lo pasado (*das Vergangene*) sino la reunión-recogimiento de lo esenciante (*die Versammlung des Wesenden*<sup>1181</sup>) que precede (con *voraufgehen*) al ad-venimiento, por así decir, lo sido y los presentes de tal modo que la *Versammlung* se resguarda en una vuelta (con *zurückbergen*) cada vez más inicial por la que a ellos se porta lo oculto (*Verborgenes*)<sup>1182</sup>, la resistencia térrea a la mera transparencia del “ahora” omníboramente abarcante de la alteridad. En correspondencia a este tiempo inicial —el cual no está ya dado, tampoco alcanzado, sino que se da como un cada-vez-más-hacia ingresando no obstante en él el extraño como Retraído— la “oscura paciencia” del Retraído ingresa y camina en el *azul de la noche espiritual*, pero en un ingreso que es un descenso, *Untergang*, encaminamiento mentado reiteradamente como “espiritual”, no en contraposición a “material”, sino —siguiendo el último poema de Trakl, *Grodek*— como “llama ardiente del espíritu”. El espíritu es llameante (*das Flammende*), llama que inflama (con *entflammen*). Aquello fuera-de-sí que irradia y dejar relucir lo otro<sup>1183</sup>, la alteridad, pues su darse tiene carácter de acontecer como Heidegger nos enseña a pensar en el cuarto bloque del Curso Parménides, marcadamente además como un desplegar y un desocultar de lo desocultado (o desplegado).

El fuego, la llama, puede decirse de diversos modos, topológicamente, en diversas proporciones de proximidad/lejanía, y una de ellas todavía puede tener que ver con la destrucción cuando el fuego o la llama devora consumiendo todo. Heidegger asume que los pares *ligereza-distancia* (con *Sanftmut*) y *cercanía-destrucción* (con *Zerstörung*)<sup>1184</sup> no son homogeneizables en *lo espiritual* de Trakl del mismo modo que entre ellos no hay síntesis ni superación, pero sin embargo es la *Sanftmut* —ninguna apreciación “emocional” sino correlato del *Einfalt* del *Zwiefalt des Geschlechts*— quien, inflamando, abre camino<sup>1185</sup>. Es ella quien recoge o congrega (con *sammeln*) a uno y otro. Diciendo su simplicidad de otro modo, la esencia del espíritu es el in-flamar, por tanto el encenderse y des-plegar de la llama y no el quemar o abrasar, aunque pertenezca a la llama también.

---

<sup>1181</sup> “Esenciante” en el sentido de “que esencia”. Heidegger, GA, Band 12, p. 53. Ives Zimmermann traduce lo “Wesenden” como “aquello que es”, nosotros preferimos traducir la substantivación de ese Partizip I subrayando el carácter activo de la raíz “Wesen”, habitualmente vertida como esencia pero que Heidegger utiliza también como verbo (“wesen”).

<sup>1182</sup> Dice Heidegger exactamente que: “Aber die wahre Zeit ist Ankunft des Gewesenen. Dieses ist nicht das Vergangene, sondern die Versammlung des Wesenden, die aller Ankunft voraufgeht, indem sie als solche Versammlung sich in ihr je Früheres zurückbirgt. Dem Ende und seiner Vollendung entspricht »dunkle Geduld«. Sie trägt Verborgenes seiner Wahrheit entgegen. Ihr Ertragen trägt alles dem Untergang in die Bläue der geistlichen Nacht zu.”, GA, Band 12, p. 53.

<sup>1183</sup> Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, p. 46.

<sup>1184</sup> Llegamos a este par interpretando el siguiente párrafo: “Das Sanfte schlägt jenes Außer-sich des Entflammenden keineswegs nieder, sondern hält es in der Ruhe des Freundlichen versammelt. Das Zerstörerische kommt aus dem Zügellosen, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt und so das Bösertige betreibt.”, GA, Band 12, p. 56.

<sup>1185</sup> Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 47.

Si bien la copertenencia del espíritu y el alma que Trakl poetiza<sup>1186</sup> si “algo extraño es el alma sobre la tierra”, torna el abrir caminos (del espíritu), como en-caminarse, en una conducción a lo extraño: el espíritu se encamina y encamina (a los otros) a lo extraño. Quizá por ello los no-natos del linaje descompuesto no son “hijos” sino “nietos” cuando —de nuevo con los versos finales de *Grodek*— “hoy un poderoso dolor nutre la ardiente llama del espíritu, / los nietos no nacidos”. Los “nietos no nacidos” no son los hijos no engendrados, como si faltase un hueco por defecto rellenable (donde siempre algo tuviera que haber) en una línea genética entre generaciones, entre un linaje (el descompuesto), pseudo-origen, y el otro (aquel de los nietos). Los “nietos no nacidos” no pueden ser descendientes directos e inmediatos de la estirpe descompuesta pues entre una y otra habita otra generación, otra, regida por un orden y procedencia diversos<sup>1187</sup>. La genealogía es disrupta, de nuevo, sin síntesis ni superación entre ellas, y por ello uno y otro linaje plurales irreductiblemente entre sí.

Pero, ¿cómo le está dado a la poesía de Trakl asumir y poetizar las diferencias originariamente irreductibles entre estirpes en cuanto su modo de decir desde el alba o lo temprano e inicial (*Frühe*) es lo no-nato? Desde allí un “poderoso dolor” sobrevuela todo, pero el encaminarse en lo extraño, *Retraimiento*, en su modo de in-flamar, el espíritu mismo, es lo *Versammelnde*, lo que recoge o reúne y reserva (con *sparren*) a la estirpe no nacida, algo diverso a lo difunto y pericido, a una resurrección venidera de la estirpe humana<sup>1188</sup>. Así puede afirmar Heidegger que en la simplicidad-del-plegamiento, *Einfalt*, propia de la silente o serena infancia (el linaje no nacido), se oculta (con *verbergen sich*) al mismo tiempo el *Zwiefalt des Menschengeschlechtes*, su “antes” (descompuesto) y “después” por-venir.

<sup>1186</sup> Heidegger menta así cómo el espíritu se copertenece esencialmente al alma que poetiza Trakl. Dice Heidegger: “Es el espíritu el que hace don de alma. Es el que anima. Pero el alma, a su vez, resguarda el espíritu y ello de modo tan esencial que sin ella es probable que el espíritu jamás pueda llegar a serlo. El alma “nutre” el espíritu. ¿Cómo? ¿Cómo si no prestando al espíritu la llama propia de la esencia del alma?”, p. 47. Y, a la vez, Heidegger insiste en el dicho de Trakl “algo extraño es el alma sobre la tierra”. Por otro lado, lo dotado de alma, por verdadero, es dolorosamente bueno pues “tan dolorosamente bueno y verdadero es lo que vive” (Heidegger no cita a qué poema pertenece el verso). La peculiar copertenencia de alma y espíritu responde al cuestionamiento por el carácter de contemplación del alma, una contemplación no entendible “visualmente” u “ópticamente” sino al contrario contemplación por la cual toda apariencia (*die Ankunft des Scheinenden*) *ereignet sich*; esta contemplación recoge una *visión llameante* —determina la grandeza del alma— que in-flama a la misma llama del espíritu que es dolor (*Schmerz*). Pero si es propio de Trakl que esta visión llameante del alma tenga que ver con el dolor que pertenece a todo lo que es vivo, Heidegger se esfuerza por no entender lo “doloroso” en términos negativos. Dice que: “Darum ist der Schmerz weder das Widrige noch das Nützliche. Der Schmerz ist die Gunst des Wesenhaften alles Wesenden. Die Einfalt seines gegenwendigen Wesens bestimmt das Werden aus der verborgenen frühesten Frühe und stimmt es in die Heiterkeit der großen Seele.”, GA, Band 12, p. 60. El dolor sólo es dolor cuando sirve a la llama del espíritu, cuando corresponde a lo sagrado de la noche espiritual, caso en el que el posible **carácter contradictorio del dolor desde la facultad del gusto en sentido kantiano** se pliega a la simplicidad o lo llameante de la contemplación. Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 50.

<sup>1187</sup> Dice Heidegger sobre la generación intermedia “vacía” en el contexto del *Retraimiento* y lo espiritual de Trakl que: “Conduce la esencia de los mortales a su más serena infancia y cobija esta infancia como la estirpe aún no gestada, que acuñará la estirpe por venir”, Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 51. Recordemos que la “serena infancia” era el regreso inicial o el amanecer de la adolescencia, en cuanto Elis era ya fallecido desde la infancia.

<sup>1188</sup> *Ibíd.* Como vamos a ver enseguida el campo de juego de “lo humano” es siempre *Occidente*.



Heidegger nos insta con Trakl a pensar el lugar de la peculiar ausencia que dice la simplicidad-del-pliegue<sup>1189</sup> como un sendero —con *Declive de verano*<sup>1190</sup>— de *pasos resonantes*, únicos, quizá, que todavía pueden resplandecer en la noche azul por la que camina el extraño y los que le siguen.

La poesía de Trakl, hablando desde el puente (*Übergang*) de un abrir camino por el que el sendero del extraño conduce<sup>1191</sup>, gira en torno a la figura del Retraimiento y canta a la muerte<sup>1192</sup>, pero *cantar significa celebrar y resguardar lo celebrado en el canto*<sup>1193</sup> al modo de la *eu-fonía* (*Wohllaut*<sup>1194</sup>) y la *co-sonancia* o *re-sonancia*<sup>1195</sup>, con aquellos que siguen al extraño, al Retraído. La poesía de Trakl es siempre esencial e irreductiblemente multívoca de diversos modos: si el sendero del extraño lo aleja de la tardía estirpe corrupta, en descomposición, conduciendo al *Untergang* en el alba o madrugada más inicial, éste está reservado a la estirpe no nacida pero de tal modo que el Poema puede cantar al regreso (*Heimkehr*) del linaje no nacido a su serena infancia, aún no advenida. Pues aquello que está-en-camino es el Retraimiento (*Unterwegs der Abgeschiedenheit*)<sup>1196</sup>, aquello de lo que siempre se habla es del intervalo entre el *dejar atrás* en la *despedida* (*Abschied*) y el hacia dónde se encomienda la despedida<sup>1197</sup>. La extrema multivocidad<sup>1198</sup> —no equívoca o relativista semánticamente— del

<sup>1189</sup> Pues como recogimiento (*Versammlung*), el Retraimiento tiene la esencia del lugar. Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, *De camino al habla*, p. 52. Dice Heidegger exactamente: “Die Abgeschiedenheit ist die Versammlung, durch die das Menschenwesen in seine stillere Kindheit und diese in die Frühe eines anderen Anbeginns zurückgeborgen wird. Als Versammlung hat die Abgeschiedenheit das Wesen des Ortes.”, GA, Band 12, p. 63.

<sup>1190</sup> Se citan los dos siguientes versos: “Si recordara una fiera azul su sendero, / ¡La eufonía de sus espirituales años!”, Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, p. 52.

<sup>1191</sup> El sendero del extraño conduce desde el *Untergang*-declive de lo decadente hacia el *Untergang*-descenso al azul crepuscular de lo sagrado. Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, p. 57. De tal intervalo pende el cumplimiento del espíritu inflamante del *Retraimiento*: hacer Retraídos, recogiendo en la escucha y conversación, a aquellos que siguen al temprano fallecido hacia el *Untergang*.

<sup>1192</sup> Pues con *A un temprano fallecido* “el alma cantó la muerte, la verde descomposición de la carne / y era el murmullo del bosque, / el ferviente lamento de la fiera. / Siempre doblaban de crepusculares torres las campanas azules de la tarde.”

<sup>1193</sup> Heidegger, “El habla en el Poema”, p. 53. Dice Heidegger: “Singen heißt preisen und das Gepriesene im Gesang hüten.”, GA, Band 12, p. 65.

<sup>1194</sup> Aquella eu-fonía de “la eufonía de sus años espirituales” en *Declive de verano*.

<sup>1195</sup> Ello da una preponderancia a la escucha en el decir poemático. Cosenancia y resonancia mentan el “eco puro de la eufonía” (*reinen Widerhall des Wohllauts*: GA, Band 12, p. 77) del final del texto. Mentamos la co-sonancia o resonancia en el sentido del verbo “nachverlauten” (co-sonar en lo dicho de unos y otros) y “durchlauten” (atravesamiento vibracional-sonoro: re-sonar) que utiliza Heidegger: “Die Abgeschiedenheit holt das Hören zuvor in ihren Wohllaut ein, damit dieser das Sagen, worin er nachverlautet, durchläute.”, GA, Band 12, p. 67.

<sup>1196</sup> Heidegger insiste de diversos modos, como ya se dijo, en que el Retraimiento es el lugar del Poema.

<sup>1197</sup> Dice Heidegger: “Weil die Sprache dieses Gedichtes aus dem Unterwegs der Abgeschiedenheit spricht, darum spricht sie stets zugleich aus dem, was sie im Abschied verläßt, und dem, wohin der Abschied sich bescheidet.”, GA, Band 12, p. 70.

<sup>1198</sup> Heidegger llega a afirmar que a la poesía de Trakl pertenece una ambigüedad ambigua: “Die Dichtung spricht aus einer zweideutigen Zweideutigkeit.”, GA, Band 12, p. 71.

Poema es una sonoridad múltiple que vibra desde el recogimiento, por así decir, de una pluralidad de voces que co-suenan o re-suenan pluralmente, en una pluralidad irreductible y no i-limitada. Lo unísono de las voces que co-suenan, de haberlo, permanece siempre no-dicho, es decir, en silencio<sup>1199</sup>. La polifonía de su decir poético es originaria y sólo *la-simplicidad-del-pliegue del pliegue de los linajes* oculta-des-oculta el carácter unitario que unifica desde el azul, la *Versammlung*.

En estos términos la palabra de Trakl canta a Occidente. Si el lugar (*Ort*) de su Poema y Canto es el Retraimiento, la localidad (*Ortschaft*) de tal lugar es el propio Occidente, *Abend-land*, la tierra o país (*Land*) asumida como *dominio abierto que da morada (den freien Bereich, der ein Wohnen verspricht und gewährt*<sup>1200</sup>) al extraño, a su senda, por la tarde a través del crepúsculo espiritual<sup>1201</sup>. Como tal localidad del Retraimiento el Occidente que poetiza Trakl es muy diverso al occidente europeo platónico-cristiano. El atardecer de la localidad es un inicio y así, en cierto modo, amanecer y no un declinar. Si bien Trakl no canta a la tierra de la mañana, *Morgenland*, oriente, indicación de Grecia en Hölderlin, sino que permanece esperando a los moradores de la tierra occidental como *Übergang* hacia el inicio del alba que el Poema no dice<sup>1202</sup>.

En la noche sagrada de Hölderlin la *Gedächtnis* se presentaba en vecindad con el *olvido (Vergessenheit)* y la *sagrada embriaguez*. Volvamos a *Brot und Wein*.

### III.

La estrofa cuarta de *Brot und Wein* ya sólo canta a Grecia, a la *Haus der Himmlischen*. De ella se dice no obstante recordando aquello que ya se escuchó hace tiempo, en la juventud. Como

<sup>1199</sup> Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, *De camino al habla*, p. 57-58.

<sup>1200</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 12, p. 73.

<sup>1201</sup> Heidegger, Martin, “El habla en el Poema”, *De camino al habla*, p. 59. Heidegger piensa algunos versos de *Alma de otoño*, *Canto del País de Tarde* y *Canto del Retraído*. Por otro lado la conexión de la palabra alemana *Abend-land*, como “tierra de la tarde”, se percibe también en el término “Occidente” a través de la voz latina “occidens”, participio de presente de “occidere” —a su vez presente infinitivo de “occido”— que significaría “caer” (al suelo), “perecer”, “ponerse” (el sol). Por otro lado Félix Duque detalla que “occidens” en su conexión con “occido” puede tener dos significados diferenciados por la diferencia de una magnitud, la cantidad vocálica, inaudible no sólo para nosotros sino para la propia latinidad: “occidens” de “occido” como “caer”, “morir”, de ahí “ocaso”; y “occidens” de “occido” como “quitar la vida” o “matar”. Si en latín “Occisor” es el “asesino”, “occisarius” es la víctima. En castellano oímos otras diferencias de corte semántico entre “occidial” (perteneciente al ocaso) y “occiso” (muerto violentamente). El profesor Félix Duque piensa el extraño de Trakl en efecto como un occiso aclarando el sentido de su demencia. Dice: “Y sólo el extraño, el occiso tiene la capacidad (Vermogen) de marginar de su propia existencia el juego constitutivo de ser-posible y de poder-ser, de admitir la calificación ad-jetiva (Zuwurf) y de proyectar lo que, a sus espaldas, lo hacía ser (Entwurf). Por el extraño, por el Dasein, hay vida cotidiana, hay Dasein y Mitdasein. El sacrificio de su occidialidad, la decisión de su oc-cisión, de su estar-fuera de juego, da juego al juego del mundo. El occiso deja ser a Occidente; él es la víctima propiciatoria de su propio Vermogen.”, *La comarca del extraño*, pp. 64-65.

<sup>1202</sup> Podríamos decir que en términos de los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* que este inicio no sería ni el “Primer inicio” de occidente ni el “otro inicio” de occidente, teniendo que ver con ambos.

constelación-casa, solemne sala festiva; de suelo, el mar, y mesas, las montañas, construidas para *einzigem Brauche* en tiempos remotos. El poeta se pregunta por el lugar de las vasijas (*die Gefäße*), el templo y los tronos<sup>1203</sup>, por el “a dónde” del *Gesang* de néctar lleno para placer de los dioses (*Göttern zu Lust*). Otras interrogaciones rebosan en torno al lugar donde lucen *las sentencias de largo alcance* (*die fernhintreffenden Sprüche*); a Delfos se apunta de nuevo, y al lugar donde *tönet das große Geschick*, localidad marcadamente imposible para el que tiene prisa, el urgente (*das schnelle*). Más bien, el *Bien* que procura dicha<sup>1204</sup> y, compartido *mit Fremden*, se torna en júbilo, crece mientras duerme el poder *des Wortes, retumba* (*hallt*) tan lejos como es posible el eco de un antiquísimo signo que acierta y crea hasta aquí abajo.

Así mantener la co-sonancia entre la palabra antigua y el decir que *crece mientras duerme* es condición de que *kehren die Himmlischen ein*. Pero mantener tal eco, dejar abierta la vuelta de los *Celestiales*, es asumir una distancia tan plural como posibilitante. Distancia es decir límite. El límite afirma pluralidad en los lenguajes.

Por un lado el poeta sabe que el mundo histórico-comprensivo griego no es la “modernidad” tardo-secularizada sobre el platonismo-cristiano. Canta al amigo su saber que —saltando al inicio de la séptima estrofa— *demasiado tarde llegamos para los dioses* pues ellos viven, sin duda, allá arriba, en otro mundo y parecen cuidarse poco de “nosotros”. Soñar con ellos es la vida toda, un extravío (*Irrsal*) que, como el dormir (pues mejor dormir que estar sin compañeros), ayuda. Así, al resistir (*zu harren*) a la ausencia de los dioses, el poeta se pregunta *qué hacer y qué decir, para qué poetas en tiempos de penuria*. En este sentido —dando un paso atrás a la sexta estrofa— el poeta encadena dos series de interrogaciones, la primera con marcado carácter locativo y pindárico<sup>1205</sup> y la segunda, en mención al teatro clásico trágico, es la cita de Hölderlin con que Heidegger abre el texto “*Das Wort*” en *Unterwegs zur Sprache* y con la que iniciábamos este epígrafe. Dice Hölderlin: “¿Por qué callan también ellos, los sagrados y antiguos teatros? / ¿Y por qué ya no se alegra la consagrada danza?, ¿por qué ya no señala, como solía, la frente del hombre un dios, y no imprime su sello, como antaño, sobre el elegido? O, también, él mismo venía, y tomaba la apariencia del hombre y consumaba y concluía consolador la celestial fiesta.<sup>1206</sup>”. Cierra así la sexta estrofa.

En el frontispicio de “*Das Wort*”, tras la mención a los “antiguos teatros”, a su callar (con *schweigen*), siguiendo *Brot und Wein*, Heidegger ofrece los siguientes versos de *Antígona* de Sófocles: “No fue, pues, Zeus quien me dio el mensaje sino Otra cosa, aquella rectora usanza” (v. 450) y “No de

<sup>1203</sup> Lugares elevados de lo sagrado y lo divino, donde ello se da y vierte.

<sup>1204</sup> Hölderlin se refiere a él como “Padre sereno” (Vater! Heiter!) y previamente “Padre éter”.

<sup>1205</sup> La primera serie de versos a los que hacemos mención son, en traducción de Helena Cortés, estos: “Mas ¿dónde están? ¿Dónde florecen las famosas, las coronas de la fiesta? / Tebas se marchita y Atenas; ¿ya no se escucha el fragor de armas / en Olimpia, ni de los dorados carros que competían en los Juegos, / ni ya nunca de coronas se adornan las naves corintias?”.

<sup>1206</sup> Hölderlin. *Poesía esencial*, trad. de Helena Cortés. (La Oficina, Madrid, 2017), p. 105.

hoy, pues, ni de ayer, sino durante siempre y siempre se alza (la indicación) y nadie ha mirado hacia allí al lugar desde el que apareció a la luz” (v. 456-457)<sup>1207</sup>.

La remisión es al “gran destino” (*das große Geschick*) por el que Hölderlin —en la cuarta estrofa de *Brot un Wein*— se cuestiona al pensar la “dichosa Grecia” (*Seliges Griechenland*)<sup>1208</sup>; destino al que Hölderlin se dirige en el poema tardío *Griechenland* como “voces del destino“. A ellas, plurales, *Stimmen des Geschicks*, en una filial cercanía que permite al Poema llamarlas *vosotras*, doblemente, con un vocativo, *Wege des Wanderers* también pues quizá el poeta comparte con ellas *en la escuela el azul*, anuncia cómo desde lejos en el rugido *des Himmels*<sup>1209</sup> resuena (*tönt*) de las nubes la serena *Stimmung*<sup>1210</sup>, como el canto del mirlo. La *Stimmung* permanece serena, alegre (*heitere*) y *gut Gestimmt vom Dasein des Gottes* que una tormenta es. Heidegger interpreta que aquello que resuena (*das Tönende*) es el cielo pues su voz (*Stimme*) mantiene la serena afinación o temple (*Stimmung*) de las nubes. La voz resonante del cielo no sería sólo aquello que afina o temple (*stimmt*) a las nubes, disponiéndolas en lo abierto (*ins Aufgeschlossene*), sino aquello que las nubes albergan (*in sich bergen*), la tormenta<sup>1211</sup>, allí donde se oculta (*verbirgt sich*) la peculiar presencia-ausencia del dios. Puede que las nubes de tormenta oscurezcan el cielo, velen (*verhüllen*) su luz, pero así precisamente manifiestan su pertenencia al dios cuyo estatuto ontológico se diferencia de la presencia del mortal.

Mas si el cielo resuena, otra de las *voces del destino* es la tierra (ella también resuena). Parafraseando *Griechenland* desde su séptima línea: tal vez todavía *vosotras*, *voces del destino*, seais llamadas, como *mirar hacia fuera*, hacia *Unsterblichkeit und Helden*. Ello da lugar a la presentación poemática de la tierra a la que precede inmediatamente una expresión, ambiguamente amplia y rica, gozne entre cielo y tierra: *mucho son recuerdos*. Pero recordar, ¿pueden solamente los mortales, el

<sup>1207</sup> Citamos el v. 450 por la traducción de Ives Zimmermann en Heidegger, “La palabra”, p. 163. Heidegger traduce el texto griego: “ οὐ γάρ τι μοι Ζεὺς ἦν, ὁ κηρύξας τὰδε :: Nicht Zeus denn war's, der mir die Botschaft gab, (sondern Anderes, jener weisende Brauch.) ”, GA, Band 12, p. 207. Hemos tomado para los versos 456-457 la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte [en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 185] del original de Heidegger que dice: “ οὐ γάρ τι νῦν γε κάχόεξ, ἀλλ' ἀεὶ ποτε / ζῆμι πάντα, κούδεῖς οἶδεν ἐξ ἄου 'φάνη. :: Nicht von heut denn und von gestern, doch während je und je / Aufgehiet sie (die Weisung) und keiner hat dorthin Geschaut, von wo aus sie ins Scheinen kam.”, GA, Band 4, p. 167. Los versos 456-457 de Antígona se encuentran volcados también al inicio del texto “Das Wort”, la traducción al alemán es la misma que la que citamos con una pequeña diferencia: quien, en el verso 457, lleva a cabo la acción del verbo al que remite el “...siempre y siempre...” del v. 456 en una versión es “él” (“er”) remitiendo al νόμος que Heidegger llama “weisende Brauch” y en el otro es “ella” (“sie”), a saber, *die Weisung* o *die Erde*, en remisión al orden u ordenanza, es decir, ley-costumbre-uso con carácter necesario de las “grandes leyes” de la tierra que querría significar “weisende Brauch”.

<sup>1208</sup> En los sentidos en que Heidegger piensa los versos en “La tierra y el cielo de Hölderlin”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 183-185, que a continuación seguimos.

<sup>1209</sup> Helena Cortés traduce este “am Tosen des Himmels” como “en el tumulto del cielo” tanto en su Poesía esencial de Hölderlin como en su traducción junto a Arturo Leyte en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

<sup>1210</sup> Helena Cortés traduce este *Stimmung* por “disposición” tanto en su Poesía esencial de Hölderlin como en su traducción junto a Arturo Leyte en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

<sup>1211</sup> Tal tormenta para Heidegger, en su “más alta manifestación”, sería el rayo, el trueno, la tempestad y las flechas de la lluvia. Heidegger, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 183.

poeta? El Poema continúa cantando que *donde sobre ella, die Erde, resonando como la piel de ternera*, partiendo de *Verwüstungen* y tentaciones de los *Heiligen*, inicialmente *el derecho* se configura y *großen Gesetzen* luego siguen<sup>1212</sup>, *singen* allí mismo *Gesangeswolken*. La tierra, interpreta Heidegger, corresponde con sus resonancias (como piel de ternera en un tambor ante la percusión) al cielo. La singular resonancia (*Tönnen* y *Widerhall*) de la tierra es el *eco del cielo* pero la tierra responde con su propia marcha y curso (*Gang*), *resuena* y a la vez *replica* (con *erwidern*) al cielo, sin jerarquías verticales onto-teo-lógicas entre ellos. La tierra sí sigue<sup>1213</sup> sin embargo “grandes leyes” que Heidegger interpreta como los *vómoi* de los que hablan los versos de *Antígona*, indicaciones del destino de cada cosa, de su “a dónde” de pertenencia, allí donde cada cosa que es, también hombres y dioses, mortales e inmortales, según su propio modo de ser; el “a dónde” cada uno *sirve, es usado, o necesitado*<sup>1214</sup>... ¿por el propio estatuto legal de las leyes, de la Ley?

Vamos a llevar a cabo algunos comentarios hermenéuticos a la tragedia de Sófocles en orden a problematizar el estatuto de aquellas leyes que *Antígona* dice. En primer lugar, si bien ellas son dichas en la trama de la tragedia por Antígona, no consideramos que las leyes sean suyas (que sean “de” Antígona) pues ellas no son su posesión en un sentido que supusiera que las leyes pudieran operar exclusivamente en el dominio de lo humano, pero tampoco defiende Antígona las “grandes leyes” como pertenecientes a un dominio legal que dejase de lado absolutamente las leyes de los hombres, supuestamente defendidas por Creonte.

Cuando Sófocles muestra a Antígona e Ismene en el diálogo inicial que abre la tragedia *Antígona*, ambas se insertan en el lado de fuera de las puertas del palacio de Creonte. Allí, la situación presentada en el diálogo no resulta obvia para ellas, sus palabras corren asombradas por la violencia de una novedad que una cuenta a otra<sup>1215</sup>, pero que irrumpe de modo diverso para cada una. Es cierto que Antígona aclara, en cierta medida, la situación que vehicula la trama de la tragedia a través de una contraposición en lo hecho por Creonte ante sus dos hermanos muertos; también lo es que Antígona pide ayuda a Ismene en su pretensión de dar entierro a Polinices. Pero los talentos de una y otra

<sup>1212</sup> El Poema habla también de la ciencia, la dulzura (*Zärtlichkeit*).

<sup>1213</sup> La tierra sigue (*nachgeht*) “grandes leyes” en el sentido de que sobre ella o en ella se siguen o simplemente dan. En este sentido la tierra se acomoda y destina a las “grandes leyes” en el también doble significado de *sich schicken* como recomienda leer Arturo Leyte en su traducción de “La tierra y el cielo de Hölderlin”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 185.

<sup>1214</sup> Todos significados de “gebraucht ist”. Dice Heidegger: “Die hier genannten »Geseze« sind die νόμοι im Sinne der Weisungen des großen Geschicks, das weist und schickt, wohin Jegliches nach seinem Wesen gebraucht ist. Ungeschrieben, weil unschreibbar, be-stimmen sie den unendlichen Zusammenhang des ganzen Verhältnisses.”, GA, Band 4, p. 167.

<sup>1215</sup> Eso a pesar de que las primeras palabras con las que Antígona habla a Ismene de la “noticia” (v. 9: “¿oíste tú algo?” (*ἔχεις τι κείσῃκουσας;*) ) refieren con un aoristo a esa situación, entonces, temporalmente pasada y perfectamente concluida para el tiempo de la acción que se pone en escena.

mantienen que aquello que para una resulta tarea peligrosa y aventurada de la que escandalizarse<sup>1216</sup>, es para la otra una acción rebelde, por buena y sagrada<sup>1217</sup>.

Eso que Antígona cuenta a Ismene implica una contraposición que, en efecto, tiene a Creonte como centro dislocado de gravedad respecto al cual la propia Antígona diverge, se separa sin haber convergencia posible con él. La pretensión de Antígona es dar entierro a Polinices<sup>1218</sup>, a quien Creonte da un tratamiento otro al de su también hermano Eteocles: mientras que a éste Creonte proclama (*χρήσει*) enterramiento según justicia-costumbre y ley (*δικαία καὶ νόμον*), a Polinices rehúsa tal tratamiento, abandonándosele descuidadamente (pasto de las aves y los perros). Lo divergente de la toma de postura de Antígona reside en este abandono. Es extremadamente manifiesto también para ella el peligro que tiene su pretensión, si bien incluso el supuesto castigo más evidente de sus acciones, tal vez su propia muerte, es asumido sin vacilación como un yacer (*κείσομαι*) junto a su hermano, reposar allí en un vínculo<sup>1219</sup>, digamos, de atención filial hacia él, pero justamente “allí”, con los de abajo, vínculo en el desarraigo que es la propia muerte<sup>1220</sup>. Esa ley que Antígona exige, ley y justicia-costumbre a la que pertenece honor y gloria, si son leyes que los dioses estiman<sup>1221</sup>, no es porque el otro registro legal —supuestamente “el de Creonte”— sea considerado cosa alguna diferente a ley ni se declare ajeno absolutamente a los dioses<sup>1222</sup>.

Antígona y Creonte representan ámbitos divergentes con zonas de indiscernibilidad especialmente marcadas (*πόλις* y *νόμος*) pero lo diverso de la respectividad de sus ámbitos no se concilia en esta indistinción. Creonte representa la novedad. Antígona un cierto conservadurismo ante las “grandes leyes”. Pero si Creonte supone el desgarrar ante la ley, siendo la misma ley, su posición “política”, su lugar en la *πόλις*, se concentra a ultranza en el *edicto promulgado* —lo que se les hace a los muertos ha de ser la medida de la “recompensas” y “penalizaciones” que los vivos recibirán del

<sup>1216</sup> Ismene se escandaliza porque Antígona pretenda llevar a cabo el enterramiento a la ciudad prohibido (*ἀπόρρητον πόλει*), algo que Creonte ha vedado (*ἀντειρηκότος*). Aventura (*κινδύνευμα*) que conlleva peligros e indagación.

<sup>1217</sup> En v. 73-74 se denomina así a la pretensión de Antígona, como buena (*καλόν*), rebelde y sagrada (*ὄσια πανουργήσασ'*).

<sup>1218</sup> Pues, en principio, Creonte ha honrado (*προτίσας*) con grande gloria (*ἔντιμον*) a Eteocles y afrentado (*ἀτιμάσας*) a Polinices.

<sup>1219</sup> Dice el texto en v. 73 que “φίλη μετ’ αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα”.

<sup>1220</sup> Todavía en el diálogo entre Antígona e Ismene, ante la impertinencia de Antígona, la osadía llena de peligros de la que es advertida por Ismene, ésta sólo puede terminar clamando que anda enamorada de cosas imposibles.

<sup>1221</sup> En v. 76, ante la perplejidad y resistencia de Ismene ante el plan de Antígona, Sófocles hace decir a ésta que “sigue rechazando, esas (leyes) que los dioses tanto estiman (*τὰ τῶν θεῶν ἔντιμ’ ἀτιμάσασ’ ἔχε.*)”.

<sup>1222</sup> En torno a lo primero, Antígona considera que se ajusta a ley (*νόμος*) sólo uno de los registros legales ante sus hermanos muertos, mientras que Creonte considera que ambos son en la ley; si bien Antígona no dice que el tratamiento adoptado por Creonte ante Polinices sea otra cosa a ley, sino que a Polinices se le abandona descuidadamente. Muy al inicio del diálogo con Ismene, Antígona pone en juego una otra contraposición entre “*πανδήμω πόλει*” y “*τὸν στρατηγὸν*”: la contraposición se da entre el agente de una acción transitiva (*κῆρυγμα θεῖναι*, dar-promulgar un edicto) y el campo en el que cae indirectamente la acción (la *πόλις* misma, en su completud, su completo cuerpo).

soberano<sup>1223</sup>—, mientras Antígona propone volver a la ley sin haber salido jamás a ningún otro lugar, de algún modo, hacer regir (haciendo recordar) el propio estatuto de la ley marcadamente *eterna* mas “desde fuera” sin ser ciudadana de “derecho” (siendo excluida por la ley “de” Creonte). Pretende pues Antígona reivindicar patentizando y haciendo transparentes las *leyes eternas* viniendo fuera de la ley<sup>1224</sup>.

La divergencia de los ámbitos de Antígona y Creonte es asimétrica y no se resume en una mera separación extensa: ambos llegan a ser des-medidos pero de modos diversos. Veámoslo.

Creonte, al tratar de la *πόλις* diferencia la “desgracia” (*τὴν ἄτην*) del “bienestar” (*τῆς σωτηρίας*), separa también al “amigo” del “enemigo” —y, en definitiva, los preceptos “buenos” de los “malos”<sup>1225</sup> para la “πόλις” pensando en los “ciudadanos”—. Ahora bien la medida de la ley de Creonte, el límite de irradiación de su ámbito se va delimitando en el claroscuro de su posición en la *πόλις*. Como su legislador da leyes a ésta. No cabe concebir *πόλις* sin ley, pero las leyes que Creonte da se conforman problemáticamente con una mismidad de *πόλις* y *νόμος*. Abriéndose camino a través de distinciones preceptuales, Creonte hace a la *πόλις* negocio suyo (cuestión de “provecho”), y el

---

<sup>1223</sup> Así señala Reinhardt, Karl, en *Sófocles*, (Destino, 1991), p. 103. Consideramos que la tesis de Reinhardt que presenta a la tragedia como litigio o pugna de “fuerzas” no reconciliables en síntesis alguna, tesis que seguiremos en lo que continúa, puede dialogar con las consideraciones de Heidegger en torno a la tragedia ática en *Einführung in der Metaphysik* como el decir griego al que pertenece más esencialmente una “ambigüedad” (*Zweideutigkeit*) que nada tendría que ver con in-determinación desde el punto de vista de los “contenidos”, sino con la presentación en su *λόγος* de una problemáticamente irreductible pluralidad de ámbitos o puntos de vista que constituyen ámbitos de presencia o legalidad diversos. La “prueba” de que la tragedia no sutura esa pluralidad nos la ofrecería Heidegger de una manera rápida con el primer Coro de la obra, el cual se propone traducir en diversos lugares (VER ANEXO II). Ello se conecta allí mismo con la juntura conflictual del *λόγος*, como Ley y decir, y a su vez los diversos sentidos de la ley en la *πόλις*, como punto de cruce de los caminos de la presencia donde *φύσις* y *τέχνη* se cruzan también. Por otro lado, las interpretaciones de Felipe Martínez Marzoa en *El Saber de la Comedia y El decir griego* matizan la tesis de Reinhardt en torno a la tragedia como “género”.

<sup>1224</sup> En este contexto es esencial el doble núcleo problemático (ambiguo) no suturable en la tragedia, entre la mismidad — que no identidad o semejanza o analogía— entre el mandato de Creonte y las leyes que rigen la propia *πόλις*, por un lado, y la *πόλις* misma y la ciudadanía, por el otro.

<sup>1225</sup> Cifra Reinhardt, Karl, *Sófocles*, p. 103-104. Por el resto aquí Reinhardt se refiere a v. 182-210.

*engrandecimiento*<sup>1226</sup> de la *πόλις* que a ello se supone da precisamente leyes a vivos y muertos<sup>1227</sup>, es decir, ¿leyes únicamente “de” vivos? Una de las cuestiones que la primera irrupción del anuncio del Mensajero aclara es el lugar del juego de lo otro de lo humano, los dioses, en el juego de los ámbitos de Antígona y Creonte.

Las palabras del Mensajero anuncian la supuesta violación del decreto de Creonte. Viniendo de fuera trae la palabra, como mensajero, y así anuncia pues él también vigilaba el cuerpo difunto, si bien no ve nada. Da cuenta de los hechos por indicios que la violación de la ley ha dejado, pero incluso esos indicios están quebrados. Son lejanas señas y huellas que conducen a concluir el desgarramiento de la ley mostrando un cuestionamiento. De entrada, Creonte ya asume que sólo un hombre podría haber dado entierro a Polinices<sup>1228</sup>. El vigilante, que no vio ni hizo nada, sólo indica que de los agentes que dieron lugar a la ceremonia ritual del cuerpo, no quedó ni rastro<sup>1229</sup>. Y sin embargo a Creonte no le parece importar en exceso algo que el mensajero sí testimonia y que sigue apuntando más al frágil estatuto *alegal* de las acciones de los “infractores” que a su *ilegalidad*: encontrado el cuerpo, ni tan siquiera estaba exactamente soterrado, enterrado, sino velado, cubierto por una leve capa de polvo que lo dejaba entrever. Creonte simplemente dice basta, invita al Coro a no seguir por ahí, cuando hacen referencia a que aquella violación *alegal* de su decreto tuviera que ver con dioses<sup>1230</sup>. Por el camino, deja de lado dos vías de sustracción de las relaciones del *hombre político* —o simplemente de la *πόλις*— que son dioses y animales, e insiste obstinadamente en pensar ciertas motivaciones que desde hace tiempo algunos ciudadanos de la *πόλις* tendrían contra él. Especialmente se aísla del ámbito de la ley de Antígona, si bien deja de lado conteniendo, incluyendo el propio ámbito o registro de Antígona en el suyo. Si Creonte, como ya se dijo, representa la novedad, si con él la tragedia presenta la opción de

<sup>1226</sup> Dice que “en tales leyes engrandezco-aumento la ciudad, y en correspondencia con esto he proclamado a la ciudad sobre los hijos de Edipo” (τοιιοῖσδ’ ἐγὼ νόμοισι τήνδ’ αὔξω πόλιν, καὶ νῦν ἀδελφὰ τῶνδε κηρύξας ἔχω ἀστοῖσι παίδων τῶν ἀπ’ Οἰδίου περι:). También en v. 290-291 se refiere incluso, a ciertos ciudadanos “malvados”, esto es, sin virtud o que atentan contra la *πόλις*, como *πόλεως ἄνδρες*.

<sup>1227</sup> Así lo afirma el Coro v. 211-214. La correlación entre el modo de tratamiento del no partidario de la *πόλις*, de su “enemigo”, y aquel que no se atiene a la ley sobre los vivos y los muertos es tal, que en v. 220-223 el Poeta hace decir al Coro que: “No hay de este modo estúpido que ame a la muerte” (οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος ὃς θανεῖν ἐρᾷ.) [y obsérvese la ambigüedad: el Coro se refiere tanto a que la muerte podría ser fuerza coactiva suficiente para disuadir a cualquiera de violar el mandato de Creonte... y a la vez que justamente quien lo hiciera, quien no se plegara a tal ley, es un estúpido-loco que en ese caso amaría, custodiaría y guardaría la muerte, tendría morada en el desarraigo... pero eso precisamente sería acatar profundamente la ley sobre los vivos y los muertos, su irreductibilidad; la respuesta de Creonte acompaña estos dos sentidos, no invalida ninguno], a lo que responde Creonte cerrando el diálogo, sólo interrumpido por la palabra del Mensajero, que: “ciertamente esto (la muerte) es su compensación. (καὶ μὴν ὁ μισθός γ’ οὗτος:). Pero los hombres se arruinaron muchas veces con las ilusiones del provecho (ἀλλ’ ὑπ’ ἐλπίδων ἄνδρας τὸ κέρδος πολλακίς διώλεσεν.)”.

<sup>1228</sup> Dice Creonte inmediatamente en v. 247-248: “¿Qué dices?, ¿qué hombre fue el que a esto se ha atrevido? (τί φῆς; τίς ἀνδρῶν ἦν ὁ τολμήσας τάδε;)”

<sup>1229</sup> El poeta hace decir al mensajero en v. 251 que, en efecto, “... el que lo hizo no dejó ni huella” (ἀλλ’ ἄσημος οὐργάτης τις ἦν.).

<sup>1230</sup> v. 278-279: “... si algo no tendrá que ver esto con obra conducida por los dioses...” (μὴ τι καὶ θεήλατον τοῦργον τόδ’).



cuestionamiento por esa ley de los dioses, en alguna medida entonces todavía pertenece a ella. Al poner en cuestión la ley todavía se mantiene como *irrupción novedosa*, una inserción en tal ley que, arrancándose de ella es violenta. Interpretamos que Heidegger asume que pertenece a esta situación de *irrupción novedosa* de la opción de Creonte una tendencia en su encaminamiento por la que —*con el primer Coro de la tragedia*— se trataría de leyes “para” hombres, exclusivamente “de” hombres, lo cual ya simplemente diría, cuando ello se plantee como primer y único plano de la cuestión, que nada queda de la *πόλις* en el cénit del derrumbamiento de *ἀλήθεια* (*Einsturz vom ἀλήθεια*<sup>1231</sup>).

De seguido se verá en la trama de la tragedia, con su propia captura, cómo a la ley “de” Antígona pertenecen los dioses de manera nada trivial. Portada ante Creonte por el mismo Guardián, Antígona no niega la transgresión que ha llevado a cabo. Se enfrenta a él sin chocar<sup>1232</sup>, guarda silencio y habla de dioses. Pero no de este o aquel dios, sino de *Zeus* (origen del linaje de los dioses<sup>1233</sup>) y de una justicia que rige con los dioses *de allí abajo* (del Hades). El registro legal “de” Antígona refiere a algo diferente a este o a aquel bando, ley prescrita o decreto, refiere a la cuestión de la *Ley* que ya siempre *es* sea lo que sea aquello de lo que se trate<sup>1234</sup>, *Ley eterna* en la que se está se esté donde se esté. Esa ley que *es* la que ella sigue<sup>1235</sup>, pero también la que rige a este o aquel dios desde su singular modo de ser para el mortal. Tal es el inabarcable margen que separa la irreductible pluralidad de Antígona y Creonte<sup>1236</sup>, tratándose, en cualquier caso, de ley, solamente ley y *πόλις*.

El alcance de lo terrible de la aventurada pretensión de Antígona, de su referencia a los dioses *de allí abajo*, reside en que estas leyes sean *leyes no escritas*, es decir, a que actuando éstas se haga lo que se haga, Antígona pretenda recordarlas ahora unilateralmente, pedir su cumplimiento en tal o cual caso concreto y, así, reconocerlas y ponerlas, digamos, sobre el papel como *algo a cumplir* cuando, tal vez, su registro legal demande otra usanza. Dicho de otro modo: lo que jamás podría Antígona concebir no es solamente que las leyes *de allí abajo* fuesen prescripciones, no sólo que su estatuto legal pudiera confundirse con aquellas leyes ya pre-escritas de las que, una vez delimitado el caso en el

<sup>1231</sup> Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, GA, Band 40, editado por Petra Jaeger, 1983 [traducido por E. Estiú como *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1959. Traducido por P. A. Ackermann como *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993].

<sup>1232</sup> En este sentido nos situamos de nuevo en la interpretación de Karl Reinhardt, *Sófocles*, p. 109.

<sup>1233</sup> De la peculiaridad de Zeus y de la común referencia de éste y los dioses del Hades informa el Coro en v. 602-614.

<sup>1234</sup> Nos permitimos reproducir las palabras que el poeta hace decir a Antígona en v. 450-461: “No era Zeus quien me imponía tales órdenes, ni es la Justicia, que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que había tu mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno. Que había de morir ya lo sabía, ¿cómo no? aunque no lo hubieses anunciado”. trad. de Ignacio Errandonea en editorial CSIC, 1991.

<sup>1235</sup> Cifra F. Martínez Marzoa, *El saber de la comedia*, (Madrid: La balsa de la Medusa, 2005), p. 101.

<sup>1236</sup> *Ibíd.* p. 102. El profesor Felipe Martínez Marzoa habla del modo en que Sófocles pone en escena sin reducir un ápice su disonancia *la indivisible dualidad* de Antígona y Creonte.

texto legal, se exige la ejecución de la sentencia sobre los particulares<sup>1237</sup>; sino, y quizá atravesando a esta no obstante gravísima confusión entre registros legales que la posición tendencial de Creonte invitaría a aceptar, a que la leyes de los *de allí abajo* se tornen transparentes, a que las leyes que más íntimamente pertenecen a la opaca resistencia de la tierra se transparenten y fijen como un “texto” legal. Y no obstante la figura de Antígona resiste a tal transgresión con otra. Únicamente puede mantener lo *eterno* a través de la crítica a la tendencial des-mesura de la legalidad de la ciudad. Ello comporta pretender salvar el estatuto legal de los *de allí abajo* de la transparencia obvia de la prescripción o del texto prescrito a través de la mostración, quizá tal vez incluso visualización, del riesgo inherente a la injusticia de Creonte con sus hermanos.

Creonte en cambio dejando de lado los ritos funerarios a Polinices no pretendería más que asumir consistentemente la máxima diversidad de ambos registros legales —legislar sobre vivos y muertos, que “su” registro legal *incluya-contenga* al “de” Antígona—, pero de ambos, del registro que él mantiene y también del que sigue Antígona<sup>1238</sup>.

Heidegger subraya el carácter no-escrito, es más, no escribible de las leyes “de las que habla Antígona”<sup>1239</sup>. El punto, la diferencia relevante, en el contexto del doble estatuto o registro legal de Antígona y Creonte, no estaría entre leyes escritas y no-escritas, sino entre el lugar de la escritura en una y otro. Peculiarmente el carácter no-escrito de las leyes que dice Antígona (las leyes de los *de allí abajo*) manifiesta —como indican los versos que cita Heidegger— el trazado de aquel singular carácter *eterno* pues “no de hoy, ni de ayer, sino durante siempre y siempre se alza (la indicación)”<sup>1240</sup> de tal modo que “nadie hacia allí ha mirado al lugar desde el que aparece la luz”. Aquello que se alza o se eleva o sobresale, aquello cuyo límite sale a la luz, aquello eterno (“no de hoy, ni de ayer, sino...”), es una indicación u ordenanza (*Weisung*) que ya sabemos que más que una instrucción o prescripción tiene que ver con *der weisende Brauch*, es decir, con una ley que pende de la costumbre y tradición sin obviar la acción del uso y servicio de la misma ley, como señala de su *carácter sabiamente necesario*. Por otro lado, la eternidad de la ley-medida eterna pende de que *nadie ha mirado hacia el*

<sup>1237</sup> El profesor Felipe Martínez Marzoa ha investigado en algunos lugares la distinción entre la ley-derecho “moderna”, en el sentido de derecho-garantías-libertades y la ley isonómica de la ciudad griega. Al respecto *La cosa y el relato*, (Madrid, Abada, 2009).

<sup>1238</sup> Creonte, poniendo en cuestión la referencia a la ley de Zeus y a los dioses del Hades, en definitiva a la sustracción de la presencia que es la muerte, se cuestiona por el carácter del límite (que a su modo Antígona había también transgredido), y en este cuestionamiento se tiende a cierta igualación y aplanamiento de “lo cuestionado” (el “allí”, referencia a la muerte, en cualquier caso inmanente, si no la referencia misma no sería osada, descabellada, aventurada) respecto al “aquí”. Desde luego que la inevitabilidad de la tendencia de esta lectura depende de nuestra condición de lectores modernos.

<sup>1239</sup> Heidegger, Martin, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 184. Heidegger cita al respecto además los “fragmentos filosóficos” de Hölderlin en Homburg.

<sup>1240</sup> Citamos la traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés para Alianza, p. 185.

*lugar desde donde aparece la luz*<sup>1241</sup>, es decir, mirar hacia allá desde donde se presencia aquello que se presencia. Notemos la direccionalidad que Sófocles parece exigir al aparecer o presenciar o hacerse manifiesto (*Anwesen*) de lo que se presenta: la opacidad o ausencia, aquello velado, fondo irreductible y constitutivo del presentarse de aquello que se presencia —desde luego en el sentido del brotar o salir a la luz de *φύσις* cabe *ἀλήθεια*—, que es Presencia, se mantiene y custodia en una *direccionalidad* que permite reconocer la *medida-ley eterna* como  *viniendo* (“desde allí hacia aquí”), es decir, sin que a la mirada del mortal —algo ya muy diverso al mero *ver con los ojos*— pertenezca al acceso a ese origen desplazado de la fuente de la Presencia (en la medida en que la ausencia se dice y mantiene como ausencia).

A propósito del inicio del *fragmento 169* de Píndaro<sup>1242</sup> la *Ley*, la Ley “de” Antígona, cuya peculiar *eternidad* la torna no mediata o derivada de algo otro, se muestra como regente, rey (*βασιλεύς*) de mortales e inmortales, *conduciendo* así a lo justo del derecho (*δικαιῶν*), algo diverso. Hölderlin piensa estas líneas en el fragmento “Lo Supremo” diferenciando el registro de la *Ley* o la *sagrada eternidad* con el registro legal del hombre. Uno y otro, a su vez, se copertenecen por la *Ley*. Dicho de otro modo: la indicación direccional que nos ofrecía Antígona muestra a su vez una amplia pluralidad de caminos —del “sacar a la luz” o “traer a la presencia” en general— que Hölderlin nombraría en *Griechenland* (v. 13-14) como a) “ciencia”, uno de los modos en que Heidegger nombra en general el sacar-a-la-luz (*Her-vor-bringen*), y b) “ternura” (*Zärtlichkeit*) aquella simplicidad (de las sustracciones de la presencia que pertenecen a la *πόλις* como cruce de los caminos de lo ente<sup>1243</sup>) que dona y recibe manteniendo abierta la resistente, térrea, opacidad de las “grandes leyes”, de la misma tierra, al cielo<sup>1244</sup>. A su vez la tierra se destina (*schickt sich*) a las “grandes leyes”, su sino y carácter térreo, su

<sup>1241</sup> Recordemos en el contexto ya conocido por nosotros de la *topología del fuego* en Heráclito el aforismo B 94: “El sol no sobrepasará la medida; si lo hiciese, las Erinias, guardias al servicio de las Justicia, lo descubrirían” [traducción de Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, p. 50]. Así como el sentido del “*μετά*”, del cada-vez-más-hacia la luz, hacia el Bien, de los presos liberados en el “símil de la caverna” del libro sexto de *La República*, que Platón, en este sentido en las antípodas de Antígona, sí podría decir a su modo.

<sup>1242</sup> Citamos traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés en “Memoria”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*: “La ley, de todos es el rey, / mortales e inmortales, / es, por eso, la que conduce de modo poderoso / el derecho más justo con la más alta mano”, p. 69.

<sup>1243</sup> Pues dice Heidegger: “Die Zärtlichkeit zeichnet die »Popularität« der Griechen aus. Die popularitas ist das Vermögen der höchsten Zuneigung zu dem, und der äußersten Mitteilung an das, was als das Fremde ein Volk in seinem Einheimischen geschicklich trifft. Die Popularität der Griechen ist Zärtlichkeit. In ihr gehören das Athletische des heroischen Körpers und die Reflexionskraft zusammen. Die Zärtlichkeit, ihr erf reuend-reichendes und zugleich einfach-empfangendes Wesen, hält mit der Wissenschaft, dem denkenden Zurückscheinenlassen, die Erde dem Himmel offen. Beide bilden den Bezug der Erde zum Himmel und sind dadurch zugleich himmlisch. ”, GA, Band 4, pp 167-168.

<sup>1244</sup> Heidegger, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 185-186. Heidegger menta los sentidos de “ternura” de la carta a Böhlendorff (en torno a la “Popularität der Griechen”) y el Poema *Lágrimas* que dice así: “¡Oh, celestial, amada! ¡Tierna! si yo / te olvidara, si yo, ¡oh vosotras, destinales! / vosotras, ardientes, que estáis llenas de ceniza y / desiertas y desoladas por lo demás ya. // ¡Vosotras, amadas islas, ojos del mundo prodigioso! / vosotras sólo, en efecto, me importáis ya ahora“. En definitiva “ternura” y “ciencia” no quedan separadas como dos esferas contrapuestas.

mismo ser, se vincula a ellas, no de otro modo que resonando, la tierra, en el *eco del cielo*. Así la tierra corresponde a su destino (*Geschick*), a las voces del destino, a Grecia. Si el Poema *Griechenland* nos presentaba en primer lugar la afinación y tonalidad del cielo, la tierra replica al cielo entonces de tal modo que —siguiendo desde el v. 13— con lo térreo de la tierra que resuena la cielo, *das Recht y GroBen Gesetzen* no menos que *Wissenschaft y Zärtlichkeit*, el Poema dice el *Geist des Himmels* que de nuevo *canta allí mismo*, en el cielo, *cantos de nubes*. En el juego resonante entre cielo y tierra la contra-réplica del cielo a la tierra viene “después” pero porque *los que se mueren (Sterbende)*, aquellos que pisan tierra, en efecto *deben cantar* pues *firme (fest) es de la tierra el ombligo*. Tierra y cielo son irreductibles, por ello, diferencias. Las co-sonancias o re-sonancias entre cielo y tierra mantienen la tensión de lo diferencial de cada uno del mismo modo que la réplica/contra-réplica entre ellos nada tiene que ver con dialéctica alguna. Más bien, el canto de nubes, si los mortales han de cantar, sólo puede ser el canto que desde la tierra llama al cielo y así es al mismo tiempo celeste y terrestre: tierra celeste y cielo, simplemente cielo, ante la diferencia de uno y otro<sup>1245</sup>.

#### IV.

El llamar de los cantores —como notamos con el v. 7 de *Griechenland*— es un *mirar hacia fuera (hinausschauen)*, a la amplia lejanía del cielo, hacia lo divino que se alberga en lo sagrado. Si el llamar simplemente canta, poetiza, el llamar cantando a lo divino y el mirar hacia el cielo muestran una *extraordinaria mismidad*<sup>1246</sup>, radical en la apertura de la tierra al cielo y muy diversa a la opacidad con la que el ver del mortal se topa en lo térreo de la tierra. Ahora bien, la llamada poemática que mira hacia fuera no hace sino corresponder a su mismidad con la voz del cielo que, acabamos de ver, en cuanto tono resonante (*als der tönende*), se decía como *azul escuela de ojos*. El azul del cielo es la escuela a la que va o se dirige el llamar de los cantores de la tierra<sup>1247</sup> pues el *azul escuela de los ojos* es donde los griegos, sus islas, pluralidad originaria articulable en archipiélagos, *aprenden* lo propio y destinal (*das Geschickliche*) precisamente en la mirada contraria (*Gegenblick*), mirada de lo otro, pues las llamadas de los que miran hacia fuera, a lo divino e inmortal por *amor de eternidad*<sup>1248</sup>, son las llamadas de los que han sido llamados —y que en cuanto *saben escuchar* dan lugar a su *Bestimmung*

<sup>1245</sup> Heidegger, “La tierra y el cielo en Hölderlin”, p. 186.

<sup>1246</sup> *Ibid.*

<sup>1247</sup> Heidegger ofrece al respecto dos versos del esbozo “Colón” que dicen: “y es necesario / preguntar al cielo”, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, p. 186. Por otro lado, Heidegger subraya en este punto el cruce del plano “sincrónico” donde se da lo diferencial de tierra y cielo cabe su co-pertenencia y el plano “diacrónico” como se presentan uno y otro en el Poema. Exactamente: “Este último [el cielo] es, en cuanto tonante y resonante, el “azul escuela de los ojos”. La llamada que después de las voces del destino mira afuera va a la escuela de lo azul del cielo”, *Ibid.*

<sup>1248</sup> Heidegger, Martin, “La tierra y el cielo en Hölderlin”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 186. Heidegger introduce este “amor de inmortalidad” o de divinidad, en el sentido subjetivo y objetivo a la vez del genitivo y a la vez en el sentido de amor a lo divino, a lo eterno, que muestra el mirar y el canto del poeta griego con el Poema “¿Qué es Dios?”.

al canto, pertenencia extrema al decir; ateniéndose así a su destinación, a su “oficio de poetas”, son ellos mismos una voz del destino<sup>1249</sup>—, pero también su canto así ha de mirar hacia los otros, hacia la alteridad radical a lo humano en el canto. Entiéndase bien, insistimos, el mirar del cantor no ve con los ojos; podríamos decir que el experto en el decir que es el poeta griego es “ciego”<sup>1250</sup> pues aprende a poetizar contemplando la presencia del dios, el modo en que ad-viene lo divino, eminentemente presente-ausente<sup>1251</sup>, por ello, “ciego”, el cantor es capaz de alzar la mirada al cielo, cantar a los dioses, y ofrecer la medida de la apertura del completo intervalo entre cielo y tierra al habitar del mortal<sup>1252</sup>.

Cuatro serían pues las *voces del destino*, cielo y tierra, mortales e inmortales, que la poesía de Hölderlin recogería en su (íntima) copertenencia sin cifrar su número como cuatro. Pero siguiendo con tierra y cielo en *Griechenland* —desde v. 22-23— como *signo del amor* —del amor “a” y del amor “del”— *azul, violeta la tierra*: tierra que se manifiesta y únicamente *es* como celeste. Radical inmanencia de la tierra por abierta al cielo pues *hacia lo Geringem*, lo ínfimo o infraleve, *también puede venir un groBer Anfang* si es que, *wunderbar zu lieb den Menschen, todos los días el dios lleva un vestido que*, lejísimos de antropomorfizar a esto divino en su ad-venir provocativamente inmanente, *verbergt sich su rostro a los conocimientos (die Erkenntnissen)* hasta el punto de manifestarse como *der Schrökliche*, lo espantoso que *aire y tiempo cubre, en orden a que* no caiga en *desmesura* ese amor al dios de la oración (*Gebete*) y el alma. Pues ella (¿la misma *Seele*, la oración o todavía la tierra?) hace *largo tiempo steht offnen*, como *Blätter, zu lernen*, de la Naturaleza.

Lo ínfimo, *das Geringe*, no es la tierra toda, sino aquel lugar *hacia donde puede venir un gran inicio* en la medida en que desde allí el poeta mira y canta al cielo, acogiendo aquel afuera. La insignificancia de ese lugar, “pobre lugar”<sup>1253</sup>, no reside en su carencia de medios (*Not*). Su pobreza e insignificancia menta cómo en él, en sus entornos, pueden reunirse los lugares sagrados donde

<sup>1249</sup> Heidegger, “La tierra y el cielo en Hölderlin”, p. 187.

<sup>1250</sup> No es que Sófocles, Píndaro, Parménides, Homero o Aristóteles fuesen ciegos, sino que su mirar, en la mismidad con su decir, no funciona “ópticamente” o “visualmente”, es decir, mediante objetos en general “sensibles”. Ello además se muestra en las propias obras griegas de modo muy marcado: por ejemplo aquel que en el oráculo suele estar en contacto con lo divino como interprete de sus señales es ciego. Por otro lado, *Edipo en Colono* muestra perfectamente, en el límite del “género” trágico, estas conexiones.

<sup>1251</sup> Dice Heidegger también quizá en implícita referencia al poetizar de Trakl y su demente: “El cantor es ciego. El dios sólo se presenta en la medida en que se oculta. Y por eso la manera en que el cantor ciego dice al dios en su canto debe ser un arte que cubra sus párpados. El pensamiento que configura el poetizar del cantor forma parte de la imagen sagrada, es decir, del aspecto de lo sagrado bajo el que el dios se esconde”, Heidegger, Martin, “La tierra y el cielo en Hölderlin”, p. 187.

<sup>1252</sup> Heidegger. “Poéticamente habita el hombre”, *Conferencias y Artículos*.

<sup>1253</sup> “Armen Ort”, calificación que Heidegger introduce a propósito del poema *Titanes*: “Mas cuando los celestiales han / construido, en calma se está / en la tierra, y con hermosa figura se alzan / las montañas alcanzadas /// Mas ahora florece / en el pobre lugar / y prodigiosamente grande quiere / alzarse.”, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, p. 189.

acontece un dios<sup>1254</sup>. Extraordinario en su sencillez, lugar complejo, topológicamente invertido es, transpuesto, pues —con XXX— “excavado desde las profundidades / y construido de arriba a abajo” allí puede florecer, preparar la maduración y el fruto (*Bereiten von Reife und Frucht*) de la co-pertenencia de cielo y tierra que Heidegger denomina *infinita relación de pertenencia (das unendliche Verhältnis)*<sup>1255</sup>.

Heidegger se cuestiona si tal localización puede ser también un *heimlicher Ort*, un lugar “secreto” —con el himno *Germanien*— en el sentido de un lugar no obviamente a la vista sino encontrado en el *regreso* del poeta a la tierra natal (*heimischen Land*) por lo cual —ni siquiera en la “ida” de esa vuelta — el lugar sería inefable o clausurado sino que podría llegar a ser, siguiendo con el juego de polifonías de las *Stimmungen*, un *secreto a voces* para el pensar y el decir de la rememoración que poetiza dejando pudorosamente abrirse el por-venir.

Después volveremos a ello, si bien regresando de nuevo a *Brot und Wein* hemos notado cómo —en una zona ya no estrictamente perteneciente al territorio histórico-comprensivo griego— mantener abierto la vuelta de los *Celestiales* se da en la *rememoración* (que es un pensar, *denken*)<sup>1256</sup> del poetizar, de su canto a los dioses. Pero ello implica que el poeta pueda decir en el cruce de dos ausencias ¿diversas? —aquella del Dios onto-teológico secularizado en la “modernidad” y esta otra pérdida y ausencia del mundo histórico-comprensivo griego— sin falta ni carencia en sus intersecciones, una suerte de rebotamiento de la ausencia de la ausencia, lo sagrado como el mismo ámbito de la sustracción donde puede acontecer la co-pertenencia de mortales e inmortales.

Al final de la séptima estrofa, ante la pregunta *para qué poetas en tiempo de penuria* (frente a la huida de los dioses), el amigo hace decir al poeta que los poetas mismos son *como los sagrados sacerdotes del dios del vino* peregrinando en la noche sagrada. En este sentido el poeta puede decir — volviendo a la séptima estrofa— que no obstante *los celestiales nos preservan (schonen...uns)* pues *no siempre es capaz un débil recipiente de contenerlos (nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen)*; ellos como en una copa o vasija rebosan pero no porque se quede pequeño algo así como su lugar-contenedor sino porque *solo a ratos soporta la divina plenitud el hombre (nur zur Zeit erträgt göttliche Fülle der Mensch)*. Si la condición del mortal es asumir su límite propio dado al límite de la co-pertenencia con lo divino ello se dice poemáticamente —con el final de la octava estrofa— con el *pan, der Erde Frucht*, bendecido por la luz, y *la alegría del vino que procede del dios del trueno*. Por

<sup>1254</sup> Recordemos que en Grecia a los lugares marcados por un dios, lugares sagrados, el mortal puede sólo permanecer siendo ya iniciado, siguiendo de modo cuidadoso los ritos singulares de aquel lugar donde rige el dios. En ello, no obstante hay variaciones según el propio carácter del dios. Por ejemplo, dos tragedias: *Edipo en Colono* y *Las Bacantes*. Esta cuestión tiene gran relevancia en nuestra investigación a propósito del lugar textual del Proemio del Poema de Parménides respecto al Poema completo y el camino (de iniciación hacia la diosa) que ha recorrer el “hombre sabio”.

<sup>1255</sup> Heidegger, “La tierra y el cielo en Hölderlin”, p. 188; en: GA, Band 4, p. 170. Allí tienen acogida cuatro voces: la tierra, el cielo, el hombre y el Dios.

<sup>1256</sup> Ya se mencionó en *Comentarios Iniciales*, si bien se desarrollará en el *Segundo Apartado*.

ellos rememoramos a los Himmlischen, a los dioses huidos y a aquellos que a su tiempo *kehren*, por eso cantan también gravemente los cantores al dios del vino.

Por un lado sabemos que el *dios del vino* es Dionisios, un semidiós (*Halbgötter*), una de aquellas figuras relativamente abundantes en los textos griegos de las que Hölderlin se hace eco ampliamente<sup>1257</sup>. Atendiendo a Hölderlin Heidegger asume a los semidioses como una suerte de *esencias intermedias* (*Zwischenwesen*), ni del todo dioses ni meros hombres en vistas a lo quebrado y plural de su linaje (habitualmente de madre mortal y un dios como padre), en virtud del cual se nos ofrece a pensar el *intersticio* (*zwischen*) en que ellos son, el “entre” que es su esencia. La direccionalidad del “entre”, “bajo” (*unter* los dioses) y “sobre” (*über* los hombres), nos da indicaciones de una diferencia radical: cómo los semidioses limitan y se diferencian diferenciando, es decir, limitan de diverso modo ante mortales e in-mortales<sup>1258</sup>. Si bien asume Heidegger que Dionisios no es un semidiós entre otros sino *el insigne* (*der ausgezeichnete*) al que pertenece un “sí” a la *vida inagotable* (*unerschöpfbaren Lebens*) en el impulso creador (*im zeugerischen Drang*) y un “no” de la aniquilación y destrucción (*Zernichtung*). Uno y Otro —ambos con mayúsculas en el original de la *Gesamtausgabe*<sup>1259</sup>— son constitutivos de la divinidad de este semidiós<sup>1260</sup>.

La tragedia *Las Bacantes*, de *Esquilo*, documenta esta comprensión de Dionisios en la Grecia clásica. Ya muy de entrada Dionisios se presenta (él mismo) como un semidiós a cuya divinidad pertenecen, como a los otros dioses griegos, alguna suerte de rito consagrado, en su caso, danzas

<sup>1257</sup> En el Curso del '34-35 en torno a Germanien y el Rhein Heidegger considera que el completo Poema sobre el Rhin gira en torno al comienzo de la décima estrofa: “Semidioses pienso yo ahora / y debo conocer a los queridos / porque a menudo sus vidas / mi anhelante pecho conmueven” [traducción de Ana Carolina Merino en la edición del Curso en la editorial *Biblos*]. Semidioses son para Hölderlin Dionisios, Heracles y Jesucristo (¿y Empedocles?).

<sup>1258</sup> Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, *Biblos*, p. 153-158. Traducción de Ana Carolina Merino. Por ello piensa Heidegger que pensar los semidioses, lo cual ante todo exige pensar la esencia del mortal y lo divino, supone el regreso y el ingreso (*Rückkehr und Einkehr*) del poeta en la tierra natal. *Ibid*, p. 163.

<sup>1259</sup> Dice Heidegger: “So vom Gott im sterblichen Weibe gezeugt, zeugt Dionysos für das Seyn beider, ist dieses in einer ureigenen Einheit. Dionysos ist nicht nur ein Halbgott unter anderen, sondern der ausgezeichnete. Er ist das Ja des wildesten, im zeugerischen Drang unerschöpfbaren Lebens, und er ist das Nein des furchtbarsten Todes der Zernichtung. Er ist die Seligkeit zauberischer Berückung und das Grauen eines wirren Entsetzens. Er ist das Eine, indem er das Andere ist (...).”, Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, GA, Band 39, editado por Susanne Ziegler, 1980, p. 189.

<sup>1260</sup> En estos sentidos Dionisios es la bienaventuranza de la seducción y el horror de un caótico espanto, es lo uno en tanto que es lo otro. Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germanien” y el “Rin”*, p. 171-172. Notemos al respecto que Heidegger toma los caracteres de *lo dionisiaco* en Nietzsche (en *La filosofía en la época trágica de los griegos*) y se esfuerza por pensar su pluralidad manteniendo su máxima tensión no contradictoria. Heidegger no reproduce la dualidad de apolo/dionisios como, interpretamos contra algunos comentarios de Colli, tampoco haría Nietzsche para quien en la *comprensión trágica* no hay Dionisios sin Apolo, si bien Dionisios, desde la perspectiva de la tragedia y el surgimiento de la comedia (a la luz de la “filosofía”), rige, impera, se dice dos veces. Colli muestra muy bien esta copertenencia en *El nacimiento de la filosofía* además recorriendo cómo diversas proporciones de Apolo y Dionisio se dan en diversas tradiciones griegas sapienciales, previas a la “filosofía”.

corales y cánticos báquicos que se desarrollan muy afuera de la *πόλις*<sup>1261</sup>, no sólo geo-territorialmente a las “afueras”; tampoco únicamente por cuanto aquellos ritos demarcan los entornos del asentamiento del dios y por tanto a lugares sagrados —intransitables para el hombre, asunto propio de los lugares asociados a algún dios— sino, especialmente, por el peculiar lugar de celebración de sus prácticas en las manifestaciones de la divinidad de Dionisios. Por un lado, los lugares sagrados, allí donde un dios habita, en el caso de Dionisios están sólo relacionados a la puesta en juego de sus prácticas báquicas; ellas sacralizan los lugares y no al revés (lo que sería: el lugar es sagrado, en tal recinto, aquí, habita un dios, y se ha de corresponder ritualmente), es decir, el dios está y habita donde se le celebra, el *a dónde* de pertenencia del dios que marca lo sagrado del lugar pende del rito celebrativo de su “cortejo”. Ahora bien, éste se caracteriza por el des-arraigo en el seno de la *πόλις*<sup>1262</sup>, lo cual se expresa en la obra a través de la opinión “ciudadana” de des-estabilización y miedo por la escisión de la ciudad a propósito de la irrupción de Dionisios y su culto. Al respecto incidamos en que esta aparente ausencia de fijación de los lugares sagrados de Dionisios no es in-discriminada sino que responde a la cualificación propia del semidiós. Con Dionisios se sacralizan lugares donde reside perfectamente lo cualitativo y vinculante de cada cosa en sus entornos<sup>1263</sup>. La pertenencia de las cosas a los lugares es cualificada pero los lugares se reconocen a través de prácticas que no pueden ser menos cualificadas a su vez, no cualquiera, de hecho des-conocidas a la inmensa mayoría, situación que, por así decir, torna inhabitable no el mismo lugar sagrado sino las vías (de accesibilidad) de

<sup>1261</sup> Si bien ello se presenta ya con un carácter ambiguo de respuesta a la des-mesura del pueblo de Tebas ante el deseo de Dionisios que Tiresias vierte así: “Lo cierto es que el dios no ha hecho distinciones entre si debe bailar el joven o el viejo, sino que quiera recibir honores en común de parte de todos y desea que se le magnifique sin poner a nadie en grupo aparte”, [v. 206-209], p. 224. La trama de la obra parte de la necesidad de Dionisios de expandir sus ritos y prácticas en Tebas, precisamente por estar excluidas. Si bien la tragedia no despliega esa coyuntura como un coincidencia contingente sino, en el contexto del problema del reconocimiento del dios, como esencial a la singularidad del semidiós que es Dionisios.

<sup>1262</sup> Ya notamos cómo en *Antígona* la Ley de los de allá abajo, la Ley eterna por encima de dioses y hombres entraba en conflicto trágico con un otro registro legal, por así decir, tendencialmente únicamente “mortal”, en ese caso puesto en juego por Creonte. Ese mismo carácter trágicamente insuturable entre uno y otro registro legal es el que se dice en *Las Bacantes* (de Eurípides) entre la *πόλις* y la manifestación del semidiós en sus prácticas. La tensión trágica entre uno y otro polo recorren el “género” trágico completo, por ejemplo, en *Las Suplicantes* (de Esquilo), únicamente se pliega a las súplicas a los dioses de las perseguidas por Egipto si el pueblo vota “democráticamente” a favor de ello. Como bien subrayó Colli en *El nacimiento de la filosofía* —tal vez contra su propia literalidad— Nietzsche en *El Origen de la tragedia* apunta, interpretamos, a esta tensión insuperable en el juego de Dionisios y Apolo en el sentido de una separación de registros legales pero no dicotómica, sino en cruces complejos entre ellos. Nietzsche también notó perfectamente cómo el estilo de Eurípides podía poner en escena rasgos más “típicos” de la comedia, como iremos notando en lo que sigue por ejemplo en que la tragedia disimule contando el enlace entre los dos polos insturables (con los rasgos de un chiste).

<sup>1263</sup> Además de las afirmaciones del Mensajero desde el v. 690, la descripción de la comunidad de Bacantes que hace el Mensajero desde v. 1050 disuaden cualquier “romanticismo” de las comunidades o cortejos báquicos. Su comunidad está organizada en diversas escalas artesanales-manuales y productivas enlazadas por el canto y la celebración a lo divino. Se dice por ejemplo: “Había un estrecho valle rodeado de riscos, bañado por arroyos, cubierto totalmente por la sombra de los pinos, donde las ménades yacían sentadas ocupando sus manos en agradables quehaceres. De entre ellas, pues, unas los Tirso estropeados volvían a coronar con una larga cabellera de yedra; otras, como potrillas que se libran de sus coloridos yugos, cantaba en coro respondiéndose unas a otras un canto báquico” [v. 1051-1057].



aquellos lugares con la *πόλις* o simplemente con los no-iniciados en las *prácticas dionisiacas*. El límite del recinto sagrado no señala el lugar donde habita el dios sino que tal límite (que sí hay) pende del haber de la puesta en juego de sus prácticas celebrativas. Ante la pregunta sobre lo “místico” del acceso a las prácticas báquicas, Heidegger no variaría la respuesta: únicamente puede ser uno iniciado iniciándose, al modo, por así decir como nos decía Aristóteles que son lo mismo a la vez el pensar y haber pensado, el ver y haber visto, vivir y haber vivido... solamente en el modo de ser de la acción; a través de la práctica, en su participación activa y cualificada cuyo encaminamiento se entiende ya siempre en grupo, colectividad, banda o manada, comunidad también<sup>1264</sup>, que la tragedia llama “cortejo” (*θίασος*<sup>1265</sup>: v. 56) o (*θιασεύειν τε χοροῖς*<sup>1266</sup>: v. 379) a la cual nos muestra la tragedia que se llega simplemente —con la participación del dios— en su celebración<sup>1267</sup> o —en los recursos poemáticos que pone en juego Esquilo en esta tragedia— a través del gran di-simulo que supone el travestimiento del propio Penteo (con terrible desenlace). Volveremos a ello. Pero, por otro lado, si las prácticas dionisiacas son el modo de mostrar la peculiaridad del semidiós Dionisios, de hecho como un modo extremadamente singular de señalar a su divinidad como sagrada, ¿en qué sentidos decimos que ello se alza sobre las peculiares raíces de su constitutivo desarraigo en la *πόλις*?

Dionisios supuestamente escinde la ciudad pues separa hombres de mujeres en la medida en que sólo ellas pueden participar en su *cortejo* y precisamente ellas que ya de por sí suponen unidades a-

---

<sup>1264</sup> En la “corrección” megárica a Aristóteles.

<sup>1265</sup> Este cortejo festivo es denominación habitual de los cultos de dionisios hasta tal punto que el verbo *θιασεύω* —por ejemplo el verbo *θιασεύεται* en el v. 76— significa “estar iniciado en” tal o cual práctica o misterio. La tragedia también pone en juego formas del verbo *Βακχεύω* (*ἐξεβακχεύθη* en v. 1296) que menta la acción de celebrar las prácticas y misterios báquicos.

<sup>1266</sup> Cortejos marcadamente de baile o cortejos para la danza. Idéntico sentido en v. 680. En v. 864 se adjetiva como *παννυχίοις χοροῖς*, “coros nocturnos” o “coros que duran toda la noche”.

<sup>1267</sup> En el sentido amplio de celebrar festivamente y también celebrar o llevar a cumplimiento prácticas rituales al dios, sin profunda distinción entre la oración, el canto o las danzas corales que no excluirían las libaciones, súplicas o plegarias. Las divinidades griegas no responden al esquema onto-teo-lógico del dos cristiano, de modo que su celebración no muestra ese poso onto-teológico.

políticas en la *πόλις*<sup>1268</sup>, en este sentido, polo de sustracción de los caminos de la presencia que reúne la *πόλις* (ellas, pertenecientes a la “economía” del hogar, al dominio más íntimo de la ciudad-Griega... ¿la ternura de la que habla Hölderlin en torno a la *Popularitas*?). La *πόλις*, así, está ya escindida, no es plana sino que presenta una rica y compleja pluralidad constitutiva a escala ético-política que, como notábamos más arriba, es imposible conciliar con nuestras “leyes” y “constituciones” civiles y seculares. En este sentido Dionisios simplemente incidiría en esta situación, mostrando manifiestamente esa escisión ya constitutiva de la *πόλις* sin reducirla a la propia medida de la esencia del semidiós.

La tragedia no puede sino expresar así un cierto desastre, destrucción y espanto de aquellos mortales que *no reconocen* (necesariamente) la divinidad del semidiós —ya por descuido (por servirse únicamente de charlatanerías) ya por no aceptar lo “misterioso” de Dionisios y sus prácticas y no admitir su culto—. Tal espanto es fruto de la manifestación de la divinidad como respuesta a la des-mesura de Tebas (con consecuencias para el mortal) por no reconocer al Dios. Pero si hasta aquí Dionisios podría ser una habitual divinidad griega, algo sí muy propio del semidiós Dionisios es que la presencia de su respuesta ante la des-mesura del mortal es des-medida y que tal des-medida es

---

<sup>1268</sup> La cuestión de la mujer en la *πόλις* griega ha sido ampliamente estudiada y discutida por una perspectiva histórico-arqueológica que no obstante podemos hacer converger con la propia, hermenéutica y ontológica, de Heidegger. Al respecto, en la Escuela de París, el estudio de Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, guarda vigencia crítica en torno al lugar de la mujer en la Grecia clásica transmitido por las voces de los “historiadores” (Tucídides y Herodoto en época clásica) aún a sabiendas de que “ningún discurso resulta más fiel que el de los historiadores a la ortodoxia de las representaciones de la *πόλις* como un club masculino” (p. 481). Se subraya que el lugar de la mujer (se entiende, mujer ni bárbara ni perteneciente a dinastías, divinas o humanas, o tiranías sino la mujer) en la *πόλις*, todavía con la *Política* de Aristóteles, no es “no-político” en el sentido de que se explicita de un modo obvio y transparente como externo o fuera de la vida política; ellas, por ejemplo en el listado de no-ciudadanos del Libro III de *Política*, no aparecen como no-ciudadanos; más bien, afirma Loraux, ni no-ciudadanos ni ciudadanos (por ser tal grupo únicamente masculino), residen las mujeres junto a los niños y los ancianos en un dominio que no pertenece a la vida política pero que no obstante la *πόλις* ha de proteger para su bien. Citando a Herodoto dice Loraux: “...cuando todo está perdido, pero en el seno mismo del desastre todavía se entrevé una salida, conviene llevar consigo a cualquier precio a mujeres y niños, a fin de que, incluso «sin territorio», la ciudad pueda vivir” (pp. 485-486). Por otro lado, este peculiar lugar suyo no les resta actividad, su papel es muy activo incluso en términos de la *economía de guerra* tan típicamente griega. En estos sentidos decimos nosotros que la mujer griega es una *unidad a-política* en cuanto uno de los *polos* o unidades de sustracción de la *πόλις* entendida ésta precisamente como cruce de los caminos de la presencia en el mundo histórico-comprensivo griego. Por así decir, su estatuto no es transparente para la propia *πόλις* —que únicamente las valora como amantes, madres, etc— de tal modo que podríamos pensar qué puede tener ello que ver con la verdad como des-ocultamiento. Loraux admite —con el trabajo de P. Vidal-Naquet, «Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'épopée», 1981, pp. 267-288).— a la mujer como una “figura esencial para pensar el desorden en el seno de la ciudad” (p. 490). Por otro lado, atendiendo a las voces de la tragedia en torno a la mujer, la propia Loraux tiene el trabajo xxx. Contamos al respecto en esta línea, si bien con un perfil marcadamente más hermenéutico, con el reciente trabajo de Miguez, Aida, *El llanto y la πόλις*, (La Oficina, Madrid, 2019).

exactamente la medida de la manifestación de Dionisios, su singularidad como semidiós<sup>1269</sup>. La πόλις se muestra como inherentemente plural, la manifestación del Dios da lugar a espanto y terror en los mortales pero lo peculiar de Dionisios es que su manifestación es la des-medida que es su medida, arraiga el des-arraigo de la πόλις en el mismo desarraigo; no es que pretenda sustraer a la πόλις uno de sus filos esenciales de sustracción de su vida ético-política, las mujeres, sino que su intento de arraigar el des-arraigo en el desarraigo ha de partir del des-arraigo de la πόλις, es ya para iniciados además en la sustracción de la presencia ético-política de la πόλις (a favor de otros modos de comunidad<sup>1270</sup>).

La fragilidad de este intento dionisiaco a favor siempre de esas unidades a-políticas, auténticas expropiadas en el seno de la propia πόλις<sup>1271</sup>, se va manifestando con la des-aparición de la mujeres (de la πόλις) en orden al cumplimiento de las experiencias báquicas sagradas, donde acontece la divinidad de Dionisios. Su desaparición es una ex-patriación que no deja huella ni rastro, indicación precisamente de que los lugares de culto dionisiaco son in-accesibles para el no-iniciado ya en las prácticas, sólo permiten ausencia en la misma πόλις como condición condicionante-condicionada de que —como canta el Coro— se cumpla aquello que la vida buena-bella (ἐπὶ τὰ καλὰ βίον) desea “día y noche ser piadoso, desterrar las leyes que dejan fuera a la justicia, honrar a los dioses ”<sup>1272</sup>... lo cual supone que tal vez haya cambios en la πόλις<sup>1273</sup>.

Ahora bien, esta singularidad de la presencia-ausencia de la divinidad de Dionisios en los entornos de la πόλις como punta de lanza o cruce de caminos de la Presencia, tan pendiente de sus prácticas, frágil y estricta medida de su misma des-mesura en el contexto de la πόλις, tiene que ver, decíamos, con que el linaje de este semidiós pues, ya plural de por sí como recogiera Hölderlin en “Como en día

<sup>1269</sup> En este sentido él, su medida-des-medida, se plegaría a la ley de los de allá abajo de Antígona, la ley que recoge la costumbre y el hábito de la πόλις. Tal y como dice el segundo Coro (segunda antístrofa): “El dios hijo de Zeus se regocija con los festejos y se complace con la Paz (...). En igual medida al rico y al pobre les ha concedido disponer del goce inocente del vino. Odia a quien no se preocupa de llevar día a día y noche a noche, noche amiga, una vida placentera, y de mantener con prudencia su corazón alejados de los individuos que se exceden de lo normal y comúnmente aceptado. Las costumbres de la gente más sencilla practica y usa (ἐνόμισε χρῆ-ταί τε), esas son las que yo acepto”, [v. 419-431], p. 229.

<sup>1270</sup> Remitimos de nuevo a la descripción del grupo de bacantes que ofrece Esquilo.

<sup>1271</sup> Como hicimos notar en nota a pie de página anterior, con diferencias entre las diversas πόλις así como de acuerdo a que las voces que testimonien el lugar de la mujer sea la tragedia u otros “géneros”.

<sup>1272</sup> El texto griego dice: “ ἤμαρ ἐς νύκτα τ’ εὐαγοῦντ’ εὐσεβεῖν, τὰ δ’ ἔξω νόμιμα δίκας ἐκβαλόντα τιμᾶν θεοῦς. ” [v. 1007-1010].

<sup>1273</sup> Desde luego la voz del primer Coro (Segunda estrofa) muestra el carácter revolucionario para el lugar habitual de la mujer en Tebas de los ritos báquicos.

de fiesta...”<sup>1274</sup>, está especialmente quebrado por la llama del fuego y el rayo de Zeus, “muestra inmortal del ultraje de Hera hacia mi madre”.

Otro detalle que la tragedia nos ofrece sobre el carácter marcadamente híbrido del semidiós Dionisios, expresado de diversos modos, es lo desconocido de sus ritos y danzas corales en Tebas — *πόλις* en cuyos entornos se desarrolla la trama— y Grecia en general, lo cual contrasta y a la vez tiene que ver con cierta pretensión de Dionisios de hacer visible su divinidad a ojos de los mortales<sup>1275</sup>. Notamos en ello una tendencia (que la tragedia pone en evidencia) a la desmesura cabe la medida-desmedida de su divinidad. En la presentación en el comienzo de la tragedia el semidiós asume como posible un malentendido según el cual algunos creerían que su linaje es falso<sup>1276</sup>. Tal eje vehicula la trama de la tragedia. Dionisios tendrá que lidiar con tal malentendido pues la procedencia del mismo no es humana del todo (puede tener que ver a cierta escala con Zeus, Hera y “lo inmortal del ultraje de Hera a mi madre”<sup>1277</sup>) pero tampoco es asunto de dioses (pues son las hermanas de su madre quienes “afirmaban reiteradamente que Dionisio no había nacido de Zeus”, “sino que Semele, tras haber tenido relaciones con algún mortal, elevaba a Zeus la responsabilidad de su desliz en la cama”, al cabo, “invenciones de Cadmo”, rey de Tebas)<sup>1278</sup>. Hay pues en la presentación inicial de Dionisios, que Dionisios hace de sí mismo, una obligación a extender sus ritos, “aunque no quiera” la ciudad, algo decididamente desmesurado si así pretendiera el semidiós expandir casi indiscriminadamente sus

---

<sup>1274</sup> Hölderlin recoge en “Como cuando en día de fiesta...” a grandes rasgos la genealogía del linaje que Dionisios introduce al inicio de *Bacantes*. Dice Hölderlin: “ los pensamientos del espíritu común son, / esos que culminan callados en el alma del poeta, // para que pronto conmovida, familiarizada / desde antiguo al infinito, estremecida / por el recuerdo y abrasada por el rayo sagrado, / su fruto, nacido en el amor, obra de los dioses y los hombres, / el canto — a fin de que de ambos dé testimonio— logre. / Y así fue como, según cuentan los poetas, cuando con sus ojos / ver al dios pretendió, su rayo cayó en la casa de Semele, / y la ceniza de la mortalmente golpeada / al fruto de la tormenta concibió, al sagrado Baco // Y por eso beben ahora fuego celeste / los hijos de la tierra sin peligro“. Citamos traducción de Helena Cortés para *La Oficina, Poesía esencial*, pp. 51-52.

<sup>1275</sup> El problema central del reconocimiento de la divinidad de Dionisios en Tebas no es elemental. Allí no es desconocido del todo, sino que su divinidad está excluida de las libaciones y plegarias; pero además el agente de tal olvido no es ya directamente Cadmo sino Penteo “a quien ha entregado su poder y realeza” aquel en quien se centrará el intento de Dionisios de volver a asentar sus ritos en Tebas.

<sup>1276</sup> El malentendido es posible en la trama, de hecho la vehicula, pero la misma tragedia no pone nunca en duda el carácter de divinidad de Dionisios (desde luego sin limar las problematizaciones que vamos notando). Por ejemplo la primera Antístrofa del primer Coro de la tragedia viene a afirmar la genealogía que el propio Dionisio afirma de sí mismo, aquella que Hölderlin recoge en “Como en día de fiesta...”.

<sup>1277</sup> Citaremos siempre para el texto castellano la edición de Cátedra, Madrid, 2016, *Esquilo. Sófocles. Eurípides. Obras completas*.

<sup>1278</sup> Con vistas a aclarar el malentendido sobre su linaje —si no castigarlo— y a visibilizar su divinidad en Tebas Dionisios enseña sus ritos a la “generación femenina de los cadmeos”. Iniciar a Tebas en las fiestas de Baco exige aparecerse a los mortales como divinidad que no obstante Semele alumbró, lo cual implica que de paso salga así en defensa de su madre y de su linaje.

prácticas<sup>1279</sup>, a cualquier lugar o ciudad, por doquier, bárbara o griega, expansión i-limitada que en otro orden de cosas la tragedia se encarga de mostrar como descabellada sino como algo risible (casi un chiste o situación distendida) por la vía inversa, a través del relato del acceso al dios y a su coro, a sus prácticas, por Penteo, un no iniciado<sup>1280</sup>. Y no obstante tajantemente un no-iniciado no puede acceder al dios y sus prácticas<sup>1281</sup>.

Pues bien, Heidegger se esfuerza por pensar la medida-des-medida de la divinidad del semidiós Dionisios con el “sí” (a lo inagotable de la “vida”) y el “no” (indicación de la destrucción inherente a su medida-des-medida) que introducíamos más arriba<sup>1282</sup>. La unidad del mismo Dionisios como Uno y Otro, si tiene que ver con su ser, ha de pensarse como *presencia*, *Anwesenheit*<sup>1283</sup>, pero una presencia que, presenciando o haciendo presente (*anwesend*), ausenta (con *abwesen*) y que ausentando (*abwesend*) hace presente (con *anwesen*)<sup>1284</sup>. Heidegger considera que el *símbolo relevante* de Dionisios es la “máscara”, la cual remite desde luego al cortejo, a la danza y al baile de las prácticas báquicas, a las *virtudes alegres del vino* como *testimonio* (*Beleg*) de la verdad de la experiencia griega del ser, pero también puede remitir a la tendencia a la desmesura del mismo semidiós cabe su medida-des-medida. Pues, interpreta Heidegger, la “máscara” puede significar (“metafísicamente”, dice él mismo<sup>1285</sup>) una relación original (*ursprünglichen Bezogenheit*) del Ser y No-ser.

<sup>1279</sup> Dice ya hacia el final de la presentación de la obra el mismo Dionisios: “Por todo ello voy a demostrarles a él y a todos los tebanos que yo he nacido Dios. Y una vez que haya dejado bien establecido aquí mis ritos, dirigiré mis pasos (*μεταστήσω πόδα*) (a otro lugar) para ejercer mi revelación (*δεικνὺς ἐμαυτόν*)”, [v. 47-50], p. 221. Nótese que no obstante Dionisios no dice que dirigirá sus pasos a otra ciudad o lugar en general sino que se encaminará, entendemos, a seguir mostrando su revelación (manifestación y prácticas) sin particularización locativa.

<sup>1280</sup> Los versos en los que Dionisios engaña y disfraza de mujer al rey Penteo paseando a la realeza por toda Tebas hasta llegar a los lugares sagrados y secretos donde habitaban las Bacantes, habían de sonar muy distendidos en su momento y especialmente llamativos, nada obvios.

<sup>1281</sup> En la tragedia Penteo puede únicamente espiar y ver desde lejos y sin palabras a las Bacantes por cuanto es guiado por el mismo dios que ha adoptado la forma de un bello mortal —cuestión que Penteo no reconoce— quien hace di-simular al propio rey, le traviste como mujer y conduce atravesando la *πόλις* hasta los cortejos de Bacantes que, al cabo y como gesto de la terrible desmesura que conlleva el intento de espionaje de Penteo, despedazan su cuerpo real al descubrirle.

<sup>1282</sup> Podríamos jugar a contrastar este “sí” y este “no” trágicos, insuturables, propios de la esencia de Dionisios, con el “sí” y el “no” de la *transvaloración* nietzscheana, para el que la apertura a un nuevo modo de valorar exigía la despedida trágica de lo “viejo” a favor del “sí” a lo “nuevo”, entonces, en una cierta supeditación del “no” al “sí”.

<sup>1283</sup> Presencia como presencialidad, todavía con esta substantivación dura que Heidegger continúa utilizando en el Curso del ‘34-35, y no como *Anwesen*.

<sup>1284</sup> Dice Heidegger: “Sein aber heißt für die Griechen »Anwesenheit« — παρουσία. Anwesend west dieser Halbgott ab, und abwesend west er an. Das Sinnbild des anwesenden Abwesenden und des abwesenden Anwesenden ist die Maske”, GA, Band 39, p. 189-190; en edición española: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (Biblos, Buenos Aires, 2010), p. 172.

<sup>1285</sup> Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 172.

Si bien el Dionisios *dios del vino* al que Hölderlin canta en sus Poemas, ser de noche, ámbito del des-orden, es *portador de la hiedra*, de un *entrelazamiento*<sup>1286</sup> que se da por la ausencia dejando rastrear la huella de los dioses a aquellos que no tienen dios y, al cabo así, no haciendo nada diferente a retransmitir (*Weitergegen*) las señas de los dioses a los hombres. Su ser como *Zwischenwesen*, esencialidad escindida que refiere doblemente a dioses y hombres como, en su linaje, Dionisios nació con la muerte in-mortal de su madre mortal por el rayo de Zeus, permite decir a Hölderlin —siguiendo “Como cuando en días de fiesta...”— que *por eso beben himmlischen Feuer ahora* aquellos hijos de la tierra sin peligro pero toca al poeta *permanecer bajo la tormenta del dios y alcanzar al pueblo*, ins *Lied, die Himmlischen Gabe. El cantor, los sagrados sacerdotes del dios del vino* —de *Brot un Wein* (“que iban de país en país peregrinando en la noche sagrada”)— son aquellos que *cantan también gravemente al dios del vino* pero no dicen para sí en foros restringidos callando ante los otros, sino que saben decir alcanzando al pueblo pues *rememoran (denken)* con el pan, *fruto de la tierra*, y la *alegría del vino*, cruzada por el *dios del trueno, a los Celestiales, a los que antaño aquí estuvieron*. Del dios del vino dicen *mit Recht*, pues *al Antiguo su alabanza y elogio (das Lob) resuena*, que él *den Tag mit der Nacht* reconcilia (con *aussöhnen*) siguiendo estrictamente los caminos errantes de los astros celestes ya que —siguiendo la tercera estrofa del Poema *Rhein*<sup>1287</sup>— “los más ciegos, empero, / son los hijos de los dioses”.

Con la palabra *Schicksaal*, destino, acertaríamos —asume Heidegger— con la palabra fundamental del Poema *Rhein* pues ella nombraría el *ser de los semidioses*<sup>1288</sup>. Con el *destino* se piensa la *Zwischenwesen* del semidiós; por el “entre” que marca su *ser* se da la correspondencia (*Entsprechung*) del ser-hombre del hombre y ser-dios del dios correspondiendo a su vez cada uno a su modo en diversas respectividades a este ser del destino.

Pero no es posible equiparar el saber de Hölderlin sobre el destino con el saber griego en torno a *Moirā* por ejemplo el Poema de Parménides o en Píndaro, cuya segunda *Olímpica* nombra precisamente al “portador de la hiedra”, *κισσοφόρος*, al envuelto o coronado por la hiedra<sup>1289</sup>, tras la mención a las hijas de Cadmo y a la muerte (por Zeus) de la madre de Dionisios, Sêmele. La tercera estrofa de aquella *Olímpica* introduce un *destino* por encima de mortales e inmortales, *Moirā del dios (θεοῦ Moīρα: v. 21)* que incluso al dios, *a las alturas excelsas*, su mismo lote, la *felicidad, envía*

<sup>1286</sup> Heidegger utiliza en torno a la relación del ser del semidiós Dionisios y su calificación como “portador de la hiedra” los verbos *umranken* (enredar o trepar por) y *durchschlungen* (entrelazar). GA, Band 39, p. 190.

<sup>1287</sup> Poema que precisamente inicia con una alusión a Dionisios: “Entre la oscura hiedra sentado yo estaba, a las puertas / del bosque (...)”, mentando de nuevo el clave, en la comprensión hölderliana, inicio del semidiós al final de la segunda estrofa: “(...) allí, / en el más helado abismo, yo escuché / cómo pidiendo ser liberado se lamentaba / el jovencito, y agitarse rabioso lo escuchaban, / y protestar contra la Madre Tierra / y contra el Tonante, que a él lo engendrara, / llenos de compasión sus padres, mientras / los mortales aquel lugar evitaban, / pues temible era aquello, verlo a ciegas / resolverse entre sus ligamentos: / la furia del semidiós”.

<sup>1288</sup> Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germanien” y el “Rhein”*, pp. 158-161.

<sup>1289</sup> A continuación seguimos en líneas generales la traducción del texto griego de Emilio Suárez de la Torre en *Cátedra*.

(πέμπη). Lote o asignación divina, diversa a la mortal, incluso otra —saltando a la quinta estrofa— a la de los *linajes* (πατρώιον) cuyo *gozoso dote* (εὐφρονα πότμον) la *Moira porta* (ἔχει), unida a su *divina prosperidad* por la que también a ellos ella *conduce alguna pena* (ἐπί τι καὶ πῆμ' ἄγει) que *vuelve a retornar en otro tiempo* (παλιντρέπελον ἄλλω χρόνῳ). A continuación de la mención a la *Moira* de la tercera estrofa interviene el corto relato en torno a Semele y su muerte por el rayo de Zeus, y la Oda se detiene —entre el final de la tercera estrofa y el comienzo de la cuarta— en que, por así decir con el Proemio de Parménides pero en el decir de Píndaro, no "fue una mala Moira" la que llevó a Semele a su muerte inmortal, pues a ella, *la de larga cabellera*, *la ama eternamente Palas Atenea*, y *las Musas*, y *Zeus*, y *más aún la ama su hijo*, el *coronado de hiedra*. Podemos pensar con estas indicaciones del cantar de Píndaro cómo el *destino*, la *Moira*, sin contrario alguno posible, sin adjudicación valorativa como "bueno"/"malo", es el destino-destinación que destina el destino de cada uno, destino "personificado" (o "diosificado") que es a su vez ella misma y para el cual hemos notado que la Oda reserva la palabra "πότμον", destino o dote a secas<sup>1290</sup>. A *Moira* pertenece el significado de un destino-destinación que se dice como aquello que da, otorga o concede, *πεπρωμένη*, y a la vez asigna o distribuye, *εἰμαρμένη*, destino-lote<sup>1291</sup>. Su campo problemático es el de la re-partición-asignación *por* la unidad-dividente *de* la unidad-dividida y la unidad-división del lote de cada uno, de todo aquello que "es, como estudiaremos en el *Segundo Apartado* de este escrito de tesis.

Atendiendo a la estructura del padecer, *Leiden*, que acepta (con *hinnehmen*), acoge (con *empfangen*) o padece la *ausencia de los dioses* en el *duelo sagrado* (que padece el poeta hölderliniano), el padecer se dice como *soportar*, *Erleiden*, que padeciendo crea (*erschafft*) y efectúa (*erwirkt*) no la destinación-destinante, *Schickung*, donación gratuita del ser mismo (o de la *Moira*) indisponible para el semidiós, sino el acogimiento de lo enviado a través del despliegue de su propio límite en su manifestación al mortal. Pues el carácter activo de la *Schickung* indica cómo relacionamente el *padecer* del "entre" (que es el ser del semidiós, su destino) acoge aquello que le es enviado (*geschickt*) sólo si tal acción requiere que el ser del semidiós se envíe (con *schicken*) a sí

<sup>1290</sup> En Homero destino marcadamente asociado a la destrucción, descomposición, etc.

<sup>1291</sup> Así también tiende a entender Manuel Fernández-Galiano la "teoría del destino" de la Moira en la ed. bilingüe de las Odas de Píndaro preparada por el CSIC en los años cincuenta y reimpresa en 1997 por *Ediciones Clásicas Madrid*, p. 140.

mismo al *límite de su ser*<sup>1292</sup> de modo que sepa *lo destinal* (*das Schikliche*<sup>1293</sup>) y esté orientado desde el punto de vista del deseo a ello<sup>1294</sup>.

De aquel destino suyo, la esencia de su esencial “entre”, afirmando la problemática de la *destinación del ser mismo*, canta el poeta —con la tercera estrofa de “Wie wenn am Feiertag...”— que “Mas al fin nace el día! Esperé y lo vi venir. / Y lo que vi, lo sagrado, sea ahora mi palabra”, pues lo sagrado *ha despertado con resonar de armas* (*mit Waffenklang erwacht*), aquí —a continuación en la misma estrofa del Poema— la *Naturaleza* (*Natur*), “...más antigua que los tiempos / y reina sobre los dioses del poniente y el oriente”, “desde el alto éter hasta el profundo abismo, / siguiendo leyes inmutables, como antaño, cuando nació del sagrado caos”.

Lo *sagrado* o la *Naturaleza* dicen lo mismo que la *Ley* “de” Antígona, la ley de allá abajo que rige en la tierra por cuanto resuena a la eternidad del cielo a la cual, entonces, la Ley (sagrada) también pertenece. Lo sagrado es el ámbito de la sustracción a través del cual acontece cada cosa que es en la medida en que (su presencia) surge (*hervorscheint*) en la *intimidad* (*Innigkeit*) con otras posibles. Lo sagrado es la intimidad misma, la posibilidad posibilitante de los posibles-presentes<sup>1295</sup>, aquello más necesario —con la Sentencia de Anaximandro— o, considera Heidegger<sup>1296</sup>, aquello (primero o previo (*Einstige*) no diacrónicamente) que *inicialmente*, por acontecer “sobre los dioses” y los hombres y ser “más antigua que los tiempos”, es a la vez *lo último* por *guardar* (con *einbehalten*) todo en sí íntimamente. Lo inicial, como Ley, lo *último*, como límite íntimo de *todos los presentes* (*Allgegenwärtigen*) por donde cada cosa tiene irreductiblemente su lugar. A lo sagrado pertenece así la *eternidad de lo eterno*, aquel peculiar *permanecer* (*Bleiben/das Bleibende*) no durativo<sup>1297</sup> que ha de mostrarse, consecuentemente a la más elevada-sagrada medida de su ser, frágilmente y, en cierto

<sup>1292</sup> Lo cual es entendido por Heidegger en cuanto envío (nuestro, nosotros mismos nos enviamos) al encuentro de nuestra determinación (*Bestimmung*) epocal, juego que ha de ser entendido en términos de los *temples de ánimo*. Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germanien” y el “Rhein”*, Biblos, pp. 161-165.

<sup>1293</sup> Heidegger cita la carta de Hölderlin a su amigo el doctor Ebel (de finales de 1799), donde percibe que el habérselas del hombre con *lo destinal* tiene que ver con la *renovación y transformación del ser humano* (“... inneren Bezug gerade zur Erneuerung und Wandlung des menschlichen Seins im Sinne des Hinausseins über das nur gewohnte Alltägliche.”, GA, Band 39, p. 176). También cita la Carta de Hölderlin a su hermano del 1 enero de 1799.

<sup>1294</sup> La esencia destinal del semidiós, su límite y copertenencia con mortales e inmortales no supone más que atender a la *inesperada acometida* (*Überfall*), un a-salto que exige pensar la vuelta (*Rückkehr*) e ingreso (*Einkehr*) en aquellos límites —del mortal y aquel del mismo “entre”— en cuya *religazón* (*Rückbindung*) se copertenece aquello que podemos llamar dioses. En el Curso del ’34-35 *Einkehr, Rückkehr y Rückfügung* (reinscripción) en la *tierra natal* y el suelo-tierra del *pueblo histórico* en cuya *religazón* (*Rückbindung*) se habla de los dioses (p. 165).

<sup>1295</sup> Por ello ninguna no puede referir jamás en Hölderlin o Heidegger a un UNO-TODO de lo ente. Más bien todo al contrario.

<sup>1296</sup> Heidegger, “Como en días de fiesta”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 81.

<sup>1297</sup> Dice Heidegger: “Das Heilige in seinem Fest-bleiben ist zu sagen. Sein Bleiben bedeutet aber nie das leere Andauern eines Vorhandenen, sondern ist das Kommen des Anfangs. Diesem zuvor als dem Einstigen kann nichts Anfänglicheres gedacht werden. Das Bleiben als Kommen ist die unvordenkliche Anfänglichkeit des Anfangs.”, GA, Band 4, p. 75; en la edición española: “Como cuando en día de fiesta”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 83.



modo, verse amenazado (aún en la palabra del Canto) por la mediación —que no obstante, por así decir, saldría de lo sagrado mismo, de su misma venida— ya con inmortales, ya con mortales. Una mediación que ya sí introduce el *padecer*, expresivamente —ya al final del Poema—, con “el rayo del Padre”.

Ahora bien, así, en el Canto, la esencia del semidiós o “entre” que exige la estructura del padecer surge del *inicio* y no es un mero “soportar” o “sufrir” (*Dulden* en el sentido de *Bedauern*), ni siquiera en *conmiseración* (*Erbarmen*: compadecimiento) entre hombre y dios. El *padecer* es una mediación que permanece en el inicio pero de tal modo que el inicio no se parte o comparte, sino que se abre y dona (Heidegger usa el verbo substantivizado: *das Aufgehen und die Verschenkung*) de un modo cada vez más inicial y majestuoso (*herrlicherer*), cada vez más íntimamente inicial. No resulta pues ninguna carencia o pérdida para lo sagrado el padecer que el decir del poeta dice. Más bien en estos sentidos es una necesidad el decir precisamente del permanecer de lo sagrado en cuanto *venida de lo radicalmente otro de lo iniciante del inicio*<sup>1298</sup> hasta tal punto —con *Andenken*— que “...lo que permanece lo fundan los poetas”, recordemos, los *sacerdotes del dios del vino* (que dicen al pueblo), quienes, al decir la *Naturaleza*, el ad-venir de lo iniciante del inicio, dicen *la apertura o lo abierto, das Offene*, la *espacialidad o intervalo abierto* “desde el alto éter hasta el profundo abismo” que por otorgar a cada cosa su “es”, a cada relación y correspondencia el espacio de su pertenencia, no puede ser concebida como derivada, inferida o mediada en general —pero no porque sea “inmediata” sino por ser *simple* en un sentido del que hemos de mantener qué puede tener que ver con lo *ἀπλόσ* aristotélico— de cosa alguna.

Y así puede poetizar el *cantor del dios del vino* —continuando con la última estrofa de *Brot und Wein*— que de Dionisios, del semidiós por excelencia, se dice también que *führe* el astro *des Himmels hacia abajo y hacia arriba, todo tiempo alegre*, como el follaje *immergrünenden* del pino, y su corona de hiedra, que él ha elegido por *ser perenne* mientras lo mortal no se confunda con lo in-mortal<sup>1299</sup> y un dios sostenga la *erkrankte Erde*. Afirma el poeta con el rotundo “nosotros” que atraviesa *Brot und Wein* que los cantores, aquellos que —de vuelta a la penúltima estrofa de “Como cuando en días de fiesta...”— “tenemos el corazón puro como los niños, y nuestras manos están limpias de culpa” fueron a su vez —volviendo al final de *Brot und Wein*— cantados por los Antiguos y que *eso somos nosotros*, exclamando, *el fruto de la Hesperia somos*; pero ahora *sanfter träumet und schläft* en los brazos de la tierra el titán, y hasta Cerbero mismo, el envidioso, *trinket und schläft*.

<sup>1298</sup> Heidegger, “Como cuando en día de fiesta...”, pp. 82-83.

<sup>1299</sup> Pues como leemos en *Der Einzige*, versión tardía citada por Heidegger en el Curso *Los himnos de Hölderlin “Germanien” y el “Rhein”*: “...los celestiales y / los vivientes están unos junto a otros, todo el tiempo. Un gran hombre / también en el cielo, apetece a uno sobre la tierra. Continuamente / lo que cuenta es que, cada día, el mundo esté entero. Pero a menudo parece / que uno grande no se ensambla / a algo grande. Ellos están todo el tiempo, como en un abismo, uno junto / al otro.”, p. 168.

## BLOQUE E: Lo ínfimo, el gran comienzo, la boda y el cortejo

### I.

Heidegger cita los dos versos previos —en *Griechenland*— a aquellos que indican la venida del *gran comienzo* “hacia lo ínfimo...”, *das Geringe*, allí hacia donde “...también puede venir / un gran inicio”. Si *lo ínfimo* resulta lugar de pertenencia del *gran inicio* que es más inicio cuanto más se mantiene en la posibilidad de venir como radicalmente otro<sup>1300</sup> (al estatuto ontológico (ya de por sí diverso) de mortales e inmortales), así, lugar “a dónde” pero lugar *ínfimo* o *infrave*, más silencio que palabras, lugar de escucha que no obstante no podemos contraponer a la *grandeza* del inicio como lo grande se contrapone a lo pequeño escalarmente medidos pues, ya de entrada, el inicio se caracteriza por-venir, por mantenerse en esa posibilidad del *futuro anterior*. Dice Hölderlin, más bien, ya con los versos “previos” en *Griechenland*, “como el cortejo / a la boda” de tal modo que podríamos —siguiendo a Heidegger— pensar el juego de pares *lo ínfimo/la boda* y *el gran inicio/el cortejo* y señalaríamos el juego de dos *Presencias* cuya *alteridad* se muestra radical: el *cortejo*, como el *gran inicio*, viene o llega a *la boda*, que entonces es *lo ínfimo*<sup>1301</sup>. La boda va “después” del cortejo pero como aquello a donde el cortejo viene; como “fin” del cortejo, es ínfima, pues el cortejo, para ser grande, no va hacia ella sino que llega a donde pertenece, a la boda. En ese sentido, en cuanto acoge y recibe una venida, la boda es algo *venidero*. Con Hölderlin considera Heidegger que sólo puede la boda ser *venidera*, mantenerse en la posibilidad de una presencia-ausencia —alteridad— por-venir, si verdaderamente es ella *enlace nupcial*, si —con el principio de la estrofa 13 de *Rhein*— “entonces celebran su fiesta nupcial hombres y dioses”. Un enlace nupcial donde la novia es la tierra, de nuevo lo *infrave* o *ínfimo*, a donde viene la resonancia del cielo. Pero si la boda apunta a la misma apertura y copertenencia de cielo y tierra, lo ínfimo no es aquello carente de valor.

El vuelo en el firmamento de los animales del Zaratustra de Nietzsche, hacia donde él alza la mirada, podría decirse como *Ge-ring* cuando, como lee Heidegger, lo ínfimo o *infrave* se relaciona con lo “pequeño” (*klein*) por ser fino y precioso, una joya (*Kleinod*) cuya medida da lo dúctil y dócil, la ligereza o lo ligero (*ring*) de “una virtud que hace regalos” y no la pesadez del *espíritu de venganza* —por seguir con Zaratustra— que homogeneiza todo modo ser en su abrasador (y pequeño por extensivo) rasero. Lo ínfimo no es para nada lo que tiene poco valor y es de escaso aprecio sino aquel “pobre lugar” (tan necesario) donde *florece* un “gran inicio”. Por ello quizá no haya nada más propio

<sup>1300</sup> Heidegger, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, p. 189. En este sentido recomienda leer Félix Duque el “inicio” en Heidegger-Hölderlin en discusión con Levinás en *Residuos de lo sagrado*. El profesor Duque lo relaciona con la cuestión de lo radicalmente in-disponible propio de lo sagrado, como estamos viendo, la *Naturaleza* en el Hölderlin medio-tardío.

<sup>1301</sup> No va (con “ir”, en alemán *gehen*) sino que viene o llega (con “llegar” o “venir”, en general en alemán *ankommen*), verbos que indican la “perspectiva” del punto que acoge y recibe, del “hacia” del “ir” y no del “desde”. Nótese la inversión de la linealidad diacrónica: el inicio (el cortejo) puede ser grande pues no va hacia el final (la boda) que, así es ínfimo, solamente, por así decir, desde su perspectiva dejar-ser activamente acogiendo aquello que llega.

de *lo ínfimo* que mantener *fragilmente* el “gran inicio” como tal, no submumirlo ni integrarlo en plan programático alguno, sino custodiar y dejar que venga esa venida como venida, como el ad-venir en el mismo límite indisponible para el mortal de la copertenencia de cielo y tierra.

La ligereza de las virtudes alegres del vino, dionisiacas, no merma la gravedad —peso que no pesantez o pesadez— de la medida de su fragilidad, cómo allí florece el “gran inicio”. Pues si la boda, como lo ínfimo, es preciosa *por venir en último lugar* ello se da únicamente con la venida del “gran inicio” que nace grande y viene a su tiempo, si llega. El “gran inicio” es el cortejo, la danza que celebra al dios con canto solemne<sup>1302</sup>, ebrio y lúcido entremezclamiento del dios en la tierra celeste.

Notamos el lugar prominente del *χορός* báquico en *Las Bacantes*. En la medida en que ellas bailaban, danzaban, cantaban, practicaban en definitiva los ritos al dios, podía Dionisios manifestarse abriendo lugares sagrados para sus prácticas. Tal era su medida-des-medida. Si el cortejo iba o venía “antes” o “después” de la manifestación del dios, es cuestión “mística” que respondía a la posibilidad de iniciación del ya iniciado en las prácticas pero por cuanto el inicio iniciante del ya iniciado se daba en el *cortejo sagrado*, allí donde se reúne con el dios, en la tierra, al auspicio de la apertura del cielo, la sustracción de las (ya sustraídas a la presencia griega) unidades a-políticas de la *πόλις* —a favor tensional de la ley-justicia, la prudencia y el cuidado de lo divino—.

Es en el cortejo donde acontece el peculiar entrelazamiento inmanente del dios en la tierra con las completas amantes de sus prácticas—y tal vez sólo puedan ser ellas por ser las excluidas en la *πόλις*—, aquellas que asemejan a los Celestiales errantes en el firmamento<sup>1303</sup> entregadas al dios en la danza, el baile y el canto a su divinidad inmanente. Y acontece como la donación del “fuego celeste” que, gracias al fruto de la tierra cuidado por el Dios, la vid y el vino rebosante, otorga consistencia al cielo, a las nubes, como “nubes de canto” —con el inicio de *Brot und Wein*— en la co-sonancia del cielo a la réplica de la tierra al cielo. La medida la da la fragilidad de lo ínfimo o infraleve. Porque la tierra, novia en el enlace nupcial, replica en silencio báquico al mismo cielo, que más bien truena, y a los plurales celestiales errantes —in-mortales o eternos en general— quienes porque cantan, danzan, bailan, resuenan, puede el cielo verter como “fuego celestial”, *ardiente*<sup>1304</sup>, la danza de los Celestes

<sup>1302</sup> Heidegger, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, p. 192.

<sup>1303</sup> Remitimos aquí a un posible sentido de *Himmlichen* como “Celestiales” en el sentido de los astros eternos (de la esfera supralunar), no corruptibles ni generables pero de movimiento local, si bien sin pérdida en su movimiento por no tener cese, de los que hablara Aristóteles como ya vimos en este mismo apartado.

<sup>1304</sup> Pues como dice el himno a los *Titanes* mentando la “riqueza” : “Pues largo tiempo ya obran / las nubes hacia abajo, / y arraiga, preparando mucho, sagrada selva. / Ardiente es la riqueza. Pues falta / el canto que desata el espíritu. / Consumiría / y contra sí mismo estaría, / pues nunca tolera / cautiverio el fuego celeste”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 193.

hacia la tierra y lo térreo<sup>1305</sup> donde se dan las prácticas del dios. Recordemos la topología del fuego de Heráclito, el sentido del fuego como la amplia distancia que toca sin abrasar dorando el límite, la piel más profunda de los cuerpos, y pensemos que en la sencilla contra-réplica del cielo a la tierra las nubes ya están cargadas de flores que han florecido por lo infraleve, por la novia y la tierra, que dicen así lo mismo en dos sentidos diversos a favor del “gran comienzo”.

El “gran inicio” es el *cortejo* y podemos todavía pensar su *riqueza* a través de la *Olímpica VII* de Píndaro<sup>1306</sup>.

La *Olímpica VII* se abre con el siguiente símil:

“ *Como cuando alguien de su mano opulenta [abundante, incluso, rica], una copa, que espuma adentro con el rocío de la vid, tomándola*

*entrega [o simplemente da],*

*cima de bienes de oro toda, al joven yerno...<sup>1307</sup>”*

Con una copa, leemos, se abre el canto. Una copa de espuma llena, abundante sin rebosar pues su “contenido”, ligero, es el rocío de una vid. La copa es la cosa con que se abre este canto. Y decir la cosa, enseguida, despliega un mundo: la mano que toma la copa, leíamos, es opulenta, de nuevo, abundante, rica, mas nada que ver con la *mera ganancia* de un particular, pues, primero, explícitamente en Píndaro la riqueza o ganancia está siempre atada a una alteridad elevada y radical (la *ἀρετή*, virtud, o las figuras de los dioses) que *resguarda* la tendencia a reducir a un i-limitado la diferencia de mortales/inmortales, de uno y otro de sus lados.

La copa despliega un mundo, es opulenta y abundante y, la misma copa, leíamos, es receptáculo también, *cima de bienes* (κορυφὰν κτεάνων), lugar que remite al brindis festivo de una celebración — aquel con el que continúa la Oda desde la línea 4— un brindis de casa a casa por mor del *convite* (συμποσίου), *amistoso* (φίλων), invitación mutua, que honra una alianza, en este caso nupcial.

<sup>1305</sup> El “fuego del cielo” desgarrar abriendo una distancia posibilitante entre mortales e inmortales, cielo y tierra. No hay por tanto una correlación entre imágenes del cielo con imágenes de la tierra, del mismo modo en que ya dijimos que la réplica-contra-réplica entre ellos tampoco era dialéctica. Impera el abismo entre ellos, seña de la fragilidad de lo inmortal, y lo ínfimo del mortal, para el cual no todo es disponible. Y sin embargo Hölderlin se interroga todavía en “*In lieblicher Blau...*” sobre la posibilidad de pensar alguna imitación o semejanza entre la imagen de los celestes y la de los mortales. Heidegger cita por ejemplo el siguiente fragmento sin título: “Qué es la vida del hombre una imagen de la divinidad / Como todos los terrenales vagan bajo el cielo, ven / a éste. Mas leyendo casi como / en un escrito imitan la infinitud y la riqueza / los hombres. ¿Es, pues, el sencillito cielo / rico? Como flores son, sí, / las nubes plateadas. Pero de allá llueve / el rocío y la humedad. Mas cuando / el azul se borra, lo simple, aparece / lo mate, que es semejante al mármol, como bronce, / indicio de riqueza”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 193.

<sup>1306</sup> Interpretada por Heidegger en *Curso Parménides* en torno a los usos del verbo *λανθάνω*.

<sup>1307</sup> Traducción de Eulalia Blay del texto griego en *Píndaro desde Hölderlin* (Madrid: *La Oficina*, 2018): *φιάλαν ὡς εἶ τις ἀφνειῆς ἀπὸ χειρὸς ἐλῶν / ἔνδον ἀμπέλου καχλάζοισαν δρόσῳ / δωρήσεται / νεανία γαμβρῶ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε, πύγχρυσον κορυφὰν κτεάνων,...*. Los corchetes son aclaraciones nuestras.

La copa es también caracterizada *de oro toda* (πάγχρυσον). Heidegger se ocupa en el Curso en torno a Anaximandro de la experiencia pindárica del oro a través de su brillo, del modo en que reluce, una experiencia que difícilmente recoge nuestra expresión “no es oro todo lo que reluce”. El oro, siguiendo el inicio de la *Ístmica V*, resulta “de gran-dimensión o amplitud de poder-capacidad o fuerza (μεγασθενής: muy literalmente “de gran poder”) distante de todo” (περιώσιον ἄλλων), donde porque es περιώσιον (ἄλλων) es también μεγασθενής, y no al revés, es decir, *por ser distante de todo es de gran poder o capacidad*<sup>1308</sup>. La apariencia (Schein) del oro no es una mera propiedad del material (además perceptible con los “ojos”) que fuese entre otras, sino que el carácter de brillo del oro descansa en la altura-dignidad (Edle) por la que tiene lugar, se da o manifiesta aquello que “es”. Tiene que ver pues —parafraseando los v. 13-14 de *Ístmica V*— con no empeñarse en llegar a ser Zeus (en ser inmortal), asumir lo mejor de lo posible (dicho como “bello”) del *lote dado* (moira: τούτων μοῖρ’ ἐφίκοιτο καλῶν) de cada uno y con que lo mortal *propicia* (se muestra por sí mismo, conviene, πρέπει) a los mortales, así, con la asunción del límite y la finitud de lo que “es” manteniendo la inseparabilidad de aparecer y apariencia en una diferencia o cualificación del lugar de cada uno de ellos —mortales e inmortales, en cuanto cada uno de modo diverso “es”— que nombra *Ístmica V* con el término *honor* (τιμάν).

Mas si lo brillante, el carácter de brillo del oro no manifiesta una esencia substantiva del ser-oro, tampoco con precisión es la ἀλήθεια, más próxima a su esencia y que nos permite pensar la esencia del ser mismo, sino que el modo de aparecer-parecer del brillo del oro es visto del lado de las cosas del hombre, desde la perspectiva de la consideración, la opinión (y Píndaro no es Platón) del hombre<sup>1309</sup>. El carácter del brillo del oro no lo sitúa pues como un metal valioso, ni de lejos lo toca como unidad de medida (patrón) de valor de intercambio entre cosas-mercancías, ni en general desde la perspectiva del “valor”, y no obstante es cosa de mujeres y hombres en su necesaria respectividad con los dioses.

Volviendo a nuestro hilo con *Olímpica VII*, en el despliegue de la cosa —la copa (que es) de oro toda— el mundo brilla de un modo inusitado. La cosa es la copa. Y Heidegger, sin hacer mención explícita a Píndaro, piensa en el texto *Das Ding* (de *Vorträge und Aufsätze*) la autonomía de un otro recipiente, una jarra que acoge y recibe, si se llena plenamente; esto es, una copa que acoge dos condiciones “anteriores” de diverso carácter a tales acciones. Por un lado, la acción de acoger o recibir exige una condición diacrónicamente “previa”, a saber, que la jarra estuviera vacía o que hubiese lugar en la jarra en orden a llenarse. Por otro lado, la misma acción de acoger o recibir exige una condición teleológicamente “anterior”, que aquello que contiene la jarra se vierta o simplemente se escancie la jarra. Pues bien, la acción extática de la cosa-jarra, aquella acción que completaría, por así decir, su ἀρετή, es un *acoger-contener-escanciar* donde el lugar-vacío de la jarra —primera condición— se mantiene transformándose en los términos teleológicos de la segunda condición.

<sup>1308</sup> Heidegger, Martin, *Der Spruch des Anaximander*, GA, Band 78, Ingeborg Schüler, 2010, p. 65 y ss.

<sup>1309</sup> Así se abre *Ístmica V*, v. 2 “... los hombres consideran poderoso / al oro por encima de todo.. “ (...σέο ἕκατι καὶ μεγασθενῆ νόμισαν...), citamos traducción al castellano de Emilio Suarez de la Torre en Cátedra. Volveremos al inicio de esta *Ístmica* en el próximo apartado.

¿Cómo o hacia dónde se transforma? El lugar-vacío ya no está contingentemente sólo al principio sino también al final, si bien ese final es doble, viene al final del proceso diacrónico (que llena/vacía la jarra) y a la vez es el lugar teleológico de completud que permite pensar la excelencia de la jarra (*el acoger-contener-escanciar*). Este lugar-vacío completa el acoger, recibir y contener de la jarra pero no porque él se llene sino porque está ya siempre lleno, cuando ello se da, como lugar-fin de excelencia y completud teleológica(-modal) que dice la acción de escanciar la jarra, rebosar la bebida sagrada de la tierra a los labios del mortal. El recibir es un dar, el contener, un escanciar, y la esencia de la jarra el *lugar de recogimiento*, necesariamente pleno por esenciante, lleno-vacío no vacío<sup>1310</sup>, donde se da la esencia (esenciante) o acción extática de la jarra, la junción (convergencias y divergencias inseparables) del *acoger-contener-escanciar*. Este vacío-lleño de la jarra, no rellenable ni vaciable, exige pensar la espacialidad del límite de la cosa como un *πέρας* otro a aquel asociado al *τέλος* del *ἔργον* en el proceso pro-ductivo o poético. Pero no es que la jarra de Heidegger o la copa de Píndaro no esté “hecha para beber”. No, pues la copa contempla un modo de producción que, como “de oro toda”, se orienta al *brindis festivo de la celebración* donde la bebida vertida se da como la más alta ofrenda de los mortales a los dioses precisamente por la renovación de la alianza (nupcial) entre mortales que con el brindis se ofrece. La esencia de la jarra y de la copa es un ofrenda, la donación, aquello que se da, al modo escanciante-rebosante de un obsequio cuya *riqueza* el hombre no dispone de capacidad de agotar en su pudorosa simplicidad<sup>1311</sup>.

Por ello el lugar de la copa de Píndaro, cuya bebida rebosa sin caer, a su modo es elevado si la mano —aquello opulento, abundante— alza la copa<sup>1312</sup>. No es la copa la que recibe y toma (algo que vendría de fuera) sino la mano opulenta la que alzando la copa de oro, mantiene su gravedad en lo alto, festejando en la celebración nupcial. El escanciar de la jarra, la donación que se vierte hacia fuera, acogiendo, conteniendo, exige en Heidegger pensar el repliegue del *Gevier*, pensar el carácter unitario de la diferencia pluralmente plural de mortales/inmortales/cielo/tierra, la simplicidad del despejamiento (y no confusión) de los cruces del des-ocultamiento de cada uno, simplicidad del pliegue o lo-simple-del-pliegue, *Einfalt*, que ya nombramos con Trakl como “ternura”, deíctico que atraviesa y orienta el tránsito (*Übergang*) del linaje no-nato de la tierra del atardecer en su descenso (*Untergang*) al azul amanecer, hacia el alba del azul mismo, posibilidad del por-venir de una otra destinación epocal —marcada por el pudor y la retracción ante lo otro, *Scheu*— para Occidente que

<sup>1310</sup> En el sentido de la vacuidad de un espacio homogéneo- descalificado presupuesto en ausencia posicional de cosas delimitadas en él.

<sup>1311</sup> Dice Heidegger: “Wir vermögen den Reichtum des in ein-facher Scheu gesagten Wortes »Reigen« nicht auszuschöpfen. Denn es nennt den Reichtum selber, nämlich dessen, was kom-men möchte. In ”, GA, Band 4, p. 174.

<sup>1312</sup> Si las Odas de Píndaro cantan a la virtud, al honor y a la gloria de la excelencia del mortal, no habría de sorprendernos que la mano que alza la *copa de oro toda*, sea opulenta, rica, abundante. Las resonancias entre lo perteneciente al hombre, sus “bienes”, y aquel modo de presencia de la mano, se expresan por ejemplo en *Ístmica II* (v. 9-12) donde se canta el dicho según el cual “las cosas de uso común (a la mano)”, “los bienes”, *χρήματα, χρήματα...* el hombre es... dice Píndaro simplemente, doblando *χρήματα* en este decir que se aproxima (máximamente, superlativamente, dice el Poema) a la verdad, no es simplemente verdad, *ἀλήθεια*: ... bienes, bienes, el hombre es... únicamente el hombre...

pase por pensar Grecia pues ella ya nació grande, un “gran inicio” cuya riqueza, la riqueza misma, sería la de aquello que, viniendo, querría venir<sup>1313</sup>.

Esa simplicidad de la cosa-jarra a resultas de *lo simple del pliegue del Geviert* —o simplicidad de los cuatro, *Einfalt des Gevierts*— de la cosa se expresaría poemáticamente en Píndaro a través de la simplicidad del escanciar. Su copa está siempre escanciando pues simplemente rebosa, está completamente llena, incluso lo suyo es un *rebosar espumoso* que se vierte sin caer de los límites de la copa. Como iniciábamos más arriba, la cosa, en su esencia esenciante, despliega mundo. Pero ello nos permite escuchar precisamente un *pliegue*: la cosa en Heidegger *cosea*<sup>1314</sup>, la cosa *hace-cosa* —vale decir, el estatuto de cosa de la cosa, su esencia, no se confunde con la cosa—, la jarra brilla, y así da lugares, dice Heidegger, al *juego del mundo*<sup>1315</sup>, al juego o danza o despliegue de un mundo que (también) brilla. Su despliegue y juego es la mostración de un cúmulo de relaciones, un mundo, pero de tal manera que la copa y el mundo acontecen en el Poema, uno y otro, en el Canto, al ser dichos. Pertenece al ser-copa de la copa el des-pliegue del mundo que, a su modo, cuida de la cosa en la Comarca del Poema.

Ya mentamos que la marcha del inicio de *Olímpica VII* comenzaba con un símil. El símil dice dos lados de los cuales el primero, por así decir, de partida, describe en detalle una situación evidente o reconocible para el oyente-audiencia que así permite conducir a otra situación, al otro lado del símil, en principio sin conexión desde el frontispicio del propio símil. Decíamos:

*“ Como cuando alguien de su mano opulenta, una copa,  
que espuma adentro con el rocío de la vid, tomándola  
entrega,  
cima de bienes de oro toda, al joven yerno...”*

Y hasta aquí sólo la mitad del primer lado del símil. El segundo lado, que ya habíamos parafraseado, dice:

*“ ... brindando de casa en casa  
por mor del convite y honrando a su alianza,  
y con ello, amistoso,  
lo hace envidiable a los presentes por el lecho de concordia. “*

<sup>1313</sup> Heidegger, “La tierra y el cielo de Hölderlin”, p. 193.

<sup>1314</sup> Como se sabe Heidegger toma algunos sustantivos —por ejemplo *Ding, Welt, Nichts, Sprache*— y genera con ellos verbos intransitivos cuyo agente es el propio sustantivo. Para mostrar con ello el carácter de la esencia (esenciante, activa) de *Ding, Welt, Nichts, Sprache*...

<sup>1315</sup> Heidegger, “La Cosa”, *Conferencias y Artículos*, p. 132.

Donde se completaría el desplegar mundo de la cosa —la ofrenda de la copa trazando un tránsito o acontecer o despliegue que ha conferido brillo, ser, a su destinatario (porque ya lo tenía la copa)— de la primera mitad del primer lado del símil con el cobijar y consentir a las cosas del mundo, de un mundo, *κόσμος* o conjunción que, en palabras de Heráclito de Éfeso (B 54) en cuanto rehúsa aparecer (o es *inaparente*, *ἀφανής*) es más rica o excelente (*κρείσσων*) que la aparente (*φανερῆς*), pues como *alianza* honra, en esta segunda parte (del primer lado), que coincide con el fin de la primera Estrofa. Pues bien, al llegar al segundo lado del símil el Poema introduce un salto o vuelco. Dice “ también yo” y de seguido comienza a hablar (cuestión muy habitual en Píndaro) sobre el mismo carácter de su tarea poética, de su decir. Leemos:

*“ También yo el néctar vertido enviando,  
don de las musas,  
dulce fruto del pensamiento,  
a los hombres que el premio portan  
me los hago favorables,  
A los vencedores en Olimpia y en Pito;  
Próspero aquel a quien los buenos decires tienen,  
y en distinto tiempo es a alguien distinto  
a quien la gracia, que da a la vida su flor, atiende,  
a menudo con la dulce forminge y el instrumento de tubos lleno de voces.”*

Hasta aquí la *Antístrofa* primera, el segundo lado del símil, el lado que ya no habla de la singularidad del despliegue de la cosa-copa, de su cosear y dar lugar a mundo que a su vez diferencialmente cobija a las cosas, sino del Canto en marcha, por así decir, de *la singularidad misma in-aparente del pliegue* de cosas y mundo, simplicidad que se expresa con una interrupción o salto que es más bien un *repliegue* sobre la acción extática de la copa para decir lo esencial del decir mismo, por el corte de la autoreferencialidad del “también yo”.

Si lo no menos esencial por habitual en el contexto de la Oda es la acción extática de la copa en los entornos de la *alianza*, ésta, como el ínfimo *enlace nupcial* o la *boda* de Hölderlin, se caracteriza por el *convite amistoso*, abierto, *de casa en casa* que al modo del cortejo recibe los rasgos finos de aquello que Hölderlin llama la fiesta, *das Fest*, que tiene por carácter las virtudes y actitudes alegres del canto, el baile, la danza, y la fragilidad y ligereza de lo infraleve que puede aguardar un “gran comienzo” estrictamente definido por la presencia-ausencia de su ad-venimiento, único modo en que



verdaderamente a lo ínfimo llega a afectar como venidero la venida de un “gran comienzo” cuya *riqueza*, nunca una propiedad en el sentido de mera posesión (*bloßer Besitz*) y menos todavía consecuencia suya, corresponde a lo ínfimo de la boda pues el cortejo es lo mismo, *superfluo* por superabundante y exuberante (todos sentidos de *Überfluß*). Lo *superfluo* es un *desbordarse* (*Überfließen*) que sobrepasa y se desborda a sí mismo (*sich selbst überfließt*) hacia la inagotable maduración para la apropiación (*Aneignung*) del propio ser<sup>1316</sup>. Lo que así desborda *fluye retrocediendo hacia así mismo* (*fließt... zu sich selbst zurück*) pero de tal modo que es *fuelle*, *Quelle*, en el sentido del *despliegue de lo Uno hacia lo inagotable de su unidad*<sup>1317</sup> (*die Entfaltung des Einen zur Unerschöpflichkeit seiner Einheit*<sup>1318</sup>). A ese Uno llama Heidegger *lo simple* (*das Einfache*).

## II.

*Los días de fiesta* —con *Wie wenn am Feiertage...*— son *días festivos*<sup>1319</sup>, días en que se abandona el quehacer cotidiano si bien no en oposición a *días laborales*, como si los días de fiesta fueran una pausa o un interludio vacío entre piezas interrumpidas en el seguro ajeteo diario<sup>1320</sup>. Más bien en los días de fiesta se da la suspensión o detenerse-en-sí (*An-sich-halten*) de lo diario, es decir, de las configuraciones espacio-temporales *obvias* de aquello que llamamos “cotidianidad” (en el sentido de la *realidad familiarizada, vertrauten Wirklichen*)<sup>1321</sup>. El *An-sich-halten*, rasgo esencial del carácter festivo de los días de fiesta, abre lo abierto, *das Offene*, en lo cual no tiene lugar lo “real”, *das Wirkliche*, pero no porque el detenerse-en-sí sea “irreal” sino porque cualquier contraposición entre realidad/irrealidad *no es capaz de mantener abierto lo abierto*.

<sup>1316</sup> Allí lo propio (*Eigene*) sí se torne propiedad, dicho ahora como *Eigentum*.

<sup>1317</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 147.

<sup>1318</sup> Heidegger, GA, Band 4, pp. 132-133.

<sup>1319</sup> Dice Heidegger: “Feiertage sind Tage der Feier”, GA, Band 4, p. 102. En torno al lugar de la noción de fiesta (*Fest*) en las interpretaciones de Heidegger sobre Hölderlin deseamos destacar el monográfico publicado por Knödler, Alfred, *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkens*, (Berlín: Duncker und Humblot, 2001)

<sup>1320</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 113.

<sup>1321</sup> Heidegger habla en estos términos de que el supuesto “detener el trabajo” (*Aussetzen mit der Arbeit*) supone suspenderse o detener-se-en-sí (*An-sich-halten*). Habría que pensar la cuestión con el diálogo de Heidegger con *Der Arbeiter* de Jüing así como con *Das Kapital* de Marx.

Las exégesis de Heidegger, nunca meramente descriptivas o neutras, apuestan por la apertura a favor de *la novedad*<sup>1322</sup> —en el sentido ya mentado de la *sagrada Naturaleza*— estrictamente poemática en el doble sentido de pensar el abrirse en el Poema y el abrir la apertura como irreductible apertura, es decir, *posible por-venir* que el pensar piensa al atender al ad-venir de lo sido<sup>1323</sup>. Ello desgarraría la visión habitual de lo real-posible, *meramente presente*, que o *ha sido realizado* (*Gewirkte*) o es —con carácter excluyente y yuxtapositivo a la vez— lo que realiza (*wirken/das Wirkende*). Firme y persistente (*Feste und Bestehende*), en completa oposición a lo infraleve e ínfimo —todavía más a lo superfluo de la riqueza—, lo “real” *es* en la medida en que está presente en la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*), algo así como fuera de la cual caería lo “irreal” como imposible, absurdo para la noción de *realidad efectiva*<sup>1324</sup>. Heidegger apunta a que lo “irreal”, ya no supeditado a lo “real” como no-real, sino, por así decir, puestos uno y otro en pie de igualdad al menos como “verdaderos”<sup>1325</sup>, deja de ser una nulidad, algo que apenas “es” pero no para identificarse con la presencia de lo “real”, sino para tornarse un cierto “entre”<sup>1326</sup>, un *todavía-no-real* que sí podría considerarse como *devenir posible* interpretando la vía poemática de Hölderlin de “el devenir real de lo posible” en cuanto “devenir ideal de lo real”. Sólo cabe aquello *irreal-posible* lo posible alcanza más ser y lo que hasta entonces pasaba por ser, la *realidad efectiva*, tiene así menos ser<sup>1327</sup>. Así si lo posible también torna su estatuto ontológico se mantiene en relación con una presencia nada “real” sino híbrida, de carácter de “sueño” no ensoñado<sup>1328</sup> sino —con la segunda estrofa de *Andenken* que menta precisamente los *días de fiesta*<sup>1329</sup>— *sueños dorados*, de nuevo, *de oro*, y, a la vez, divinos, señal de la irreductibilidad de tal estatuto ontológico. Lo posible resulta ahora, como *insigne sueño* (*ausgezeichnete Traum*) terrible al mortal y a la vez divino, de tal condición que ingresa en la presencia a través del ámbito de la sustracción que dice lo sagrado<sup>1330</sup>. A lo posible pertenece la

<sup>1322</sup> Marcado en el texto por el verbo “anheben”, en: “Jedesmal hebt eine Besinnung an”, GA, Band 4, p. 102.

<sup>1323</sup> Además del Curso *Was heiBt Denken?*, por ejemplo, Heidegger, Martin, “De un diálogo del habla”, pp. 115-116.

<sup>1324</sup> Ya mencionamos a propósito de Nietzsche la equivalencia a ojos de Heidegger, en general, en la *época moderna*, de la *realidad efectiva* (*das Wirkliche*) y la objetivación, “fuera” de la cual, como no objetivable, quedaba lo i-real.

<sup>1325</sup> Desde luego Heidegger insiste en que ello responde todavía a los sentidos de la “metafísica” sobre la realidad. Heidegger, “Memoria”, p. 125.

<sup>1326</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 124-125.

<sup>1327</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 126.

<sup>1328</sup> En el sentido de lo “real” (*wirklich*) criticado, el mero sueño sería “irreal”, un “humo que se desvanece” (“Schäume”, únicamente espuma), mero des-aparecer inconsistente (*bestandlos*), poco más que arbitrario, y contrapuesto a lo real, firme y persistente (*das Feste und Bestehende*) En el Poema *Andenken* dice Hölderlin “Von goldenen Träumen schwer”, un sueño grave, con peso, preñado, con consistencia y ser pero de un modo muy diverso a lo *wirklich*.

<sup>1329</sup> Dice la segunda estrofa: “Todavía lo recuerdo bien y cómo / sus anchas...”

<sup>1330</sup> Dice Heidegger: “Dieser Traum ist furchtbar, weil er die, denen er sich zeigt, aus dem sorglosen Aufenthalt beim vertrauten Wirklichen heraus- und hineinwirft in den Schrecken des Unwirklichen. Aber dieser furchtbare Traum ist ein göttlicher, weil das in die Wirklichkeit ankommende Mögliche bei seiner Ankunft durch das Kommen des Heiligen geheiligt ist.”, GA, Band 4, p. 113.

presencia-ausencia de una llegada (*Ankunft*) que dice el Poema y que su racionalidad poemática puede pensar como crítica a la racionalidad meramente *humanista* o *técnica* de la *ratio*, el cálculo y la *Machenschaft*, incapaces siquiera de asumir, consideraría Heidegger, (la inversión causal-teleológica de) un *posible por-venir*.

Albergando así los *días de fiesta*, Hölderlin menta su *posibilidad* a través de aquella *gravedad de los sueños dorados* que les hace *estar preñados* —afirma el verso anterior a “*preñados de sueños dorados*”— “sobre lentos senderos”, vías o caminos que atraviesan la tierra y a los que conviene el *paso meditativo* que es capaz de demorarse (*verweilen kann*<sup>1331</sup>) y saber del momento, reconocer la *oportunidad* del acontecimiento de lo venidero, novedad por radical alteridad. Extrañísimo saber éste que se alía con el *καιρός*, que hace experiencia de la íntima articulación espacio-temporal de la diversidad de los tiempos y temporalidades que atraviesan la *relación de infinita pertenencia de mortales e inmortales, cielo y tierra*<sup>1332</sup>. Articulación kairológica precisamente por el *instante-sitio*, que permite pensar el íntimo intervalo (*der Weile vertraut ist*)<sup>1333</sup>, la *ocasión*, en la que acontece el extraordinario aproximarse del mortal al dios manteniendo la distancia entre ellos, adviniendo lo venidero como venidero.

Ya habíamos introducido un poco más arriba la *Olímpica* segunda de Píndaro. Allí la *Oda* nos presenta el *καιρός* en directa relación a la riqueza o abundancia (dicho como *πλοῦτος*), junto a *χάρις*, gracia o favor —Heidegger lo traduce por *Huld*— indicaciones cualquiera de ellas de la simplicidad de la donación de aquello que pertenece a una venida (tiene su estatuto ontológico). La *Oda* presenta del mismo modo en el orden de *αἰών* cómo el mismo *χρόνος*, “padre de todo” ha de plegarse a *Moira*.

Veamos el significado y contexto preciso de *καιρός* en la *Oda* parafraseando los entornos poemáticos de su palabra.

La *Oda* inicia preguntándose a qué dios u hombre virtuoso (héroe) va a celebrar su canto. A aquellos, diría quizá una de sus respuestas, que —con el inicio de la segunda estrofa— *mucho padecimiento aguantaron en su ánimo-deseo* (*καμώντες οἱ πολλὰ θυμῷ*) hasta habitar la *sagrada morada junto al río* donde el *αἰών* destinado asistía (*αἰών δ' ἔφεπε μόρσιμος*) aportando a la vez

<sup>1331</sup> Y, a su vez, en el sentido del verbo “*demeur*” francés que introdujimos en los *Comentarios Iniciales* a este apartado con Michaux.

<sup>1332</sup> Expresión, como ya dijimos, que vehicula el texto “La tierra y el cielo en Hölderlin” y que tiene que ver con el juego de los Cuatro (*Ge-viert*). Debemos a la profesora Teresa Oñate el mapa diferencial de estas nociones de “tiempo” en Grecia así como su articulación por el lugar-tiempo del *καιρός*. De modo comunicativo ella distingue entre cuatro temporalidades: *αἰών*, *αἰδίων*, *χρόνος*, *καιρός*. Ellas no se yuxtaponen, prueba de que el mismo *χρόνος* no es el tiempo ordinario del “ahora”, sino que se articularían por el *καιρός*, en este sentido el lugar-tiempo de la oportunidad de articular la diversidad de las diferencias temporales. Oñate, Teresa,

<sup>1333</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 123 y GA, Band 4, p. 110.

*riqueza y gloria* (πλοῦτόν τε καὶ χάριν<sup>1334</sup>) a la más alta virtud (γνησίαις ἐπ’ ἀρεταῖς). Se exclama a continuación al *Crónida* (ὦ Κρόνιε) —epíteto habitual de Zeus, nombrado a continuación también como hijo de la diosa de la tierra, *Rea*— que al resguardo de los Cantos (ἰανθεῖς ἀοιδαῖς) provea esas tierras que son todavía *su patrimonio* (ἔτι πατρίαν) a los des-cendientes por-venir (λοιπῶ γενεῖ).

En el orden de aquella vida epocal-indivisible del αἰὼν, vida plena no por perfecta y ya no mejorable sino por *habitar en la sagrada morada* que reúne *riqueza y χάρις*, solamente la excelencia de la *virtud* hay, *acciones* —con la tercera estrofa— *llevadas a cumplimiento* (τῶν δὲ πεπραγμένων, nótese el perfecto, acción perfectamente acabada, puntual o no) que *tampoco el Tiempo, χρόνος, padre de todo, podría establecer* (δύναιτο θέμεν) como *fin elaborado, de obra, ἔργων τέλος*. No sería pues sólo que de las acciones acabadas, en cuanto ya han sido o están terminadas, “no hubiera irremediablemente remedio”<sup>1335</sup>, asunto trivial en sus términos, sino que las acciones acabadas son acabadas, en un doble sentido: irreductiblemente acabadas por cuanto ningún dios u hombre puede hacer o establecer algo a su favor o contra —pero ello todavía por *Moirá*— y acabadas pero no cerradas ni dadas absolutamente a la Presencia. Ellas son ajenas a *χρόνος*<sup>1336</sup> pero no en principio a *λάθα* pues —continúa el Canto— *el olvido con feliz fortuna* (πότμῳ σὺν εὐδαιμόνι) *podría presentarse* si hay la muerte, si la *calamidad muere* (πῆμα θνάσκει: v. 19), cuando la *Moria* del dios también *a las alturas excelsas envía* u otorga destino. De nuevo la *riqueza, la riqueza con virtudes adornada* (ὁ μὲν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος: v. 52) trae ocasión u oportunidad, *καῖρος*, de alcanzar esto y aquello, tal o cual cosa. No que ella misma, la oportunidad, tenga que conseguir y alcanzar pues, como insiste Heidegger no todo intento de alcanzar o conseguir ha de girar en torno al “éxito” y al “resultado”<sup>1337</sup>, sino que todo al contrario el *καῖρος* tiene que ver con *el profundo cuidado de la busca* (βαθεῖαν ὑπέχων μέριμναν) —no obstante de “algo” dicho por Píndaro aquí como “salvaje”, *ἀγροτέραν*— y con el acabamiento de un alcanzar que sí conlleva la *acción acabada* a la que el Poema vuelve otra vez en

<sup>1334</sup> Aunque Heidegger traduce en “...Poéticamente habita el hombre” *χάρις* como *Gracia* o *Favor*, *Huld*, recomienda leer la palabra en Hölderlin como “*Freundlichkeit*”, amabilidad, en el sentido de la simplicidad de la ternura (*Sanft*) del pliegue que notábamos en Trakl, es decir, siguiendo a la tragedia *Ayax* de Sófocles, como “gracia que llama siempre a la gracia” (v. 522) y que, por ello, tiene el carácter, la presencia-ausencia, de la venida del ad-venir (*Ankunft*) al mortal, de lo simple. Hölderlin entiende esa “*Freundlichkeit*” en relación al “Corazón”, *Herz*, como *die Reine*, asumiendo en efecto que »Solange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert...«. Nótese que la “*Freundlichkeit*” duraría “am Herzen” y no “im Herzen”. En la medida en que dure el acontecer del ad-venimiento de la *Gracia* (*Huld*, *χάρις*), logra el hombre medirse con la divinidad, poéticamente, asumiendo el límite de lo mortal, que el Poema dice dando la medida al habitar del mortal. Heidegger, Martin, “...Poéticamente habita el hombre...”, *Conferencias y Artículos*, pp. 151-152.

<sup>1335</sup> De este modo re-interpretamos en coordenadas heideggerianas el considerado “imposible metafísico” como suelen interpretarse estos v. 15-18, a saber, en el sentido de que ningún dios puede hacer que lo ya sido sea otro, añadiríamos, a favor de la apertura de la futuridad del por-venir por cuanto lo mismo sido se dice como sido, solamente sido (y no presente o por-venir); lo cual interpretamos tiene que ver con que el dios mantenga la distancia al mortal, y el propio pasado, es decir, el olvido también, sea sagrado.

<sup>1336</sup> El sentido de este término en Píndaro no puede ser el del *mero tiempo cronológico*, la línea ilimitada de puntos-ahora “moderna”.

<sup>1337</sup> Por ejemplo en “Memoria”, p. 124.

su final afirmando cómo *las bellas obras de los distinguidos-mejores* (ἐσλῶν καλοῖς ἔργοις) pretenden ser ocultadas (con ἐθέλων κρύφον) por *el parloteo* (τὸ λαλαγήσαι) de *locos que se hacen pasar por hombres* (μάργων ὑπ' ἀνδρῶν).

Quizá todavía digan del *καῖρος* o la riqueza misma las afirmaciones a-referenciales que practica el Poema en estricta continuación todavía en la tercera estrofa: *estrella radiante* (ἀστὴρ ἀρίζηλος), *el más auténtico brillo para el hombre* (ἐτήτυμον ἀνδρὶ φέγγοσ: v. 55-56), más todavía si *uno perteneciendo a ello tiene conocimiento de los entornos del por-venir de su destino* (εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον).

La *ocasión* y *oportunidad* es el mismo *momento oportuno* de la articulación de aquello quizá tan rico que sólo *Moira* pueda conceder, la vida plena-indivisible del αἰών y el *Tiempo*, “padre de todo”, χρόνος. Uno y otro, como *καῖρος* también, palabras que con abundantes matices podemos traducir por un mismo *tiempo*. Una cuarta temporalidad, *αἰδῖος*, *eternidad* se nos mostró como sinónima de lo *necesario* de las entidades simples en Aristóteles y marca del registro legal de la *Ley* “de” Antígona o, en Hölderlin, de la *Naturaleza* o lo *Sagrado*.

Por otro lado *la riqueza* pindárica —brillo de la Presencia de lo presente— se abre a la irreductibilidad de lo sido de las acciones, de aquellas acciones acabadas como acabadas, relacionando ello el Poema con ese cierto saber aguardar el por-venir de las mismas acciones virtuosas o del hombre virtuoso. La apertura del por-venir no se cierra en la medida en que las acciones acabadas se respectivizan a la virtud presente, de modo que *lo posible* cubre el arco completo y discontinuo de lo sido/presente/por-venir. Completo pues el arco de lo posible tiene como rasgo esencial lo mejor de las acciones perfectas y acabadas en el sentido en que ya vimos todavía Aristóteles asumía las acción-*ἐνέργεια*, pero dis-continuo por cuanto la presencia de eso posible se plurifica en lo sido-acabado/presente-virtud/por-venir.

Pues bien si, siguiendo estas indicaciones de Heidegger, *la riqueza* o *abundancia* indica a la presencia-ausencia del arco de lo posible cuyo eje vehicular (presente-ausente) es la acción acabada, la riqueza garantizaría la grandeza del “gran inicio”, su carácter venidero hacia lo ínfimo o infraleve del enlace nupcial, pues lo abundante de la *fiesta* de los *días de fiesta* en el contexto de la celebración del *enlace nupcial* de mortales e inmortales mantiene el *cortejo sagrado que deja que la fiesta sea aquello que es, fiesta nupcial*, enlace de mortales e inmortales en su *relación infinita de pertenencia* con cielo y tierra.

Pero en este sentido de la *fiesta nupcial*<sup>1338</sup> la fiesta es el *acontecimiento del saludar* (*das Ereignis des GruBes*) o *saludar originario*<sup>1339</sup> que Heidegger considera *un dejar ser a algo que es en su propia esencia, dejar ser a aquello que aquí pertenece venir en su pertenencia a lo venidero* que precisamente

<sup>1338</sup> Que Heidegger introduce con la decimotercera estrofa del himno Rin: “Entonces celebran su fiesta nupcial hombres y dioses”, fiesta nupcial a partir de la cual tienen su nacimiento los *semidioses*, también como ríos. Heidegger, Martin, “Memoria”, p. 114.

<sup>1339</sup> Heidegger, Martin, “Memoria”, p. 116.

el poeta canta —con la tercera estrofa de “Como en días de fiesta...”— cuando “ ¡Mas al fin nace el día! Esperé y lo vi venir. / Y lo que vi, lo sagrado, sea ahora mi palabra ”.

Con el acontecimiento del saludo de la fiesta nupcial acontece el ofrecimiento recíproco por medio del cual los saludados<sup>1340</sup>, mortales e inmortales, saludan al “entre” —allí donde residía el carácter del semidiós— de su respectividad que mantiene la des-igualdad entre y respecto a dioses y hombres, sus diferencias. Se deja que rijan de modo des-igual lo diferente en su diferencia<sup>1341</sup>. Ahora bien, Heidegger asume que solamente podemos mantener lo diferente en su diferencia —aquí del estatuto ontológico de hombres y dioses— en un *retorno (Wiederkehr) de éstos a su propio ser* donde ya sí podría abrirse el suelo para la permanencia de lo diferente en lo desigual, permanecer que pendería del *momento oportuno*, kairológico, lugar que alberga la permanencia que se congrega en el *instante de la fiesta*, nada *durativo* —en el sentido de la yuxtaposición de puntos-ahora— sino un *demorarse* en el regreso del presente y *esperar* de la *singularidad única (die Einzigkeit)* de lo sido (y espera ella misma sin posibilidad de repetición) a favor del por-venir.

Oportunidad y lugar, *καιρός*, para el *saludo* en el acontecer del *instante de la fiesta* de pasado, presente y futuro desde sus diferencias. Sólo el decir poemático del *Himno* —para Heidegger, el pindárico, el más elevado Canto poemático— llega a ser esa *alabanza y celebración* en el sentido del verbo griego *ὑμνεῖν*<sup>1342</sup>, himno no de “algo”, que entonces hay, sino celebración como acontecer del completo habérselas con las cosas, por tanto señaladamente ya no cósmico, sino decir en donde tiene lugar el *acontecer de lo sagrado*, el completo ámbito de la sustracción de la presencia para el cual, en el cual, cabe *Ereignis*, es posible nombrar con el *máximo pudor* (retracción, *Scheu*) el *espacio único de tiempo* (¿el *καιρός* y sus articulaciones?) por donde se articula el *posible por-venir* de la copertenencia de dioses y mortales.

<sup>1340</sup> Pues dice Heidegger que: “El auténtico saludo reconoce a lo saludado en lo que tiene de propio y se conforma con pertenecer a un voluntad diferente y por lo tanto distante. El saludo despliega [entfaltet] la distancia entre el saludado y el que saluda a fin de que en esa distancia se funde una cercana que no requiera intimar. El auténtico saludo regala a lo saludado la resonancia o eco de su ser. El auténtico saludo permite que lo saludado resplandezca por algún tiempo (...). El auténtico saludo consigue que lo que se suele llamar “irreal” alcance la primacía por encima de lo meramente “real”. El puro y al mismo tiempo simple saludar es poético. Su recordar o pensar en [denken...an] lo saludado permite que éste acceda originariamente a la nobleza de su ser. (...) Mandar saludos es retornar a lo propio para quedarse allí atrás”, p. 107. Lo cual tendrá importancia en nuestras interpretaciones en torno al palimpsesto del Proemio del Poema de Parménides y las condiciones de posibilidad del pensar del ser en *Tiempo y Ser*.

<sup>1341</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 117.

<sup>1342</sup> Heidegger, “Como cuando en día de fiesta...”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 84. En virtud del carácter intransitivo de algunos usos del verbo *ὑμνεῖν*: no se celebra “algo”, tal o cual cosa, sino que se celebra a secas y aquello que en la celebración acontece es la más extrema sustracción del ámbito de lo sagrado. El profesor Felipe Martínez Marzoa repite en diversos lugares el mismo carácter intransitivo de algunos usos del verbo *ποιεῖν* (¿especialmente en Platón?) en el sentido subrayado por Heidegger con *ὑμνεῖν*, de que quien *ποιεῖ* (nunca el “poeta”, en el sentido nuestro de aquel que hace el “poema”, la “obra”) no hace *obra* alguna, sino que hace, diciendo pues él suele ser experto en el decir excelente, que cada cosa se muestra y manifiesta en su lugar según cada una “es”.

En el próximo apartado estudiaremos cómo el *reposo (Ruhe)* extático del *acontecer*, ni movimiento ni quietud, permite a Heidegger pensar el alcanzarse mutuamente de los tres éxtasis temporales, de lo diferente en su diferencia, a través del límite, vínculo y medida<sup>1343</sup> espacial del *albergue y posada (Bergung y Gastahaus en los días de fiesta)* donde tiene *estancia (Aufenhatl)* y a donde pertenece *lo abierto* del acontecer del des-ocultamiento (*ἀλήθεια*), en la perspectiva de las condiciones de posibilidad del *pensar del ser* (que estudiaremos en el próximo apartado) a propósito del palimpsesto de *Tiempo y Ser* y el Poema de Parménides.

Pero antes estudiemos en qué medida Heidegger exige pensar poemáticamente con Hölderlin la diferencia de lo diferente (lo diferente en lo desigual) a través de una vuelta o regreso.

### III.

Heidegger asume que Hölderlin es *el poeta que poetiza la poesía misma*<sup>1344</sup>. Con él llega a pensar *la ley del quehacer poético* de su tarea. El destino del poeta hölderliniano está asentado en un *desplazamiento esencial* entre *fuelle y origen, Quell y Ursprung*, a propósito de la esencia fluvial del *Ister* que baña y fertiliza el lugar de origen del poeta. En los lugares de la *Rememoración, Andeken*, piensa el poeta en la peculiar *travesía marina* por la que él viene en un regreso a la *proximidad del origen (in die Nähe der Ursprung)* al modo en que el espíritu del río lleva la fuente al mar y lleva a éste de vuelta a la fuente, la cual sólo entonces, en el río que remonta su curso, que regresa a él mismo, se manifiesta como fuente<sup>1345</sup>.

Venimos notando cómo para Heidegger al decir poemático pertenece la posibilidad de decir la simplicidad de *lo abierto* por cuya *Ley eterna*—en términos de Hölderlin, *Naturaleza*— la térrea opacidad de la tierra se abre al cielo. Su decir manifiesta la *Lichtung* que despeja-espacia *inflamando lugares*<sup>1346</sup> *a donde*, si es escuchado el mismo decir por los mortales, ellos pueden pertenecer y habitar (poéticamente). Y allí acontece lo sagrado. Instaure así el decir poemático la posibilidad de habitar

<sup>1343</sup> Sin confundirse el reposo extático, la medida, el límite y la vinculación que puede decir el decir poemático, dice Heidegger: “Lo poético es lo finito, lo que se acomoda a los límites de lo conveniente para el destino. Lo poético es lo pacífico del reposo bien meditado que destierra el combate. Lo poético es lo que ata, lo que vincula a lo que crece de vínculos. Lo poético es lo contenido en el vínculo y en la medida, lo mesurado. Siempre y en cualquier lugar lo poético trata de no abandonar los límites, el reposo, el vínculo, la medida. El poetizar piensa en algo que permanece.”, “Memoria”, p. 140.

<sup>1344</sup> Dice Heidegger: “... la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en sentido eminente *el poeta del poeta*.”, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 38. Ya estudiamos en este apartado cómo Heidegger asumía —en el Curso del ’34-35— el destino del poeta como un *Leiden*, un aguantar trans-subjetivo el duelo sagrado de la ausencia de dioses de la *época moderna*. Aquí la ascendencia fluvial de la tierra natal del poeta permite resignificar la ausencia de dioses.

<sup>1345</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 165-166.

<sup>1346</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 64.

poéticamente sobre la tierra, bajo el cielo, en la comunidad de los mortales, y en la contemplación de los inmortales, posibilidad que sólo habitando el mortal lleva a cumplimiento, y que el decir poemático puede instaurar porque el poeta mismo *se pliega* —vocacionalmente desde el punto de vista del deseo— a la *ley esencial del destino* por la que el mismo poeta es destinado a fundar la *historicidad de la historia*.

El poeta pertenece a la época de la ausencia de los dioses, pero esta falta sólo indica la imposibilidad de volver a un origen substantivo desde el que manaran —como en una cosmogénesis “mitológica”— todas las cosas. Desplazado siempre de tal origen, el poeta habrá de encontrar ante todo un destino no como si se partiera de la falta de destino o determinación de una tarea epocal, sino por cuanto la misma tarea del poeta es un *peregrinaje* o *caminata* (*Wanderung*) por donde alcanzar el destino propio y su cumplimiento. En este sentido por la *ley esencial del destino* (de los poetas), que ellos son ya, se nos indica cómo a su tarea poemática, que tiene que ver con que “lo que permanece lo fundan lo poetas”, pertenece la posibilidad de estancia en un intervalo epocal que se propone decir y alcanzar a o hacia una otra posible epocalidad del ser<sup>1347</sup>.

Ni ser ni devenir en el sentido de la “metafísica”, mantener diciendo la venida de tal venir exige al poeta que él mismo habite poéticamente y que (sin ningún círculo vicioso o regreso al infinito) ello no sea un estado dado sino el modo de llegar a sentirse él mismo en casa en la *ley de su esencia* (poemática). Por ello la *ley del quehacer poético*, y (por tanto) el modo en que el poeta funda la *historicidad de la historia*, asume el trazado de una vuelta, regreso o retorno a lo propio que sólo puede llegar a ser bajo la figura de un viaje de salida (*Ausfahrt*) a lo extraño<sup>1348</sup>, de un peregrinaje o marcha (*Wanderung*) del poeta.

El viaje que ha de emprender el poeta a tierras extrañas no es errático sino que resulta propicio, oportuno, por *dar ánimos* para el *regreso al hogar* (*Heimkunft*). En ese regreso el poeta no vuelve como aquel al que no queda más remedio que regresar (como si el viaje a lo extraño fuese obligado e indeseable, expulsión a la oscuridad: ciertas interpretaciones del mito de *Lucifer*), o aquel por cuya

---

<sup>1347</sup> Que la tarea del poeta hölderliniano, tarea epocal que piensa-en (con *an-denken*) el mismo decir según el peculiar carácter creativo de su *Rememoración conmemorativa* (*Andenken*) —celebración y fiesta a favor de la “novedad”— que no puede olvidar el olvido del poeta como sujeto vivencial, es decir, la perspectiva de lo “real” de la Historia (historiográfica), esté atada a la problemática del destino-destinación y destino-lote nos indica que la posibilidad que funda abriendo el poeta es irreductiblemente *posibilidad por-venir*, no trivialmente por todavía-no-alcanzada, conseguida o llegada (como dada), sino por pertenecer una presencia-ausencia a su campo de posibilidad que se caracteriza por un venir-a-la-presencia, ni estrictamente estar-viniendo durativo-procesual ni “algo” puntualmente por llegar, sino venir activo, que viene, cuya acción es así, acabada, completamente por-venir.

<sup>1348</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 104-106. Dice Heidegger cruzando la tarea destinal-epocal del poeta —en la que tiene estancia y que abre fundando— con la propia esencia de la poesía que poetiza Hölderlin y con el itinerario de su producción intelectual, en nota a pie de página, que: “(...) Hölderlin va cambiando a lo largo del camino, mudando, pero nunca se vuelve. Lo que pasa es que sólo llega a encontrar lo propio, que es hacia lo que siempre se ha orientado, a través de esa mudanza. Es con esa mudanza con la que la verdad muda todo el saber sobre la verdad de Grecia y el cristianismo y Oriente. Las épocas y territorios habituales de la consideración histórica aquí ya no valen”, *ibíd.* p. 100.



ausencia en el hogar ahora ya sí puede ser admitido otra vez en él (el hijo pródigo)<sup>1349</sup>. La “ida” y la “vuelta” son perfectamente legítimas, sin falta ni carencia y, no obstante, diferentes. La *ley del volver a ser de casa* (*Gesetz des Heimischwerdens*) exige un saber amplio, profundo, rico, ligero: saber el *comienzo* (*Beginn*) y las estancias del viaje (*Aufenthalte der Ausfahrt*), el *punto de inflexión* (*Wendungspunkt*) en que el camino vira hacia el retorno a casa (*zur Heimkehr*) y el inicio (*Beginn*) de la llegada al hogar<sup>1350</sup>. El paseo o peregrinación a lo extraño es esencial al retorno del poeta al hogar y, no obstante, la condición para llegar a sentirse en casa (*Heimischwerden*) en lo propio, el viaje a lo extraño, se cumple (con *erfühlen*) únicamente desde la vuelta, si el poeta, vuelto más experimentado, ha aprendido el *libre uso de lo propio* (el ánimo para lo simple, la pobreza esencial de la riqueza del “gran comienzo” hacia lo ínfimo). El retorno del poeta manifiesta así *el regreso del que viene de lejos* buscando activamente lo que mejor conviene a su destino y su problemática: el poeta ama ser un extraño por amor a llegar a sentirse en casa, en lo propio. Pero en la vuelta el saludo, mejor que la despedida, acoge al poeta. En la vuelta se cumple la completud de la “ida”, pero el cumplimiento sólo es tal si se conserva lo experimentado en la “ida”.

Por ello en el retorno el recién llegado se *queda atrás* como discurre *hacia atrás* (*Rückwärts*) el curso del *Ister*, ritmo del que se mantiene viniendo y en consecuencia *piensa hacia atrás*, de nuevo, rememoración y olvido de lo sido a favor de la presencia-ausencia de aquello que el poeta es en la llegada. Pensando la misma llegada, y desde ella, el poeta piensa únicamente en lo que va a venir pues *pensar hacia atrás* no se atiene a lo pasado, *Vergangene*, sino en pensar *lo ya sido, das Gewesene*, en el sentido de aquello que sigue siendo de tal modo que va a venir<sup>1351</sup>, está por-venir. Lo sido que sigue siendo como por-venir no llena un continuo procesual, discreto o no, con la supuesta futuridad del por-venir. La temporalidad yuxtapositiva de la línea (en principio de suyo i-limitada) de puntos-ahora ha quedado de lado por el deseo de extrañamiento de la misma “ida”. La creatividad del pensar hacia atrás del regreso indica una doble diversa apertura, lo sido ha dejado de ser o se ha dejado atrás<sup>1352</sup> como *abierto*, no clausurado (y no desaparecido a secas), del mismo modo en que al por-venir pertenece una presencia-ausencia abierta también, pero que únicamente *dejar ser, deja venir* a los lenguajes, a la presencia, la alteridad así radical.

Sólo a través del peculiar *olvido* de lo pasado (*Vergangene*) puede el poeta *rememorar y pensar en* el origen y así, en la vuelta al hogar, habitar en su cercanía, enigmática proximidad al origen en cuyos entornos se alcanza la fuente de la cual el Poema dice —con la cuarta estrofa de *Andenken*—, cuestionándose por Bellarmino y los amigos, que “algunos sienten temor de ir (a la fuente) / pues

<sup>1349</sup> Por otro lado Dionisios es un hijo que nace expatriado de su madre, muerta por el rayo de Zeus, y gestada por el propio Zeus en una de sus piernas. En su mismo nacimiento-gestación él practica la salida a lo extraño y la vuelta al habitar en la cercanía al origen ya a la vez.

<sup>1350</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 153.

<sup>1351</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 93.

<sup>1352</sup> Tal dejar atrás podría entenderse como un marcharse que no desaparece a secas, un marcharse a cuya permanencia pertenece el estatuto ontológico de un des-aparecer-aparecer, en este sentido *abierto*, un dejar-de-ser que deja ser.

después de todo la riqueza comienza en el mar”. La fuente, desbordante y superflua a la vez, es la riqueza del “gran comienzo”, *despliegue de lo uno en lo inagotable de su unidad*. Lo ínfimo, más bien, señala al carácter de las sendas del regreso a los entornos del origen<sup>1353</sup>, caminos de riqueza desplegada que, abiertos e infraleves, retro-desembocan en la fuente al alcanzarse<sup>1354</sup>.

Reluce la *fiesta* como cumplimiento de las condiciones que permiten al poeta, en la vecindad entre origen y fuente, habitar en la localidad de lugares (plural pluralmente) que expresa el regreso o vuelta. Pero el cuestionamiento por los amigos, diciendo ya en la orientación de la vuelta, los piensa (Heidegger con Hölderlin) como aquellos “algunos” que (además de temer la fuente) “como pintores, reúnen toda / la belleza de la tierra y no desdeñan / la guerra alada ni / vivir solitarios (...)”<sup>1355</sup>.

La belleza de la tierra es la tierra en su belleza (*die Erde in ihrer Schönheit*)<sup>1356</sup>. Heidegger piensa la belleza, en los términos de *Hiperion*, como *Seyn* (notación utilizada por Hölderlin en *Hiperion*) en el sentido de *presencialidad del ser* (*Anwesenheit des Seyns*), es decir, como *verdad del ente* (*das Wahre des Seienden*)<sup>1357</sup>, lo cual nos dice que, en el Poema, el poeta cuestionándose por “los amigos” no ha alcanzado la fuente. Pues la belleza es lo Uno que une originariamente (*Die Schönheit ist das ursprünglich einigende Eine*)<sup>1358</sup> en el sentido del *ἕν* como *συναγωγή* platónica que estudiamos a propósito del (no-)problema de la “participación” en Platón, es decir, el uno en una ambigüedad de sentidos que se conservaban en la comprensión estructural de los *Miteinanderseins*, del uno-con-el-otro que permanecían así uno-junto-al-otro (*Zusammen*) a la vista. Nótese que aquí todavía Heidegger asume la *συναγωγή* —otro modo de decir *μέθεξις*— como una *Zusammenführung* (reunión o asamblea reconciliante, muy diversa al carácter unitario del uno como *Versammlung* en Anaximandro, Heráclito y Parménides) que tiene que ver con lo visible (*sichtbar*) del *ἕν* y no con el aparecer de lo que aparece. Aquellos “pintores” harían aparecer la *ιδέα* en el aspecto de lo visible (*im Anblick des Sichtbaren das Seyn (die ιδέα) erscheine*). Ello está en armonía con la consideración heideggeriana de Platón como lugar del cambio de la determinación de la esencia de la verdad. Por ello cuando todavía dice Hölderlin que los poetas son “como pintores” interpreta Heidegger que su pintar no es “realista”, no asume ninguna ontología de la “adecuación” a la cosa físico-real (externa). Ellos trazan el proyecto o bosquejo (*Entwurf, ὑπόθεσις*) de un aspecto (de la belleza) donde lo bello se manifiesta (*sich zeigt*).

<sup>1353</sup> Y en último término a la imposibilidad de un “origen” numeral de todo.

<sup>1354</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 147-148.

<sup>1355</sup> Continúa esa cuarta estrofa así: “... año tras año, bajo / el desnudo mástil, donde no atraviesan la noche / ni el brillo de festejos de la ciudad, ni el tañer de cuerdas o las danzas locales”.

<sup>1356</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 148.

<sup>1357</sup> Heidegger asume que ello es dicho en la época de *Hiperion* (1794-95) como *Naturaleza*, si bien en un sentido distante del sentido de *lo sagrado* y *la Ley* que hemos estudiado. Heidegger indica el punto de inflexión en la obra de Hölderlin, y en el cambio de uso de la palabra *Naturaleza*, en torno a “Como en días de fiesta...”. “Memoria”, p. 149.

<sup>1358</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 149-150.

Y ello en Hölderlin no es contingente ni accidental. Temerosos a la fuente, el oficio y vocación de estos poetas es hacer aparecer lo bello en el proyecto de la belleza sin desdeñar tener que pasar por la travesía del viaje pues “... no desdeñan / la guerra alada...”, guerra en *mar abierto* donde —en la misma estrofa de *Andenken*— “la riqueza comienza”, y donde no obstante todos los vientos pueden tener lugar de tal modo que el litigio alado de tales navegantes sea contra las inclemencias del tiempo y los vientos contrarios al rumbo de llegar a casa de nuevo. Así no tienen días de celebración, nada les vincula a la fiesta. Ellos solamente, durante su travesía, velan a la noche<sup>1359</sup>. Mas su vigilia es la medida de aquel *tiempo nocturno de decisión* que marca la peregrinación a tierras extrañas y el regreso al hogar<sup>1360</sup>.

La pregunta por “¿dónde están los amigos?” se despliega en esa tercera estrofa de *Andenken* en el sentido de *cómo y dónde son posibles los poetas venideros*, cuya respuesta sólo a través de un enorme rodeo dice que ellos todavía están implicados en la *travesía marina*. Pero hay un Otro, el poeta que pregunta, no ya sus amigos; aquel que en casa ya puede comenzar la marcha hacia la fuente en los entornos del origen. Allí la riqueza de la fuente comienza a derramarse o donarse (*sich zu verschenken*) y el poeta desea *conservar* (*zu behalten*) lo ya sido en lo venidero pues su *Andenken*, su Rememoración, a partir del regreso al hogar piensa meditando en la vuelta a casa.

La meditación del Otro, su Rememoración, sabe que el lugar (*Ort*) que se torna en estancia (*Aufenthalt*) de la salida a tierras extrañas es *lugar esencial* (*Wesensort*) o inicial al propio comienzo de la peregrinación, al completo intervalo entre “ida” y “vuelta” que da lugar a una *Ortschaft* o localidad de lugares<sup>1361</sup>.

La más alta *Rememoración* de la esencia del Poema permite decir a Hölderlin ese Otro topológicamente en la localidad de lugares diferencialmente esenciales, lugares ya sólo y plenamente *intermedios* a donde pertenece, donde habita el poeta, decíamos, *poéticamente* de tal modo que él dice, manifiesta y muestra dando lugar a lugares, estancias que habitar, precisamente según la medida que, tomando, da el mismo Otro a los mortales cuando su decir poemático asume la Dimensión o “entre” cielo y Tierra<sup>1362</sup>. Los lugares experimentados de los que sabe el Otro y que abre en su decir poemático dejan a Heidegger preguntarse abiertamente por el “qué” permanece y “cómo” permanece aquello que permanece en los lugares. Pues el Otro ama el olvido. Su canto, resonando ante los

<sup>1359</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 151.

<sup>1360</sup> Dice Heidegger: “La travesía de los navegantes es la vigilia nocturna que vela esperando el destino. Los navegantes se encuentran viajando hacia el origen de su propio ser. Y por eso no pueden volverse nunca simples aventureros (...). La travesía de los navegantes es noble y lúcida. Experimenta en lo extraño el primer reflejo [*Widerschein*] de eso propio para cuya apropiación [*für dessen Aneignung*] tienen que volverse algo más experimentados (...). La esencia de los navegantes se localiza en el carácter de peregrinación de su viaje, que desde su propio inicio [*von ihrem Beginn*] ya es un retorno al hogar [*Heimkehr*]”, “Memoria”, pp. 151-152. Los corchetes son nuestros del texto original de: GA, Band 4, p.

<sup>1361</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 156-157.

<sup>1362</sup> Con “...Poéticamente habita el hombre...”, Conferencias y Artículos, p. 145.

inmortales, dice *lo abierto* que él puede mirar. Quizá por ello el Poema *Andenken* se cierre con la enorme apertura de la afirmación del cuestionamiento expresada en el contraste radical de la disyunción del último verso (del Poema) en torno al límite-lugar dicho como *Permanencia (Bleiben)*. Se dice que “... con anchura de mar / desemboca la corriente. En verdad, el mar / quita y da memoria, / y el amor también fija aplicadamente los ojos. / Mas lo que permanece lo fundan los poetas.”

Con el amor se mencionan los ojos. Si bien no se trata del *ver con los ojos* que en la órbita de visión nihilista engendraba valores. El amor muestra la relación profundamente di-simétrica del que ama y el amado. El amor es la mirada al ser del amado, una mirada que alcanza a ver la esencia de uno y otro de los que aman. Esta *mirada esencial (Wesensblick)* se diferencia del *mero ver (vom bloßen Beschauen)* que *se agota* en el deleite de la percepción visual del aspecto (*eins Anblick*). En el amor los amantes se contemplan: el que ama queda prendido del ser-amado pero únicamente con el fin de volver a llevar aquel ser a su propio suelo y tierra natal; mientras a la vez el amante tiene que retroceder, volver siempre atrás, para mantenerse en su ser asignado (sin comer con los ojos al amado al quedarse prendido). Hölderlin adjetiva a este mirar como “*fleißig*” (“aplicado”<sup>1363</sup>) y subraya — considera Heidegger— que tiene precisamente que ver con un cuidado (*Sorge*) a lo otro y con el encaminamiento de una intención, *Ab-sicht*, que se despidе de lo visual. Los amantes permanecen en esta di-visión amorosa (*liebende Erblicken*) “pero” ellos no son los poetas que ya sí pueden presenciar-esenciar (*west*) su mirada, a uno y otro y su relación. Y no obstante los amantes, en este mirar, estrictamente se rememoran, saludan a lo más íntimamente otro, extraño, para permanecer en casa.

Aquello que podría colmar la *esencia de los lugares de la localidad en la vuelta del Otro* es el habitar en la *proximidad del origen (in die Nähe des Ursprungs)* iniciando la *marcha a la fuente* de donde brota todo habitar de los hijos de la tierra<sup>1364</sup>. La Rememoración piensa así la *localidad del lugar del Origen (die Ortschaft des Ursprungsortes)*<sup>1365</sup>, los entornos y distancias de aquello que

---

<sup>1363</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 158-159. No en el sentido de la aplicación a... tal o cual otro nivel, sino en cuanto diligencia en el llevar a cumplimiento de una acción en general, acción regular que da regla, que ocupa y se lleva a cabo con empeño, por ello “aplicada”, dedicada por completo (sin ahogarse) a la actividad en cuestión. Entregada a la acción.

<sup>1364</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 160-161.

<sup>1365</sup> Heidegger, “Memoria”, pp. 165-166. En el sentido ya mentado de que: “La Memoria piensa en la fuente a partir del pensar en el mar que ha atravesado y en el que la fuente desembocó anteriormente en forma de río. El espíritu del río lleva la fuente al mar y lleva a éste de vuelta a la fuente, la cual sólo ahora, en el río que remonta su curso, se manifiesta como fuente. El discurrir del río funda el permanecer”.

permaneciendo (*das Bleibende*<sup>1366</sup>) abren fundando los poetas. Aquellos cuyo poetizar, cada vez de nuevo, construye la esencia del habitar poéticamente<sup>1367</sup>.

Pero, ¿podríamos tener duda alguna de que no habitamos poéticamente, de que nuestros mundos son in-mundos, sobre que el habitar del mortal sobre la tierra es im-poético? Heidegger no rehuye la cuestión pero la perspectiva de su discurso no es la de un plano meramente “teórico” o “descriptivo” donde la contrastación cuantitativa-objetiva de indicadores, a modo de datos, llegase a verificar, más o menos exactamente, lo im-poético o poético del habitar. Ello, como la presencia-ausencia del pensar del ser que se pretende poner en acción —y recordemos el fragmento IV del Poema de Parménides en torno al *νοεῖν*—, responde a una experiencia para la que el “no-“ de lo im-poético no apunta a la falta y pérdida (*Mangel und Verlust*) de lo poético sino, más bien, a la sobreabundancia (*Überfluß*) de lo poético, a su posibilidad por-venir en cuanto capaz de dar la medida al habitar, incluso, si la sobreabundancia se torna *incapaz de medida* (con *unvermögen*), un exceso. Piensa Heidegger aquí —hacemos referencia a “...Poéticamente habita el hombre”— a la misma des-medida que mentábamos con *Brot und Wein* cuando señalábamos cómo la *Ley*, la *eternidad*, tocaba la desmesura al pretenderse para todos. Pues su carácter *necesario*, su estatuto ontológico perteneciente a una venida, es frágil, pertenece a lo *ínfimo* e *infraleve*, rehusa la disponibilidad de una adjudicación distributiva idénticamente para todos, rehuye la im-posición. La necesidad de su mediación es otra. Lo cual precisamente no puede decir que le sea totalmente ajeno lo común, lo de todos, lo general, pues la des-medida o sobremedida (*Übermaß*) —fruto del trato por ejemplo del calcular (*eines rasenden Messens und Rechnens*<sup>1368</sup>)— en alguna medida es posible (y no imposible).

El “no-“ de lo im-poéticamente que habita el hombre en nuestros días indica a una ausencia, que no falta defectiva. Una ausencia que remite a la pluralidad de aquello que de suyo es poético (o no), al habitar y su constelación que Heidegger piensa en los entornos del *construir* y el *pensar*. Esta negación tampoco significa una “privación” pero al modo retráctil como la “ἀ-” de ἀ-λήθεια señala al

<sup>1366</sup> “Lo que permanece”, *das Bleibende*, dice el “Was bleibet” de la última línea de *Andenken*. Heidegger ofrece a pensar dos versiones diferentes de la expresión de Hölderlin de “lo que permanece”. Por un lado el habitual “Was bleibet aber, stiften die Dichter” del final de *Andenken* y, por el otro, “Ein Bleibendes aber stiften die Dichter” de un proyecto-bosquejo de Hölderlin (IV, 301). Con esta segunda expresión, que podríamos traducir como “un” o “algo” permanente, fundan los poetas, Heidegger piensa un sentido diverso del “algo” del “ti” griego que notamos en *El Sofista*, gracias, interpretamos al sentido del *Partizip I*. Algo permanente es lo que permanece en su permanecer propio (“Ein Bleibendes ist das Bleibende eines eigenen Bleibens”), es decir ya no sólo “algo” determinado (el permanecer en lo propio), sino que ello exige pensar un regreso a aquello propio que ya orientaba al poeta; se ha de pensar así en el regreso del poeta que permaneciendo atrás (*Zurückbleidende*) saluda a la tierra extraña, es decir, que, volviendo, emprende la marcha a la fuente y regresa a la proximidad del origen. La permanencia en lo propio del “algo permanente” que fundan los poetas es además permanencia en la determinación de lo propio pero en cuanto la permanencia corresponde a aquello que llama (con *rufen*) el mismo decir del poeta, y que así ad-viene, (uno y otro) peculiarmente el reposo (*Ruhe*) en la propia determinación: por ello la permanencia en lo propio pertenece al campo problemático del destino y como hemos ido notando de las *Stimmungen*.

<sup>1367</sup> Heidegger, “... Poéticamente habita el hombre”, pp. 150-151.

<sup>1368</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 7, pp. 206-207.

acontecer de la epifanía de lo velado, callado, tapado que se oculta en la *λήθη* sino, interpretamos, aquella de la “ceguera” según la cual uno sólo podría llegar a ser ciego si tiene experiencia de la visión, es decir, si pertenece al ver, lo cual es muy diferente de que la acción de ver sea una propiedad dada<sup>1369</sup>.

Tal vez por ello piense Heidegger, de nuevo, que el Otro —de *Andenken*— ama el olvido singular que atraviesa la *Rememoración*. Y todavía quizá por ello cierre el texto “...Poéticamente habita el hombre” con la mención a la ceguera de *Edipo*, con quien efectivamente sella Hölderlin su Canto *In lieblicher Blaue*:

*“...Penalidades como las que soportó Edipo  
se asemejan a un pobre hombre que se lamenta de que algo le  
falta. ¡Hijo de Layo, mísero extranjero en Grecia! La vida es  
muerte, y la muerte también es vida.”*

Algo antes Hölderlin llama explícitamente a la ceguera de Edipo:

*“Si uno en el espejo mira, un hombre, y ve allí dentro su  
imagen, como pintada, esta al hombre se asemeja. Ojos tiene la  
imagen del hombre, a cambio luz la luna. El rey Edipo tal vez  
tiene un ojo de más. Las penalidades de este hombre parecen  
indescriptibles, indecibles, inexpresables. Si la representación  
teatral algo semejante presenta, es por este motivo...”*

La pintura y el reflejo del espejo, ya sabemos, remiten en Hölderlin a los poetas que, como pintores, hacen presente el aspecto de la belleza en lo bello, pertenecen a la *μίμησις*. La imagen pintada del hombre tiene ojos y por el contrario (*hingegen*) la luna, señal de la noche, tiene luz, pues, como también vamos sabiendo, la noche no es oscura en contraposición al día y su clara luz. El claroscuro de la noche indica la preparación del amanecer del día, su cultivo y cuidado, pero también la continuación de su ocaso; es estancia, por no-decida, de decisión, a favor del decidir diferenciante que se decide en el amanecer por mostrar y dejar aparecer las cosas en sus lugares. Edipo ni tiene ojos como la imagen pintada por los pintores, ni pertenece a la noche. Él “...tal vez / tiene un ojo de más...”, pero deviniendo ciego, perteneciendo a la ceguera de un modo tal que quizá ese ojo “de más” venga por sus padecimientos (*Leiden*) que son “indescriptibles, indecibles, inexpresables”.

<sup>1369</sup> Del mismo modo en que uno podría callar o estar mudo o guardar silencio sólo si tiene experiencia de la voz, mientras que el silencio como tal, la experiencia del silencio pertenece, por así decir, al ser.

Interpretamos que aquí el interpretando principal de Hölderlin —y de Heidegger leyendo a Hölderlin—, dentro de la “trilogía de Edipo”, es la tragedia *Edipo en Colono*<sup>1370</sup>. La tragedia dice lo sagrado de los lugares precisamente en torno a la llegada de Edipo a un paraje, próximo pero a las afueras de la *πόλις*, de carácter sagrado, donde habita un dios sin nombre asociado a la localidad donde se desarrolla la trama. Edipo es llamado el *Extraño* por aquellos que le acogen y muestran el carácter del lugar que le recibe. La tragedia muestra cómo Edipo tiene un ojo de más justamente estando ciego. Porque él es ciego, ve de más, puede pertenecer en exceso al ver (ve cosas que el resto no atisban).

Ahora bien, ¿no piensa Aristóteles precisamente el peculiar modo de “privación” de la ceguera en el Libro *Theta* de la *Metafísica*?

Ya notamos en este mismo apartado cómo Aristóteles usa recurrentemente la ceguera (asumida como una *στέρεσις*, privación) en el Libro *Theta* como ejemplo de sus dilucidaciones entre *ἐνέργεια* y *δύναμις*. La acción de ver, *ὁράω*, se muestra como ejemplo de *potencia perfecta*, donde era lo mismo a la vez el ver y el haber visto.

Por otro lado, Aristóteles reconoce la *στέρησις* diferenciando la potencia —tras introducir aquella declinación por la que la potencia pertenece al cruce del hacer-poiético y del padecer (*μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*: 1046a 19-20)<sup>1371</sup>— de lo im-potente. Esta “privación” es adjetivada por Aristóteles como “contraria”, “privación” relativa a contrarios, *ἐναντία στέρησίς* (1046a 30), adjetivación que no se volverá a explicitar con los diversos sentidos de “privación” que a continuación se ofrecen. El primer sentido expresa la “privación” como “τὸ μὴ ἔχον καὶ τὸ πεφυκὸς” (1046a 32-33), es decir, “aquello que no perteneciendo...” “...de suyo” o “...por naturaleza”, traducciones una y otra habituales para “τὸ πεφυκὸς” que sin embargo remite a la *φύσις* —*πεφυκὸς*, participio perfecto intransitivo, en acusativo, del verbo *φύω*<sup>1372</sup>—, continuaría Aristóteles, “no se tendría”, en el sentido de “cuando no lo porte” o “no lo envuelva” (*ἂν μὴ ἔχη*<sup>1373</sup>): privación se diría en este primer sentido de “aquello que no teniéndose de suyo no se tendría”. Notemos lo inoportuno de verter traducciones “idealistas” a términos de la órbita de la *φύσις* griega y asumamos que la supresión de la *carta de naturaleza* de eso (que no se tiene) “por naturaleza” o “de suyo” nos aboca a una tautología nada vacía: no teniéndolo no se tiene; la aparente tautología vacía que se quiebra rebosando significado a través de la gravedad de *lo brotado* en la medida en que el verbo *φύω* significa el “brotar”, “salir a la luz”, “emerger” o simplemente “ser” de la *φύσις*. Pues sí, tal y como afirma Heidegger con Hölderlin,

<sup>1370</sup> Como se sabe la última tragedia que hace Sófocles, interpretada ya muerto éste, por tanto, que sepamos, la única tragedia *escrita* pero no dirigida en su interpretación por el autor.

<sup>1371</sup> Estructura que notábamos en el *Leiden* de la esencia-intermedia y destino del semidiós que como el poeta hölderliniano había de aguantar la ausencia de dioses *duelo sagrado*.

<sup>1372</sup> Es decir, lo brotado, siendo lo brotado del brotar, no es “algo” brotado del brotar, pues el verbo es marcadamente intransitivo. El brotar brota a secas. La proximidad e intimidad de lo brotado y el brotar es otra.

<sup>1373</sup> Sentidos todos de “ἔχη”, subjuntivo, del verbo *ἔχω*.

lo brotado (*Entsprungenes*) es lo más próximo al brotar (*Entspringens*) y éste es el Origen (*Ursprung*) en cuanto él se muestra solamente al brotar, *entspringen*, manando<sup>1374</sup>, siendo así todavía la fuente; entonces, siendo *πεφυκὸς* simplemente “lo brotado”, que ello falte, su ausencia, legítimamente en los entornos de la *φύσις*<sup>1375</sup>, en la proximidad del brotar, emerger o salir a la luz de *lo brotado*, esa ausencia de lo *πεφυκὸς*, no interrumpe el brotar de la *φύσις* (que, así, es a la vez brotar de lo brotado y brotar a secas) en lo im-potente. El “no-“ de lo im-potente en este primer sentido no obstaría a que su potencia pueda pertenecer todavía al dominio de la *φύσις*: si lo privado en la privación no pertenece a la cosa como lo brotado de la *φύσις*, es porque aquello que se priva pertenece a *φύσις* (decir que está privado de visión es afirmar que *de suyo* pertenece a ella, de nuevo, sólo se podría decir que uno es ciego si se tiene experiencia de la visión). Pero, ¿qué pasa cuando pensamos la ceguera respecto a la acción de ver, estrictamente acción y como la im-potencia de una potencia?

Continuando con el Libro *Theta*, en torno a este significado de “privación” Aristóteles introduce algunos matices y pasa a un segundo sentido de “privación” (¿en principio diferente?) en el que no se tendría *por violencia* (*μη ἔχη βία*: 1046a 35) aquello todavía llamado a tener (*ἂν πεφυκὸτα ἔχειν*) en tal potencia. Justo después introduce las potencias *μετὰ λόγον* y *ἄλογοι*, y se abre a la diferenciación de *ἐνέργεια* y *δύναμις*, precisamente a través de la relación de *ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια* en las que insistirá desde *1048a*. Antes todavía da una clara explicación de la *στέρησις* a modo de repliegue de lo dicho: el sentido “primero” de la *στέρησις* (*ἢ γὰρ στέρησις ἢ πρώτη*: 1046 b14-15) dice que ella pertenece al registro de la contrariedad (*τὸ ἐναντίον*) y que esto es a la vez soterramiento o supresión de lo otro (*αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου*<sup>1376</sup>).

Tras señalar las potencias que podrían moverse *κατὰ λόγον* y así son potencias *μετὰ λόγου*, y las que se mueven *ἄλογα* y se dicen *δυνάμεις ἄλογοι*, Aristóteles conecta unas y otras con la comprensión del hacer/padecer de potencia en los seres con alma, animados, y sin alma, inanimados. En los primeros la *perspectiva del deseo* permite el cumplimiento de su potencia. La medida de ese cumplimiento de la potencia, todavía como potencia, viene dado por lo paciente o padeciente, aquello que siendo afectado por la potencia recibe y acoge la potencia precisamente modulando ya lo recibido, así paciente no pasivo, sino “presente y dispuesto de un modo determinado” a la potencia, *potencia activa* pero a su vez afectada por la afección del paciente de tal modo que el cumplimiento de la *potencia activa* se da

<sup>1374</sup> Heidegger, “Memoria”, p. 102.

<sup>1375</sup> En la medida en que el verbo *φύω* puede traducirse por “brotar”, “salir a la luz”, “ser”. Hemos de insistir en que ni Aristóteles ni Grecia en general hasta él, podrían partir, como sí hace Hölderlin, del tránsito a tierras extrañas, del desplazamiento esencial respecto al Origen (mitológico) con vuelta posible únicamente a su enigmática y singular proximidad. Aristóteles simplemente ya siempre parte de la *φύσις* y cualquier salida a lo extraño volvería a ella. Ahora bien, el salir a la luz de *φύσις* no es nada plano. Por ejemplo, en Heráclito (B 16) el cuestionamiento es “¿cómo podría alguien ocultarse del jamás-hundirse?”, es decir, del brotar o salir a la luz de *φύσις*, ese brotar clarooscuro que todavía eleva a pregunta digna de cuestión la afirmación (B 123) “*φύσις* ama ocultarse”. Por otro lado, como con su consideración de *das Offene*, Heidegger consideraría que sin poder confundirse la *Natur* de Hölderlin con la *φύσις* griega, ha de quedar abierta su mismidad.

<sup>1376</sup> Como se sabe *θατέρου* es genitivo de *ἕτερος*, ese “otro” que estudiamos en la esfera de *Sein und Zeit*.



*bajo ciertas condiciones*, pues si no, *no podrá obrar*. Condiciones (entre lo condicionante y lo condicionado) que Aristóteles asume aquí como no *simultáneas*, en la perspectiva de la afección, en cuanto uno y otro de los afectados en la afección de la potencia activa, lo padeciente-paciente, por un lado, y la misma potencia activa (al cabo, “potencia de algo”), por el otro, ofrecen una determinada perspectiva que no admite decir ambas a la vez<sup>1377</sup>, lo cual se expresa en la no simultaneidad entre la potencia activa y el cumplimiento de la misma potencia, su fin, tal y como se aclara con los ejemplos de acción y potencia que a continuación se introducen ya en el Libro sexto de *Theta*.

Se abre con la disquisición específica en torno a la *ἐνέργεια* a través de la distinción con ejemplos entre *ἐνέργεια* y *δύναμις*. Aristóteles diferencia entre dos bloques de ejemplos, vamos a considerar “directos” e “indirectos”<sup>1378</sup>. “Directos” por pretender ejemplificar la diferencia entre uno y otro, e “indirectos” por ejemplificar los ejemplos “directos” con un salto a proporciones analógicas entre *ἐνέργεια* y potencia. El paso de la disquisición en torno a *δύναμις* y *ἐνέργεια* a aquella solamente sobre *ἐνέργεια* se da en el paso de los ejemplos “directos” a los “indirectos”.

Entre los “directos” se muestran dos ejemplos de potencia: “Hermes en un madero” y “la media línea en la línea entera”. Todavía con un tercer ejemplo se da el tránsito a la acción. Pues el *contemplar intelectivamente*, el *θεωρεῖν* propio del sabio, es acción y no como si, considera Aristóteles, el que teoriza pudiera teorizar o no. A continuación los ejemplos “indirectos” muestran la diferencia entre la acción y la potencia, introduciéndose la diferencia entre lo que ve, lo vidente, y lo que está con los ojos cerrados, no ve, pero tiene vista. La acción de aquello que *ve está en acción*, el ver es simplemente acción y no potencia, en el sentido de que tiene un límite que no es el *τέλος*, sino que tiene un límite sub-ordinado al *τέλος*. Ahora bien, esa subordinación del límite-*τέλος*, que ya no puede ser la de las potencias, pende de los ejemplos “indirectos” que *continúa Aristóteles*, de hecho, de nuevo, con el ver —en 1048b 23-24, y de nuevo en 1048b 33-34—, acción en la que, como decíamos arriba, uno ve y al mismo tiempo ha visto. La acción del ver no cesa mientras dura y se da; el acabamiento de la acción, que ya sea plenamente esa acción, pertenece a la acción que no cesa con él. Al registro legal del modo de ser de la acción (no sólo no cesa con el acabamiento de la acción sino que), perteneciendo el carácter auto-incrementativo (y auto-manifestante) de la *ψυχή* en Heráclito, tiende a *ἐν-τελέχεια* a mantenerse auto-incrementativamente en su límite-*τέλος*.

No se introducen hasta este punto variaciones sobre el primer sentido de *ceguera* que señalábamos. Solamente matices que tienen que ver con que ella, no como im-potencia de una potencia sino como potencia a diferencia de acción, sea un ver con los ojos cerrados, con los párpados echados —cubiertos de “mirto blanco”, con Trakl—, cuyo no-ver potencial es diverso al de la acción del vidente.

<sup>1377</sup> Una perspectiva cada vez, no las dos simultáneamente, que permite desde su estancia determinada contemplar lo otro como otro, tal vez no determinado, no presencia dispuesta, sino como viniendo... ¿en qué sentido?

<sup>1378</sup> Haciendo homenaje a la división en dos bloques que piensa Heidegger en torno a los *σήματα* del ser en el Curso del '32.

Desde la acción no hay ceguera posible, pero no porque la ceguera absolutamente no sea, sino porque el *haber* de su hay (o el *ser* de su es) marcado por su *límite-πέρας* pertenece a la potencia, ya potencia de ver o potencia activa de ver. Aquello que en la ceguera no podría darse por no pertenecer a ella, aquello que entonces no afectaría a su potencia de ver como potencia de ver es precisamente lo que sí puede darse a la vez en la acción de ver: el ver y haber visto. La ceguera puede ver (o no) pero su pertenencia al ver no es lo mismo que el haber visto. Podríamos decir, la ceguera no tiene experiencia completa del ver. Se mueve en el asombro.

Pero la ceguera es un *ejemplo sistémico* de la potencia. Podríamos decir que la potencia es ella misma ceguera por cuanto muestra (la ceguera) la completa articulación de la potencia con la acción. Ella deja ver o muestra la misma distancia entre potencia y acción (desde la potencia) siendo potencia<sup>1379</sup>. Desde esta perspectiva la ceguera —incapacidad de ver teniendo vista— se mantendría abierta a una cualificación por-venir del ver desde el punto de vista del deseo, un llegar a alcanzar cada vez más experiencia en su potencia activa, si ello se da.

Ahora bien, si la ceguera, como potencia defectiva de la acción de ver, remite a su misma articulación con la acción, ya solamente ver y haber visto, de tal modo que la ceguera, como impotencia, le falta el *haber visto* pues sí pertenece a la experiencia del ver al descansar en la potencia de ver, y ahí radica la distancia con la acción de ver, lo que no puede alcanzar la ceguera es el otro camino, la articulación de “vuelta” de la *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* a la potencia en una direccionalidad que sólo puede verse desde la potencia —incluso leyendo los textos aristotélicos— como un salto cuyo testigo excepcional es la diferencia-salto entre la simplicidad de *ἀλήθεια* y el ente verdadero/falso (*κυριώτατα ὄν*).

Estamos notando que Aristóteles no marca el salto de una a otra en el discurrir del Libro *Theta* de *Metafísica* si no a través de ejemplos, lo cual rima con que el salto, en efecto salto, se de solamente desde la *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* entendida como *una presencia no dispuesta*, es decir más oculta que presente. Por ello, la ceguera, como *στέρεσις*, indicación de la potencia a diferencia de la acción, sería precisamente sistémica pues cubriría uno y otro de los rangos del salto, la ausencia propia de la acción, la retracción de la ausencia-presencia de *ἐνέργεια-ἐντελέχεια*, ausencia para nosotros más difícil de pensar, y quizá, únicamente en una vuelta que permita distinguir los planos y escalas en juego, así como la ausencia-salto inevitable desde la misma potencia y, no obstante, a diferencia de la

<sup>1379</sup> Pues la articulación de potencia y acción, como en torno a toda Diferencia que se pretende tal, se dice al menos de dos modos. Por un lado, en la perspectiva de la potencia activa, de su afectar al paciente y ser-afectado por él, perspectiva que remitiría no al poder ver o no de la potencia del ver en general sino a la capacidad de ver teniendo vista, para la cual se requeriría cualificación de la potencia del aprender-a-ver sin entrar en la cuestión, por así decir, del criterio de la cualificación de la potencia del ver para ya sí llegar a ver teniendo vista. Enseñar, por tanto, se articularía el mismo paso entre potencia de ver y acción de ver en su tendencia a *ἐντελέχεια* —vía que contempla Aristóteles en—. Y, segundo modo de articulación, retro-activamente desde la acción hacia atrás. Una articulación de *ἐνέργεια-ἐντελέχεια* y *δύναμις* desde la *ἐντελέχεια* misma, articulación donde cobra sentido pleno la “simultaneidad” distintiva de la acción por cuanto requiere una inversión teleológica esencial.

ἐνέργεια cuestión que Aristóteles a diferencia de Platón no dejaría de explicitar, pensar y problematizar.

La στέρεσις o privación de la ceguera mostraría así la pertenencia diferencial de Aristóteles a ἀλήθεια en el dominio todavía de φύσις. Pues la στέρεσις de la ceguera muestra la amplitud del salto, la pluralidad de registros legales o articulaciones de potencia y acción y no dejaría atrás al modo como Sócrates bromea sobre la posibilidad de que los liberados, una vez vista la *Idea del Bien*, pudiesen ir de nuevo de vuelta a decir a la caverna, contar a los otros, de ello. Todavía, en aquello que Heidegger denomina “la última voz de la λήθη en Grecia” —en el Curso Parménides— en torno al mito de Er del Libro X de *La República*, únicamente el guerrero Er puede retornar y decir como mensajero el “allá” tras haber bebido del río *Letheo* en orden a filtrar el recuerdo y lo dicho del camino de “ida”. La ceguera en Aristóteles, más bien, discrimina sin reducir, limita y articula sin dejar de ver. Enigmática presencia que tiene que ver con el misterio mismo de la reserva inagotable de ἀλήθεια en Grecia.

Ahora bien, ¿de qué ceguera se trata<sup>1380</sup>?, ¿del ver con los ojos o del contemplar intelectual — θεωρεῖν, νοεῖν...—, uno y otro sentidos con los que jugaba en el límite de la tragedia como “género” *Edipo en Colono*? Aristóteles mismo subraya al inicio de la *Metafísica* la vista como el sentido que ofrece más diferencias. Se abre la *Metafísica* afirmando que πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, remitiendo a un saber que de seguido se explicita en relación a la afirmación de que de los sentidos (τῶν αἰσθήσεων) —nada que ver con lo “sensible”—, aquel a través de los ojos (διὰ τῶν ὀμμάτων), el ver (τὸ ὁρᾶν), es el que más nos hace conocer (μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς) y ofrece muchas diferencias (πολλὰς δηλοῖ διαφοράς: 980b27).

Que la ceguera sea el ejemplo que pone Aristóteles en el salto no-dicho entre la articulación de δύναμις-οὐσία con ἐνέργεια-ἐντελέχεια-ἀλήθεια es de una lucidez extrema que muestra la simplicidad de lo no-dicho como no-dicho y sí pensado; indicaría a la retracción de la presencia simple de lo ἀπλῶς que se da en la verdad, la *sustracción* más simple que permitiría pensar el desde del salto de ἐνέργεια-ἐντελέχεια-ἀλήθεια.

Pero, ¿no era precisamente éste el lugar del fuego que notamos en la *Física* de Aristóteles?, ¿no es el lugar retráctil de la privación-sustracción de la ceguera como στέρησις en la *Metafísica* el tender hacia arriba del ligero “fuego” en el lugar en *Física*? Cruzada copertenencia ésta de la intimidad del fuego —que da la medida de lo que aparece y desaparece, en Heráclito— y la ceguera. Y, en inversión epocal respecto a Grecia, ¿no dice Heidegger con la cuarta indicación del Curso Parménides que el inflamar del fuego (*ent-flamen*) acontece y tiene lugar lo desocupado en el desocultamiento?

Cada cosa tiene su lugar cualitativo diferencial en la “Filosofía primera” de Aristóteles, pero incluso en la “Filosofía segunda”, en la *Física*, ya notamos cómo los lugares pendían del límite del cuerpo que allí habitaba y cómo lo in-divisible del lugar (en su perspectiva) estaba marcado por el

<sup>1380</sup> *Ensayo sobre la ceguera* de Saramago

carácter direccional de los lugares: podría estar en otro mundo contrafácticamente-posible el “arriba”, “abajo”, y lo que está a la “izquierda”, a la “derecha” (o cualquier otro cambio), pero siempre pertenecerá al lugar una cierta direccionalidad que no es contingente, no puede serlo<sup>1381</sup>. Aristóteles expresa esto mismo a través del ejemplo del fuego que, ya vimos, era dicho topológicamente por Heráclito y cuya sustracción, estricto olvido (el ocultamiento del des-ocultamiento), pertenece al mito fundacional de la πόλις en la *Olímpica VII* de Píndaro<sup>1382</sup>. En *Física*, el fuego partía de “abajo” pero tendía hacia “arriba” sin dividir el lugar. En ese sentido era ligero, tendía a lo alto. Aquello que dejaba atrás su direccionalidad era un des-alejamiento que no resta que el fuego, de nuevo, llamee, in-flame el lugar que a través de él acontece. Inflamándose sin dividirse el lugar del fuego se llena sin cegar del mismo modo que la ceguera, bien vista, no obsta el por-venir de la pertenencia al ver.

#### *BLOQUE F: Topología del ser y Zwiefalt*

Ya habíamos notado cómo, desde el punto de vista de las condiciones de posibilidad del pensar del ser, el pensar se torna hacia el ser pensando al ser mismo, mientras el ser se da retrayéndose, retirándose a la vez. El intervalo, *Zona* o *Comarca* (*Gegend*) de esta mutua asimétrica pertenencia entre ser y hombre —además cifrada modal-henológicamente— es el territorio de la *Lichtung* de ἀλήθεια desde la perspectiva del acontecer des-apropiador de *Ereignis* localizada re-flexivamente por la *dimensión topológica del pensar*<sup>1383</sup> que a su vez acoge lugares plurales, del ser y de las cosas, ofreciéndoles albergue en la localidad del des-ocultamiento de los lenguajes poemáticos, mismidad-diferencia (abismática) en que se dice el pensar (poemático) y el Poema.

<sup>1381</sup> Heidegger, Martin, *Seminario de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, (Barcelona: Herder, 2013) pp.138 y ss

<sup>1382</sup> Heidegger se detiene en ello en el Curso *Parménides* especialmente consagrado a los diversos modos de decirse la ausencia-presencia de la sustracción de la presencia que pertenece al des-ocultamiento, ἀλήθεια, en Grecia. Lo estudiaremos en el próximo apartado. El in-flamar del fuego es ofrecido a pensar allí en el sentido de un des-plegar y un des-ocultar.

<sup>1383</sup> Remitimos a lo dicho en la introducción a este escrito.

La *Gegend* tiene el trazo esencial y explícito de la apertura, de *lo abierto*<sup>1384</sup>. Por ello podemos nombrar también otras *localizaciones estriadas cualitativamente diversas*<sup>1385</sup> en los respectos del territorio del des-ocultamiento: lugar (*Ort*), sitio (*Stätte*), plaza-emplazamiento (*Platz*), localidad (*Ortschaft*), Albergue (*Bergen, Hütte*), intervalo (*Strecke*), vecindad (*Nachbarschaft*), proximidad (*Nähe*), lejanía (*Ferne*), Dimensión (*Dimension*); que podríamos recoger en las articulaciones del pensar que Heidegger llama “topología del ser”.

Dice Heidegger en el Seminario Le Thor (1969) que:

“ Tradicionalmente, cuestión del ser significa cuestión del ser del ente; dicho de otro modo, cuestión de la entidad del ente, en la que se determina el ente en cuanto ente. Esta cuestión es la cuestión metafísica. Desde *Ser y Tiempo*, sin embargo, ‘cuestión del ser’ adquiere un sentido completamente distinto. Se trata allí de la cuestión del ser en cuanto ser. En *Ser y Tiempo*, esta cuestión lleva temáticamente el nombre de “cuestión del sentido del ser”. Esta formulación es más tarde abandonada en favor de “cuestión de la verdad del ser” y finalmente por la de “cuestión del lugar o de la localidad del ser”, de donde el nombre de topología del ser. Tres términos que se alternan marcando las etapas en el camino del pensar: Sentido – Verdad – Lugar (*τόπος*).”<sup>1386</sup>

Diversas sendas del pensar, diversos caminos del cuestionamiento marcados por palabras — sentido, verdad, lugar— que no habríamos de tomar por “objetos” distintos en una idéntica interrogación, como si el cambio de lo contingente de un objeto por otro alterase la estructura del cuestionamiento, sino como diversos caminos del pensar o modos de preguntar<sup>1387</sup> por, quizá, la misma cuestión presente(-ausente) en la meditación de Heidegger, el ser.

La *topología del ser* marca una senda tardía, perteneciente al ejercicio meditativo de un Heidegger maduro que asume como tarea del pensar el reto de pensar al ser mismo y la *Lichtung* de la *verdad del ser* en el despliegue de la historicidad de su historia. Tal pensar es *topológico*, pues en él acontece una alteración en el modo de cuestionar por el espacio como condición de la misma posibilidad del pensar.

<sup>1384</sup> *Comarca* o *Región* marcadamente topológica que Heidegger entiende como “die Bergende Lichtung allem Seienden” en Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA, Band 73.2, editado por Peter Trawny, 2013, pp. 902 y 906. Heidegger juega en alemán entre el sustantivo “*Gegend*” —sustantivo con terminación de *Partizip I*— y la preposición “*gegen*” para señalar a una vecindad-zona no “contrapuesta a” (algo) sino, digamos, los alrededores de cualquier contraposición entre “algunos”. La acción de esos alrededores o territorio, *amplitud* (*Weite*) y marco topológico —el *Zeit-Raum*, *Temporalidad-espacialidad*— del mismo des-ocultamiento, sería una réplica (*ent-gegenen*) que no asume como oponente (*Gegner*) a lo que está en frente o en contra (*gegen*), las cosas, sino cuya amplitud las dona-da dejando que por sí mismas se retraigan (sean presencia-ausencia, cosas soberanas): propiamente a la *Gegend* pertenecería el carácter de “...aus der von sich aus sich öffnenden und umgebenden Weite ent-kommend — Zu-Kommende und gleichwohl in sich verbleibende und in Sich alles Zurücknehmende.”, GA, Band 73.2, p. 903. Félix Duque nos recuerda que en otras lenguas la comarca-barrio se dice también atendiendo al respecto contrario, a ese “salir al encuentro” lo ente mundano: country en inglés, *contrada* en catalán o *contrée* en francés [*Habitar la tierra*, p. 130].

<sup>1385</sup> Nos parece pertinente la conexión que hace André Scala entre el pliegue deleuziano (“barroco”) y el *Zwiefalt* de Heidegger, como ya mentamos en los *Comentarios Iniciales* a este Apartado, precisamente en clave topológica, por cuanto uno y otro pliegue se dicen topológicamente.

<sup>1386</sup>

<sup>1387</sup> Remitimos al respecto a nuestros *Comentarios Iniciales* al presente escrito de tesis.

Piensa —el pensar, ya re-flexionante de su completo carácter trans-subjetivo— locativamente los lugares de la estancia del pensar del ser, en el doble sentido —recogido en el término alemán *Erörterung* que Heidegger relaciona con el carácter (epocal) “hermenéutico” del pensar del ser<sup>1388</sup>— de ser un pensar *re-flexivamente localizante* de las condiciones de posibilidad de su propia tarea mientras las está cumpliendo (es decir, piensa); y ser un pensar que *en-localiza* pensando ya de entrada en codificaciones dichas y pensadas topológicamente. En este sentido, por ejemplo, la *vecindad* (*Nachbarschaft*) de *Denken* y *Dichtung*, *su abismática diferencia en cuanto uno y otra a su modo pertenecen a lo mismo*, habría de ser pensada por el pensar del ser; pero pensar esa *vecindad* sería pensar ya topológicamente el modo en que habitan en una proximidad (*in der Nähe*) que es el *Decir* (*die Sage*) en cuyos entornos simplemente se muestra (con *zeigen*) o deja aparecer (con *erscheinen lassen*) cada uno abiertamente como donación de la singularidad (despejante-ocultante, *lichtend-verbergend frei-geben*)<sup>1389</sup> de sus lugares propios —que dan lugar a mundos— en la vuelta apropiadora-des-apropiadora hacia la proximidad habitable a lo propio de cada uno.

Pensar cada cosa en la profundidad y amplitud de su lugar implica pensar el lugar de la esencia y la esencia de los lugares<sup>1390</sup>. Deba esencia no significar ya *aquello que algo es* —al estilo del “qué es” en la interpretación del *τὸ τί ἔστι* de la “ida” de la historia de la filosofía del ser—, habríamos de pensar la esencia, *Wesen*, como una acción (*Zeitwort*, verbo) que esencia, *esenciante*, por largo que mantengamos como intraducible al castellano el *Partizip I* alemán “wesend”. Una esencia esenciante, esencia que esencia, ya no substantivamente fijada o dada, presente en el sentido del durar y perdurar (*dauern* y *währen*), pero no más in-determinada o ausente, sería presente-ausente (*Wesend wie anwesend und abwesend*)<sup>1391</sup> pues concerniría y se encaminaría intransitivamente —por tanto, estrictamente  *viniendo*— hacia una *alteridad* a la que, esenciando, en-caminaría a su vez<sup>1392</sup>. Que los lugares de la esencia *sean* de la esencia, que lo esenciante sean los lugares, dice todavía, consecuentemente, que la esencia esenciante tiene carácter locativo, topológico, pero porque precisamente la esencia de los lugares reside en que lo esenciante *sea* de lo lugares, lo más propio de la esencia pertenezca a ellos, allí habite y pueda tener albergue, hasta el punto de que el verso de Georg que enhebra alguno de los textos de *Unterwegs zur Sprache*, *Ninguna cosa sea donde falta la*

<sup>1388</sup> Podemos traducir *Er-örterung* por *dilucidación-localizante* en el doble sentido que mentamos arriba. Heidegger, Martin, p. 91, “De un diálogo del habla”, p. 91. Además de Pöggeler, Gianni Vattimo insiste en que es propio del pensar del Heidegger más tardío.

<sup>1389</sup> Heidegger, “La esencia del habla”, p. 148 y GA, Band 12, p. 188.

<sup>1390</sup> Parafraseando en torno al “lugar” la doble frase rectora con la que en “La esencia del habla” se pretende pensar la vecindad de *Dichtung* y *Denken*. Ambos genitivos son objetivos y subjetivos a la vez, pero entre una y otra sentencia hay una inversión.

<sup>1391</sup> Heidegger, GA, Band 12, p. 190.

<sup>1392</sup> Dice Heidegger: “ »Wesen« hören wir als Zeitwort, wesend wie anwesend und abwesend. »Wesen« besagt währen, weilen. Allein, die Wendung »Es west« sagt mehr als nur: Es währt und dauert. »Es west« meint: Es west an, während geht es uns an, be-wägt und be-langt uns. Das Wesen so gedacht, nennt das Währende, uns in allem Angehende, weil alles Be-wëgende.” GA, Band 12, p. 190.

*palabra*, podría reformularse en los siguientes términos: *Ninguna cosa sea donde faltan los lugares* pues, continuaríamos diciendo, sólo en los lugares, es decir, a través de una *esencia locativamente esenciante* puede pensar el pensar en *construir creativamente* a favor del habitar del mortal sobre la tierra, bajo el cielo, en las comunidades mortales, viniendo los in-mortales, de acuerdo a la medida (del ser) que el Poema ha ofrecido al pensar.

Dejemos pues que los lugares, alzados a esenciales, esencien en la tierra, la tierra y sus propios lugares. Y comencemos pensando que la metrética de la *Dimensión*<sup>1393</sup> del intervalo entre cielo y tierra que el Poema puede medir y ofrece al *pensar de la topología del ser* pone en juego una métrica donde *proximidad* y *lejanía* no se contraponen como distintas magnitudes en la separación de objetos, en el sentido de las extensiones a lo largo de las cuales medimos, ya la secuencia-yuxtapositiva de “ahoras” de eso que llamamos *tiempo* (ordinario), bien como las *indicaciones direccionales* (“arriba”, “abajo”, “sobre”, “detrás”) de lugares “aquí” o “allí” de un espacio homogéneo. Algo otro al tiempo ordinario Heidegger pretende pensar con la irreductibilidad del “ahora” en sus interpretaciones del primer bloque de los *σήματα del ser* del fr. VIII del Poema de Parménides. Allí Heidegger nos ofrece a pensar cómo el “ahora” se distancia de esa secuencia i-limitada de “ahoras” donde cada “ahora” *nace para morir*; es presente en una huida sin retorno que simplemente permite atender a otro y otro y otro “ahora”... sin dejar-venir o dejar-ser a la alteridad radical condenada a una in-diferente reproducción en la que únicamente está contenido el dejar-de-ser continuamente, constantemente, para la continuidad de su desaparición (durar y perdurar sin permanecer)<sup>1394</sup>. Muy por el contrario el “vōv” del fr. VIII del Poema despeja la confusión del “ahora” respecto al “antes” o “después”, mentando un límite que no se agota en su acción, que no cesa en su fin, que, en definitiva, es, como se abre el segundo bloque de los *σήματα*, *in-divisible*. Lo mismo que la direccionalidad de los lugares resguarda una espacialidad en la que ya no cabe ningún espacio homogéneo-UNO-TODO; ya que si en cualquier configuración óptica o mundo habría de haber en principio direccionalidad (un “arriba”, “abajo”, “aquí” o “allí”) precisamente eso marca la contingencia de las direcciones, el que en su campo de lo posible *lo* de arriba hubiera de estar “arriba”, lo de abajo, “abajo”, lo de la “izquierda” a la “izquierda”... como si lo direccional de los lugares pudiera estar ocupado y rellenado por algo óptico que a sus anchas allí dispusiera del lugar. Más bien se nos insta a pensar la pluralidad irreductible de la

---

<sup>1393</sup> Heidegger, “... Poéticamente habita el hombre...”, Conferencias y Artículos, p. 145.

<sup>1394</sup> Ello se expresa en que: “Allí donde todo está fijado en distancias calculadas, es allí precisamente donde se extiende lo in-distante por la ilimitada calculabilidad de cualquier cosa y se extiende en forma de negación de la proximidad vecinal de las regiones del mundo. En la ausencia de distancia todo viene a ser equivalente como consecuencia de la sola voluntad de asegurarse la disponibilidad total de la tierra por el cálculo uniformizador.”, “La esencia del habla”, p. 157.

direccionabilidad (contingente) como indicación de lo in-divisible de los lugares cuya irreductible pluralidad podría pensarse como un “a la vez” espacio-temporal sincrónico<sup>1395</sup>.

El pensar del ser se expone pensando los lugares y la temporalidad como condiciones de posibilidad de la experiencia de su propio pensar<sup>1396</sup>, pero así des-oculta que el Tiempo extra-ordinario es verdaderamente ya espacial-locativo y que pensar la pluralidad originaria de lugares exige una temporalidad. *Temporalidad y espacialidad* muestran su coimbricación diferencial y originariedad como coordenadas de la experiencia racional del pensar<sup>1397</sup> y de pensar la *Presencia*, el ser.

Pues si Uno no se deriva del Otro, si el tiempo *temporaliza* (*die Zeit zeitigt*), abre la dimensión de la temporalidad de la oportunidad y ocasión de aquello que viene a su tiempo (*καιρός*) *a la vez* como *vida plena* que ha tenido tiempo de maduración, crecimiento y eclosión (*reifen, aufgehen lassen*), que brota ya grande hacia lo ínfimo, y si el espacio *espacia* (*Der Raum raümt*)<sup>1398</sup> o espacializa en el sentido de que da espacio o abre lugar a las localidades y lugares (soberanos); por ello mismo Temporalidad y Espacialidad no son cosas, no son nada ente o paramétrico pues su necesario hiato, el mismo guión del Temporalidad-espacialidad de cada uno, mostrando una íntima *proximidad vecinal*, *Nahnis*, como gusta llamar Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*, da-posibilita lo inagotable del acontecer del cruce de sus diferencias en las cual no obstante se habita, se piensa, se vive, se está. Pues el modo en que el guión junta-separa a Temporalidad-Espacialidad es *atravesar* el tiempo y el espacio permitiendo su *retorno transcendental* a un Tiempo-espacialidad plural, que se espacia-diferencia por esa *Nahnis* en el territorio de la *Gegend*<sup>1399</sup>. *La misma Diferencia y Mismidad del Temporalidad-espacialidad* —juego de un silencio o reposo pleno, como el vacío-lleño pleno de la Cosa en *Das Ding*— *se retrae y se muestra* como *espacialidad que espacia* a los cruces de uno y otro. El guión es ya solamente lugar esencial esenciante que apunta a la espacialidad, silencio de espaciación que da locatividad retrayéndose locativamente. El juego de la Diferencia y la Mismidad<sup>1400</sup> que nos permite decir, en contraste con la tríada de los “géneros mayores” de *El Sofista*, que del mismo modo la *Temporalidad* y la *espacialidad* ni se mueven ni son, sino que única y

<sup>1395</sup> En el sentido del “ἄμα”, indicador del ámbito o modo de ser de la acción, *ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια*, en su expresión como *ἀλήθεια*. La profesora Teresa Oñate ha desarrollado estas cuestiones en *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Ya vimos que Heidegger por su lado ya en el Curso *Plato: Sophistes* ofrecía a pensar como el primer *Miteinandersein* el “a la vez”, como precisamente nada temporal, en el sentido del tiempo ordinario, y sólo locativo. En otros lugares sí piensa el “ἄμα” en conexión a *das Selbe*, lo mismo, indicación a su vez de la “Diferencia” reconociendo al propio “a la vez” carácter re-uniente (de *sammeln*) al modo del *legein* [GA, Band 73.2, p. 924].

<sup>1396</sup> En el sentido en que Heidegger estudia el espacio-tiempo transcendentales kantianos en *La pregunta por la cosa*.

<sup>1397</sup> Como continuaremos desarrollando en el Segundo Apartado en torno a *Zeit und Sein*.

<sup>1398</sup> Heidegger, Martin, “La esencia del habla”, p. 158.

<sup>1399</sup> Heidegger, “La esencia del habla”, pp. 156-157. Dice Heidegger: “Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wägung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes. Diese Be-wägung ist die Nähe als die Nahnis. Sie bleibt das Unnahbare und ist uns am fernsten, wenn wir »über« sie sprechen. Raum und Zeit aber können als Parameter weder Nähe bringen noch ermessen.”, GA, Band 12, p. 200.

<sup>1400</sup> Juego que ya se daría en el tablero de un “Zeit-Spiel-Raumes”, marco de juego espacio-temporal.



solamente están-habitan en pliegues, pertenece cada uno de modo diverso a un cierto carácter locativo (de su *Temporalidad-espacialidad*) del pliegue.

Son un pliegue *Temporalidad y espacialidad* en el sentido específico que estamos pensando *Zwiefalt*: el *pliegue de una Presencia ampliamente plural, rica y abundante*, el *pliegue de la Presencia de lo presente* que se da en el acontecer-despliegue-re-pliegue del entre-pliegue de esa pluralidad que no cesa en su darse sino que ha de ser pensada reservando la inagotabilidad de su acción a través de la dimensión quizá más compleja del pliegue, la reserva del pliegue (*Vorenthalt des Zwiefalt*). Pertenece a esta reserva, como uno de sus filos con los que iniciamos este Apartado, la conexión en el Poema de Parménides de *ἕὸν* y *ἕόντα*, el singular y el plural de la *Presencia* que habitan en la *Gegend* abierta del des-ocultamiento del Poema. Los *ἕόντα*, nunca unas “entidades” contrapuestas al “ser” pero sí aquellas *τοῖς οὖσι* de las que habla ya la *Sentencia de Anaximandro*, mentan el carácter vinculantes de lo plural en la *Presencia* del Poema del des-ocultamiento. La *Presencia*, *ἕὸν*, no puede pensarse sin la junción henológico-modal de *ἕὸν-ἕόντα* pues el mismo *ἕὸν* dice ya el *pliegue de la Presencia de lo presente*, su presencia es plural, por así decir, es presencia-ausencia, pero eso es precisamente lo que nos indica el Poema a través de *ἕόντα* (fr. IV). Notemos que si así en *ἕόντα*, por su pertenencia a la Comarca del des-ocultamiento del Poema, viene a la presencia lo otro de lo presente, podremos pensar que en su plural de colectivo se dan cita los ausentes-de-lo-presente, los pasados y los futuros, ya no ubicabas uno frente al otro (*gegen*) como presentes<sup>1401</sup>. La junción de *ἕὸν-ἕόντα*, la espacialidad unitaria de la pluralidad de presencias-ausencias de la *Presencia* del Poema, se retrae y reserva, se ha de pensar inagotablemente en el pliegue topológico de la *Presencia* de lo presente y su acontecer.

Heidegger se arriesga en *Zeit und Sein* a pensar aquella junción en la perspectiva del pensar del ser. Peculiar *espacialidad* ésta que espacia<sup>1402</sup>, nada que ver con el *Raum* de la “física” “moderna” sometido al modo de elaboración de la configuración presencia-espacio-temporal de la ciencia-

<sup>1401</sup> Heidegger Martín, “La sentencia de Anaximandro”, *Caminos del bosque*, p. 257-258.

<sup>1402</sup> Utilizamos el término “espacialidad” no como traducción de término alguno de Heidegger sino para remitir a lo congregante y recolectante (*Versammlung*) de la *topología del ser*. Quizá en ningún otro lugar textual podamos rastrear las conexiones entre *Zwiefalt* y la topología del ser como en *Die Kunst und der Raum* que a continuación seguimos.

técnica<sup>1403</sup>. Y es que del mismo modo que el *decir dice* (*die Sprache spricht*), al espacio le pertenece un *espaciar* (*Räumen*<sup>1404</sup>) cuya acción es dar-otorgar lugares abiertos para el habitar, donación (libre<sup>1405</sup>) desbrozante-limitante —como desbrozando se da límite o lindes a los caminos de la espesura boscosa (*Holzwege*), que requiere el *claro del bosque* para mirar al cielo, con cuyos diferendos restantes, en la vuelta al hogar, puede aún alimentarse la hoguera del lugar donde se habita y sentirse en casa— de lugares donde destinalmente el hombre habita cabe las cosas en los pliegues de la Cuaternidad (*Gevier*) de cosas/mundo donde pueden darse las plurales intersecciones de mortales/inmortales/cielo/tierra.

Ya sólo puede despistar la insistencia en pensar una cosa sin lugar o lugares (imposibles) sin correlación a cosas, mas la pertenencia de la cosa al lugar es tan abierta e infraleve como grave se torna la cosa para la oportunidad de que ad-vengan los lugares. Pues si la acción de *Räumen* estrictamente no es, ni está, ni yace, ni reside... las cosas en los lugares esenciantes que *espacian* congregan a los lugares pues ellas son ya lo congregante (*Versammelnden*). Las cosas son centro

<sup>1403</sup> Heidegger remite al espacio “físico” de la ciencia-técnica, espacio homogéneo y descualificado, ilimitado sobre el cual cualquier límite resultaría advenido sobre esa base (mera yuxtaposición de horas). Señala a Galileo y Newton. Esta concepción de *Raum* está ya desde el Curso *Platon: Sophistes*, pero se piensa como delimitación propiamente “moderna” desde *Die Zeit des Weltbildes*. En *Die Ursprung des Kunstwerkes* se ofrece a pensar decididamente el espacio abierto donde puede ser puesta en obra la verdad como des-ocultamiento del ser (*das In-Werk-Bringen der Wahrheit und Wahrheit bedeutet der Un-verborgenheit des Seins*), dando la oportunidad al pensar de pensar una configuración ontológica (de la cosa) diversa a la de la ciencia-técnica. En *Wohnen, Bauen, Denken* Heidegger da las siguientes indicaciones en torno a la espacialidad, en nuestros términos, diversa al *Raum* de la “Física” moderna: a) el espacio (*Raum*) no es el espacio contenedor i-limitado de la “física” donde estarían las cosas, sino que las cosas, que son cosas-lugares, dan lugar (*verstätten*: confieren, condominan [verbo no admitido por la RAE]) al espacio: el espacio es concedido (*gestattet*), reunido (*gefügt*) y ensamblado (*versammelt*) a través de cosas-lugares; b) espacio (*Raum*) es un sitio (*Platz*) dejado libre (*freigemachter Platz, Freigegebenes*) en un límite (*Grenze*, peras): espacio es aquello espaciado (*Eingeräume*), dejado libre en su límite; c) límite no es donde algo termina (*aufhört*) sino el desde dónde la esencia de la cosa comienza (*von woher etwas sein Wesen beginnt*); d) un puente es una cosa-lugar, como tal da lugar a espacio que, a su vez, tiene diversos sitios (*mancherlei Plätze*) a los que se le pueden asignar meras posiciones (*bloBe Stelle*) con distancias mensurables (*durchmeBbarer Anstand*); e) una distancia (*Abstand*, estadión) dice un espacio intermedio o intervalo (*Zwischenraum*) que podría ser dispuesto por meras posiciones: así la cercanía/lejanía podría convertirse en meros trayectos (*bloBen Entfernungen*), distancias entre espacios: de este modo hablaríamos del *spatium* latino en el sentido de *extensio*: espacio reducible que da la posibilidad de medir cosas de modo universal.

<sup>1404</sup> Dice Heidegger: “Wir versuchen auf die Sprache zu hören. Wovon spricht sie im Wort Raum? Darin spricht das Räumen. Dies meint: roden, die Wildnis freimachen. Das Räumen erbringt das Freie, das Offene für ein Siedeln und Wohnen des Menschen. Räumen ist, in sein Eigenes gedacht, Freigabe von Orten, an denen die Schicksale des wohnenden Menschen sich ins Heile einer Heimat oder ins Unheile der Heimatlosigkeit oder gar in die Gleichgültigkeit gegenüber beiden kehren. Räumen ist Freigabe der Orte, an denen ein Gott erscheint, der Orte, aus denen die Götter entflohen sind, Orte, an denen das Erscheinen des Göttlichen lange zögert. Räumen erbringt die jeweils ein Wohnen bereitende Ortschaft. Profane Räume sind stets die Privation oft weit zurück liegender sakraler Räume. Räume ist Freigabe der Orte. Im Räumen spricht und verbirgt sich zugleich ein Geschehen.”, GA, Band 13, p. 206; en la edición bilingüe traducida por Félix Duque: *Observaciones relativas al arte —la plástica— el Espacio. El arte y el espacio*. “El arte y el espacio”, (Cátedra Jorge Oteiza, Pamplona, 2000) pp. 125, 127.

<sup>1405</sup> Heidegger dice “Freigabe von Orten”: dador, libre donador de lugares. *Frei* se entiende aquí, como habitualmente en Heidegger, en el sentido de la libre donación que libera, esto es, a ello remite *lo Abierto* (*das Offene*) y especialmente el despejamiento (*die Lichtung*) despejante(-ocultante) de todo “es”, de toda cosa-ente que “es” en un lugar en cuanto pertenece al lugar por dar la cosa lugar al lugar: las cosas son cosas-lugares.

siempre desplazado, marginal o infraleve de re-uni3n de lugares. Ocasión para ellos, las cosas son cosas-lugares con la gravedad ínfima del gui3n del *Tiempo-espacialidad*. Ello expresa ante todo un *Condominio* legal de las cosas-lugares, la amplitud del uso de los lugares no circunscritos a un “valor de intercambio” y, en definitiva, propiedad rí gida de uso<sup>1406</sup> por uno u otro agente.

Pertenece así a los lugares —ya cosas, cosas-lugares— el *carácter de acontecer de un espaciar* (*Raumhaften*) cuyo intervalo *se da tensionalmente manifestándose y ocultándose*<sup>1407</sup>. Ello nos dice que si *Räumen* acontece espaciando lugares —donando al lugar su carácter de lugar— o dando lugar a los límites de sus entornos, esos lugares —paradigmáticamente aquellos de las artes poemáticas y no de la técnica-ciencia— son lugares irreductibles, aquellos lugares en los que, dice Heidegger, aparece o viene un Dios<sup>1408</sup>, a donde pertenece el carácter ontológico de una presencia-ausencia que torna irreductible e in-disponible el lugar al *intercambio* humano del espacio agoral del mercado. Pero a su vez, no confundible con los lugares “profanos”, son irreductibles a los diversos cualitativamente hitos topológicos que acoge la topología del ser: *Ort, Orte, Ortschaft, Bergen...*<sup>1409</sup> mas en una singular

<sup>1406</sup> La palabra *Condominio* es término del derecho civil que codifica y legisla el uso de varios agentes de un dominio o lugar, en esa medida, “común”.

<sup>1407</sup> Dice Heidegger: “Im Räumen spricht und verbirgt sich zugleich ein Geschehen. Dieser Charakter des Räumes wird allzu leicht übersehen. Und wenn er gesehen ist, bleibt er immer noch schwer zu bestimmen, vor allem, Solange der phykalisch-technische Raum...”. GA, Band 13, p. 207; en la edición bilingüe traducida por Félix Duque: *Observaciones relativas al arte —la plástica— el Espacio. El arte y el espacio*. “El arte y el espacio”, p. 127. Manifestar es decir-manifestar-mostrar, si bien el intervalo no contempla una contraposición entre decir (manifestar) y no-decir (ocultar), sino que el propio intervalo del acontecer acontece manteniendo la diferencialidad de cada uno de sus lados (verbergen sich, es forma reflexiva mientras que sprechen es intransitiva) que, entonces, no se dan nunca aislados en él.

<sup>1408</sup> Dice: “ Räumen ist Freigabe der Orte, an denen ein Gott ercheint, der Orte, aus denen die Götter entflohen sind, Orte, an denen das Erscheinen des Göttlichen lange zögert.”, GA, Band, p. 206; en la edición traducida por Félix Duque: *Observaciones relativas al arte —la plástica— el Espacio. El arte y el espacio*. “El arte y el espacio”, p. 127. La figura de los dioses es marca de la irreductibilidad de la configuración óptica de su aparecer, en este caso, los lugares. Si bien, en clave hölderliniana, el aparecer de los dioses no supone su residencia en el lugar, sino estrictamente su advenir o el intermedio de su huida: su aparecer es un “entre” que, como sustracción de la presencia óptica, podemos llamar sagrado en contraposición a profano. En este sentido, los lugares son “sagrados” por ser soportados por la sustracción del aparecer de los dioses, ámbito de sustracción de las figuras de lo divino (los dioses) que Heidegger llama directamente Lo Sagrado (*Das Heilige*). En definitiva que los dioses a su modo aparezcan en el lugar convierte sus entornos en “sagrados” y ello quiere decir irreductibles, literalmente, asumiendo la contraposición a “profanos” (espacios de la ciencia-técnica), espacio que no tiende al aplanamiento de lo cualitativamente diverso de su diferencia: espacios habitables. Nos seguiremos ocupando de la cuestión de lo sagrado y lo divino en Hölderlin a propósito de las interpretaciones del Poema de Parménides en Heidegger en el próximo apartado.

<sup>1409</sup> En este sentido Heidegger nombra el carácter de espaciar de *Räumen* como *Einräumen*. El espacio espacia concediendo, con *gewähren*, (ordenando y admitiendo, con *einräumen*) lugares, localidades, comarcas... a las cuales guarda-reserva (el lugar). Dice Heidegger sobre *Einräumen* como carácter de *Räumen*: ” Einmal gibt das Einräumen etwas zu. Es läßt Offenes walten, das unter anderem das Erscheinen anwesender Dinge zuläßt, an die menschliches Wohnen sich verwiesen sieht. Zum anderen bereitet das Einräumen den Dingen die Möglichkeit, an ihr jeweiliges Wohin und aus diesem her zueinander zu gehören. Im zweifältigen Einräumen geschieht die Gewährung von Orten. Der Charakter dieses Geschehens ist solches Gewähren.“, GA, Band 13, p. 207; en: “El arte y el espacio”, pp. 127, 129.

copertenencia en la que habitan también, todavía, la irreductibilidad de los lugares y las cosas por la juntura del guión de la configuración de las cosas-lugares que se retrotrae al “habitar”<sup>1410</sup>.

Los lugares, espaciando, dan lugar a cosas-lugares allí en donde el hombre y el mundo, el mundo y las cosas, no meramente yacen-están sino pliegan su habitar a la medida poética del ser<sup>1411</sup>. La cosa está en el mundo y son desplegadas por la copertenencia de mundo y cosas. El habitar, habitando cabe las cosas, deja ser su esencia en el sentido de preservar-guardar-custodiar el *Geviert* (mortales y divinos, cielo y tierra) en el que las cosas-lugares se pliegan.

Dice Heidegger en *Construir, Habitar, Pensar*:

“ En el salvar la tierra, en el acoger el cielo, en el esperar a los divinos y en el conducir de los mortales acontece el habitar como la cuádruple preservación de la de la cuaternidad. Preservar quiere decir: custodiar la cuaternidad en su esencia. Lo custodiado tiene que ser protegido. Pero, si el habitar preserva la Cuaternidad, ¿dónde guarda (pone a recaudo) el habitar su propia esencia? ¿Cómo llevan a cabo los mortales el habitar en la forma de este preservar? Los mortales no serían nunca capaces de esto si el habitar fuera solo un permanecer sobre la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales. El habitar como preservar guarda la cuaternidad en aquello junto a lo cual los mortales permanecen: cabe las cosas. La estancia cabe las cosas, sin embargo, no se añade a los mencionadas cuatro-plegamientos [Vierfalt] del preservar como si se tratara de algo quinto. Al contrario, la permanencia junto a las cosas es el único modo en que en cada caso se cumple la unitariamente la cuádruple permanencia en la cuaternidad. El habitar preserva la cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas. Ahora bien, las cosas albergan la cuaternidad solo cuando a ellas mismas como cosas se las deja ser en su propia esencia.<sup>1412</sup>”

Quizá podamos notar ahora cómo vira el principal núcleo problemático de la trayectoria henológico-modal de Heidegger —veíamos hasta inicios de los años treinta— en torno a los lugares: la cosa, perteneciendo al lugar, es irreductible a él ensambladamente, de modo unitario topológicamente doble, pues el propio lugar *alberga* —es *Albergue* que abre— en una *Comarca* que

<sup>1410</sup> Enseguida vamos a ir notando cómo la cosa-lugar entra en profunda conexión con el habitar. En *Wohnen, Bauen, Deken* Heidegger caracteriza el habitar (*wohnen*) como preservar (*Schonen*) que acontece cuando dejamos algo en su esencia (*etwas...in seinen Wesen belassen*). El ser del ser humano descansa en este habitar en el sentido de la estancia (*Aufenthalt*) de los mortales sobre la tierra.

<sup>1411</sup> En *Poéticamente Habita el Hombre y Construir Habitar Pensar*.

<sup>1412</sup> Heidegger, *Construir, Habitar, pensar*, (La Oficina, Madrid, 2015), pp. 25-27. Respetamos la traducción de Arturo Leyte con algunas variaciones. El texto en GA se encuentra en: GA, Band 7, pp. 153-154.

resguarda y congrega la *ensambladura* de las cosas en la mutua pertenencia de unas hacia otras<sup>1413</sup> en los lugares y, a la vez, el lugar *se despliega* (con *sich entfalten*) desde el obrar de los lugares de aquella *Comarca*<sup>1414</sup>, podríamos decir, del *des-ocultamiento* (como verdad del ser). La cosa-lugar remite a una topología de lugares (ontológicos) en una *Comarca de localidades* congregadas por cosas irreductibles, soberanas, autónomas... que no podrían agotar los lugares arrasándolos en lo apacible (o no) de la conservación vampírica de sus límites, como tampoco podrían estancarse en un espacio allanado por promulgarse en continua progresión sin límites.

La cosa soberana en los lugares donde acontece el dios y habita el mortal, exige el cuestionamiento radical por la densa pluralidad de la presencia de sus presencias-ausencias y, ante todo, un profundo replanteamiento de la comprensión de la *noción de cosa* que ya tampoco puede quedarse en la distancia-pluralidad entre aquello que tiene el *carácter de cosa-cosidad* (*Dinghaft*) y el de *cosa* (*Ding*) —diciéndolo con *El Origen de la obra del arte* y *La pregunta por la cosa*— en copertenencias con el juego de los mundos posibles, sino que la cosa, como la misma tarea-cosa (*Sache*) del pensar, cosa-lugar, se complejiza-plurifica en las cuatro direccionalidades (irreductibles) del Ge-vier.

Pero todavía, ¿cómo pensar pues a la cosa, el carácter de cosa de la cosa desde el giro topológico de la cosa-lugar propia del pensar del ser? La cosa-lugar es un *Vierfalt*, mortales y divinos, cielo y tierra, ellos, en cuanto *Gevier*, pertenecen inevitablemente cada uno a los otros en un *repliegue único de lo presente*: los cuatro, unidos desde sí mismos, son cuatro-plegamientos (*Vierfalt*), en sus cruces pertenecen unos a otros en la donación de la *cosa-lugar esenciante* que entonces no puede resultar ni por asomo cualquier mostrenca cosa substantiva. La cosa, de ser todavía algo, es más bien la indicación de una hendidura o filo no cosificable. Los plegamientos de los Cuatro preservados por el habitar se hienden en aquello que la cosa-lugar todavía es: un *plexo relacional* (*espaciante*, vacío-

<sup>1413</sup> Dice Heidegger: “ Im Ort spielt das Versammeln im Sinne des freigebenden Bergens der Dinge in ihre Gegend. Und die Gegend? Die ältere Form des Wortes lautet “Gegnet”. Es nennt die freie Weite. Durch sie ist das Offene angehalten, jegliches Ding aufgehen zu Lassen in sein Beruhen in ihm selbst. Die heißt aber zugleich: Verwahren, die Versammlung der Dinge in ihr Zueinandergehören.”, “Die Kunst und der Raum”, GA, Band 13, pp. 207-208; en la edición bilingüe traducida por Félix Duque: *Observaciones relativas al arte —la plástica— el Espacio. El arte y el espacio*. “El arte y el espacio”, p. 129. Heidegger mantiene como abierta la irreductibilidad de cosa y lugar en las cosas-lugares, pues: “ Die Fragen regt sich: Sind die Orte erst und nur das Ergebnis und die Folge des Einräumens? Oder empfängt das Einräumen sein Eigentümliches aus dem Walten der versammelnden Orte? Träfe dies zu, dann müßten wir das Eigentümliche des Räumens in der Gründung von Ortschaft suchen, müßten die Ortschaft als das Zusammenspiel von Orten bedenken. Wir müßten darauf achten, daß und wie diese Spiel aus der freien Weite der Gegend die Verweisung in das Zusammengehören der Dinge empfängt. Wir müßten erkennen lernen, daß die Dinge selbst die Orte sind und nicht nur and einen Ort gehören “. *Ibid.*, GA, Band 13, p. 208; en “El arte y el espacio”, pp. 129, 131.

<sup>1414</sup> Heidegger dice: “Dieser entfaltet sich erst aus dem Walten von Orten einer Gegend”, donde el pronombre demostrativo “dieser” podría significar tanto los previos “der Ort” como “Raum (der Art des physikalisch-technischen Raumes)”. Interpretamos que desde la perspectiva del giro topológico que estamos estudiando tiene sentido asumir que remite a “der Ort” como indicación de los plegamientos de las plurales irreductibilidades que, de hecho, también marcarían la irreductibilidad del lugar respecto al propio “espacio” científico-técnico.

lleno) *de respectividad*<sup>1415</sup>, los propios respetos topológicos de la cosa-lugar en los plegamientos del *Gevier*.

Las cosas-lugares topológicamente pensadas ya no pueden de ningún modo cumplir los rasgos de una onto-logía substantiva (es decir, de alguna suerte de “lógica”) en torno a la cosa, sino que nos permiten explorar los caminos del propio estatuto ontológico de las relaciones, los nexos, los hiatos, las convergencias y divergencias, que mantienen una pluralidad ya de por sí soberana<sup>1416</sup>. Lo peculiar de esta otra *ontología*, podríamos decir, *relacional-serialista*, activa y no substantiva, es asumir la “relación”, *Ver-hältnis*, como un *paso atrás que espacia la Temporalidad-Espacialidad* que da lugar a la posibilidad de pensar. La relación misma acontece a-propiadora-des-apropiadoramente.

La racionalidad alternativa que se pretende poner en juego piensa y piensa topológicamente, plegadamente, a favor de la alteridad *plural pluralmente*, alteridad radical que, nombrada en singular, menta también la *diferencia ontológica* o *Diferencia entre ser y ente*. Dos aforismos de Heráclito orientan la comprensión heideggeriana del *pliegue*, *Zwiefalt*, y encaminan a pensar la copertenencia de la *Diferencia (Differenz)* y la *Mismidad*<sup>1417</sup>, *íntima articulación* que incardina el lugar del pensar del ser respecto al ser mismo al que el fr. III del Poema de Parménides, punta de lanza del territorio del Poema completo, se consagra. Los aforismos B123 y B54 de Heráclito, uno y otro ya conocidos por nosotros, dicen que *φύσις*, el brotar, emerger o salir a luz, el hacerse presente de lo que se hace presente, ama ocultarse (*kriptestahi filei*) pues —articulando ambos aforismos— la *armonía* (sistematicidad o configuración de la presencia) in-aparente es más fuerte que la aparente.

Acaso nos demorásemos a pensar en qué medida el estatuto ontológico de la *Diferencia ontológica*, *Differanz*<sup>1418</sup>, tiene que ver con *lo mismo* de pensar y ser, podríamos llegar a asumir que la *Diferencia*, *Unter-schied*, es diferenciante, que retrayéndose da lugar a diferencias o diferentes estatutos ontológicos (ser/ente), sin a su vez ser-diferenciada ella ni meramente diferenciadas las diferencias<sup>1419</sup>. Una y otras soberanas. Un pliegue<sup>1420</sup>.

<sup>1415</sup> Así lo entiende Félix Duque en *Habitar la Tierra*, si bien cabe insistir en que no se trata de ninguna combinatoria “lógica”.

<sup>1416</sup> Afirma Heidegger en torno a la *Verwindung* de la *Gestell* que: “Das Verhältnis denken - ist der erste Schritt zurück - er räumt dem Gestell seinen letzten Wesensraum ein und einräumend die Gefahr im Seyn [tachado] - bereitet vor so das Freye für die Kehre - den Einblick.”, GA, Band 73.2, p. 968.

<sup>1417</sup> Según, por ejemplo, en *Identidad y Diferencia*.

<sup>1418</sup> En el sentido de “...Anwesende wesend als Anwesendes - das »als« der Unverborgenheit”, GA, Band 73.2, 957.

<sup>1419</sup> Dicho de otro modo, la *Diferencia*, *Unterschied*, es aquello *desde donde* acontece des-apropiadoramente el des-ocultamiento de la presencia (*Ent-bergung*). El peculiar estatuto ontológico de la *Diferencia* se menta en que ella sólo permanece (con *bleiben*) en el olvido, en el ocultamiento de la *lethe*. GA, Band 73.2, p. 957.

<sup>1420</sup> A cuyo campo problemático pertenece no obstante su diversidad respecto a la diferencia en el sentido de la esfera de *Sein und Zeit*, *Überstieg-Unterschied*, trans-cendencia.

*Zwiefalt* dice el pliegue de la presencia de lo presente (*Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem*<sup>1421</sup>). Pliega y repliega en el acontecer sincrónico del *Ereignis* la pluralidad y complejidad de *Anwesen*, cuya *Differanz* no escinde o separa (con *trennen*) su diferenciación-diferenciada sino que, a través del *corte* (*Schied*) de la *Diferencia* como *Unter-schied*, posibilita que la Presencia *se inflame* (o se despliegue) en el ámbito de la *Unterschied* a donde *Anwesen* se abre y crece (con *erwachen*, despertar) en un *Agradecimiento* (*Dank*), consecuentemente, de la misma *Presencia* que saluda la alteridad pues ama el ocultamiento. Contemplemos lo distante que queda a esta comprensión el reflejo de un pliegue entre “ente” y “ser” como si ellos fueran los *Zwiegefalteten*, pliegues-plegados, fijados, cosificados y dispuestos en un imposible pliegue que agotara la presencia toda<sup>1422</sup>.

Pues lo que pertenece propiamente a un *pliegue*, *Anwesen des Anwesendem*, todavía si queremos, ente y ser, es el *genitivo* entre ellos. Pero no por ello podemos reducir el pliegue a un “entre” en sentido hölderliniano —como si el “*zwie*” del *Zwie-falt* dijera a secas *Zwischen*<sup>1423</sup>— y mucho menos, ya sí de ningún modo, podemos interpretar el “*zwie*” como señal alguna de la delimitación numeral del pliegue<sup>1424</sup>. Más bien la presencia de lo presente acontece (con *ereignet*) en lo simple del pliegue (*Einfalt der Zwiefalt*) que como tal es *simplicidad der Vierfalt*, *Einfalt* de los cuatro plegamientos del *Geviert*. Esto *simple apunta al límite último* del pliegue de la presencia de lo presente<sup>1425</sup>. La misma cosa-lugar, topológicamente pensada como hendidura que hiende el plexo relacional que la cosa *es* en sus respectos replicando al juego de los *Cuatro* como *Vierfalt*, tiene lugar en un *Einfalt*<sup>1426</sup>. Pues la indisponible simplicidad del *Einfalt* marca la *Unter-schied* del *corte* (*Schied*) del *Zwischen* de Mundo y Cosas que muestra el rasgo único de una *Retención y Ocultamiento* (*Vorenthalt*) en cuanto *acontecer des-apropiador* de ese *Zwischen* Cielo/tierra, Mortales/inmortales al *Geviert* de los *Cuatro* cabe el pliegue de la presencia abierto al habitar-construir (cosas-lugares) de los mortales.

A través del *pliegue* la cosa-lugar remite a esa *dimensión singularísima*, *Einfalt*, brotar (transfinito) inagotable de la *fuelle* que en el regreso hölderliniano dice el mismo *Ereignis* como *relación*

<sup>1421</sup> *An-wesen*, presencia, como sabemos, en sentido activo-locativo, presenciar o hacerse presente de lo que se hace presente.

<sup>1422</sup> Heidegger, GA, Band 73.2, pp. 958-959.

<sup>1423</sup> Ya muy de entrada pues uno y otro habrían de ser mantenidos como dignos de ser cuestionados por el pensar.

<sup>1424</sup> Como si el “*zwie*” dijera “*zwei*”, dos. Ya sabemos que la cuestión de la unidad-pluralidad, no se atiene a delimitaciones numerales sino que se asume en el campo problemático henológico-modal. Por ejemplo en GA, Band 73.2, p. En este sentido no se trata de subrayar el carácter “numeral” del pliegue como hace Deleuze en torno a *Zwiefalt*, al entenderlo como “pliegue-de-dos”. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*. (Paidós, Barcelona, 1989) p. 20.

<sup>1425</sup> El decir que la presencia de lo presente “acontece” en la simplicidad del pliegue se dice con un “*ereignen*” que, al modo del decir del final de *Zeit und Sein* en torno al mismo *Ereignis*, acontece no reflexivamente. GA, Band 73.2, pp. 959-962.

<sup>1426</sup> *Einfalt* se da siempre como “del pliegue” (o pliegue-simple-del-pliegue) o “de los Cuatro”.

(*Verhältnis*) de los plegamientos de los Cuatro (*Vierfalt, Gevier*) que solamente deja a cada uno en sus respectivos plegamientos/desplegamientos ser<sup>1427</sup>.

*Einfalt* se dice tanto de *Zwiefalt* como del *Geviert* de la cosa-lugar. Mas su carácter marcadamente retráctil, signo del acontecer de la *pluralidad pluralmente originaria*, invitando a pensar la sustracción en cuanto sustracción y el lugar des-ocultante-posibilitante de lo desoculto del des-ocultamiento así como el carácter unitario de lo pluralmente plural de la *Diferencia* (de ser y ente), se vierte en la otra cara ex-céntrica del mismo pliegue que Heidegger nombra precisamente como *repliegue del pliegue* (*Vorenthalt des Zwiefalt*), lo más digno de ser cuestionado en torno al Poema de Parménides de Elea.

#### BLOQUE G: *Vuelta a las componentes del pliegue: el pliegue griego y el Poema de Parménides*

Podremos quizá ahora comprender mejor por qué Heidegger asume que el *pliegue* (*Zwiefalt*) no queda *llanamente fuera* de la metafísica. Pues el camino del pensar del ser que marca la *Verwindung*, dis-locación, re-torsión, a través de las dos problemáticas donde se pone en juego la noción —por un lado la problemática del *carácter histórico del ser* o la necesaria meditación histórica del ser para el pensar del ser y, por el otro, la cuestión de la *superación de la metafísica*— son *sendas de convalecencia* que se dicen en términos de la riqueza inagotable del pliegue siempre a favor de la apertura a la alteridad radical por-pensar.

Si el *pliegue de la presencia de lo presente* se da o despliega en la *historia de la filosofía del ser*, es decir, *se despliega* —pues no hay ningún “qué” o “quién” que despliegue la historia del ser a no ser el ser mismo como sustracción u ocultamiento intransitivo— con la *consumación de la metafísica* de modo que en Grecia —al menos en Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto

---

<sup>1427</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 73.2, p. 953. Quizá una de las últimas palabras escritas de Heidegger recogidas en *Gedachtes* se titula “*Gelassenheit*”. En un Poema dice:

“ Oh dies Lassen —  
 Burg [castillo] der Einfalt einer Zwiefalt: Lassen:  
 Einkehr in das Abgeschieden [torna en lo Retraído] von den Dingen,  
 ihrer Schrift. Lassen:  
 Zukehr einem Großentschieden [Vuelta a un gran-decidir]  
 für ein Bringen,  
 das uns trifft.  
 Oh des Lassens Zwiefalt — Ihr die Einfalt fügsam pflegen,  
 wahrt dem Dasein aufgeheitert ihren Segen [guarda al Dasein animado sus bendiciones].  
 am 21. Januar 1976.”



— no se habría de atender al *despliegue del pliegue* (que no hay allí<sup>1428</sup>) sino en *una vuelta* desde el extremo extrañamiento del ser mismo —en la “ida”<sup>1429</sup>— que rebosa como *Ereignis*. En esta perspectiva el punto de cruce o intersección de la “ida” y la “vuelta” es un punto-acontecer, precisamente aquel que en el filo terminal de la *situación nihilica* vimos que permitía pensar la esencia del nihilismo (el acontecer del nihilismo).

Eso “que no hay” en Grecia, el *despliegue del pliegue*, no lo hay pues el haber mismo, el ser en Grecia, es decir, el mismo *pliegue de la Presencia* mantiene una singular relación con el decir nunca obvia en los entornos de la *Verwindung* de la metafísica. Una relación de pertenencia de la *Presencia* al *decir* y de éste al *pliegue de la Presencia* que localiza al decir poemático como *localidad* de pertenencia<sup>1430</sup>. Así el *haber* de lo que no hay en Grecia, por así decir, el *despliegue del pliegue* en el decir del Poema de Parménides no lo hay en cuanto de ello sólo resta un eco profundo que se despliega poemáticamente en el Poema si todavía el silencio de la *Lichtung* de la *verdad del ser* resuena en él.

La ausencia del despliegue del pliegue en el pliegue griego cabe su decir —eminente dicho como *λέγειν*— indica la *inseparabilidad* de las componentes del pliegue, el hecho de que para Parménides, Anaximandro y Heráclito el *despliegue del pliegue* se diga a una vez con el *pliegue mismo*, al modo como el primer verso del fr. VI del Poema de Parménides invita a pensar-decir *a una vez o a la vez*, con indicador modal de necesidad, *χρή*, que *έόν έμμεναι*, que *ser es*. Si la inseparabilidad en el sentido del *λόγος* menta a la vez la *diferencia tensional* de aquellas unidades de una configuración no obstante inseparables (del mismo *λόγος*)<sup>1431</sup>, las diversas unidades-diferencias en la reunión ensamblante (con *sammeln*) del *λόγος*, de no ser meras diferencias-diferenciadas, habrán de brotar de la *Unter-schied* (convergente-divergente, diferenciante) en una vuelta desde sí mismas. Contemplando de este modo la *inseparabilidad* de las componentes del pliegue podemos pensar sus no obstante convergencias-divergencias (sus diferencias) a través de diversos intervalos entre ellas espaciados por un “entre”: pliegue/despliegue-repliegue, pliegue/pliegue-desplegado. El intervalo marca el *acontecer des-apropiador* de las diferencias inseparables del pliegue en sus cruces entre sí pues el pliegue habita en la *localidad del des-ocultamiento*.

<sup>1428</sup> Heidegger insiste en que el *despliegue del pliegue* indica el acabamiento de la metafísica en la “ida” del pensamiento metafísico desde la historia del ser. A tal “ida” le pertenece un comienzo asociado a la pérdida (*Wegfall*) del *Zwiefalt*, en cierto modo demarcable y fijable aquí o allá en una escala histórica. Dada esta pérdida, ni se habita, ni se usa, ni se piensa en el pliegue. De él nada queda; no hay pliegue. Pero Heidegger no nos autoriza a reducir tal “ida” desde un inicio historiográfico. Otro peculiar inicio, no *Beginn* sino *Anfang*, co-incidente con el acabamiento, un *Zwischen-fall*, tiene un diverso carácter al primer inicio mentado. Su diferencia recae en que, siendo lo mismo que el acabamiento de la “ida”, rige como aquello hacia donde el pliegue se despliega. La cuestión clave no es tanto si hay un inicio o dos, sino la diferencia misma del carácter de uno y otro en términos del carácter histórico del ser mismo.

<sup>1429</sup> En el sentido del otro inicio de los *Beiträge*.

<sup>1430</sup> Allí donde se habita por el carácter marcadamente ontológico-lingüístico de la palabra en su amplitud.

<sup>1431</sup> Por ejemplo con *Introducción a la Metafísica*.

Detengámonos en que si la pérdida del pliegue desde el *Anfang* griego acontece como pérdida en el acabamiento de la “ida” de la *historia del ser*, ello por un lado habla del peculiar estatuto de ausencia/presencia de ese *Anfang*: él no puede ser pensado como ausencia en cuanto tal; *Anfang* es ausencia del *despejamiento* del ser (del ente) como *despejamiento*. En este sentido el encubrimiento de la pérdida (*die Verbergung des Wegfalls*), el acontecer la pérdida del pliegue como tal pérdida nos exige pensar que aquello que acontece, el *despejamiento*, la propia *Lichtung*, es doble: apertura clausurante en el acabamiento de la “ida” y clausura abriente en el inicio de la “vuelta”. Entre uno y otro hay algo así como una inversión irreductible y, sin embargo, son lo mismo en el sentido de que aquello que ambos son pertenece a la *Lichtung*<sup>1432</sup>. Pero los dos despejamientos cuya no identidad viene señalada por la mismidad de *Anfang* y *Vollendung* no son reducibles ni confundibles. Uno no se sigue ni da lugar a otro. Más bien su diferencia pasa porque cada cual se doble asimétricamente lados asimétricos desde el punto de vista de la categoría modal de posibilidad. El advenir del despejamiento de la ausencia (en el acabamiento metafísico) y la iniciante ausencia del despejamiento (en el inicio griego). Al mismo acontecer de ambas *Lichtung*, si ello se da, lo llamamos *ἀλήθεια*: el *acontecer de la verdad del ser*.

*Λήθη* es la custodia y albergue (la localidad o el “a dónde”) de la pérdida de *Zwiefalt*. *Λήθη*, como el ser mismo, se olvida. Ella se retira, se retrae, se oculta pero ello acontece —de otro modo no tendríamos noticia al respecto—, se da a favor de *ἀλήθεια*. La articulación sincrónica entre *λήθη/ἀλήθεια* dice *Ereignis*, acontecer a-propiador-des-apropiador.

Si el pliegue se pierde él mismo, si aquel lugar en el que se pierde es la *localidad del olvido* (es decir, la misma *λήθη* se pierde ella misma, se olvida ella misma), sólo resta el acontecer del pensar que recuerda y rememora al pliegue como tal, a sus componentes. Capaz de pensar el advenimiento del

<sup>1432</sup> Como se explicita en “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (GA, Band 14, 79-80) la relevancia del sustantivo alemán *Lichtung* (despejamiento) no tiene que ver con su relación con el sustantivo *Licht* (luz) sino con el adjetivo *licht* y el verbo *lichten*. Siguiendo la familiar imagen del claro del bosque, *Lichtung* sería tanto el propio “claro” en el sentido del despejamiento respecto a la espesura en el contraste entre “claro” y “espesura”, como el intervalo entre árboles, ya en el claro, pues un “claro” no es un solar, ya en la propia espesura, en ambos casos diferencialmente. *Lichtung* se relaciona con dos líneas problemáticas convergentes: 1) A- *λήθη* y el carácter de su acontecer del lado del salir de lo oculto (*Entbergung*) ; 2) el despejamiento que deja venir al lenguaje aquello por lo que “es” eso que “es”. Por ejemplo en el texto “*Ἀλήθεια*” (GA, Band 7) “*licht*” se significa a través de *Partizip I* (con función adjetival- adverbial) como brillante (*leuchtend*) o reluciente (*strahlend*) en sentido de un brillante intenso (*hellenleuchtend*) o aclarante-despejante (*hellend*); en este sentido el carácter de *Lichtung* mora-perdura (*währt*) en la medida en que provee-da (*gewährt*) lo que parece (o el parecer) en un aparecer libre-abierto (*frei*), esto es, en el ámbito-región (*Bereich*) del estado del desocultamiento (*Unverborgenheit*) donde el salir de lo oculto (*Entbergen*) prevalece (*verwaltet*). De nuevo en “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (GA, Band 14) se señala a esta región como la comarca (*Gegend*) libre en juego que impera (*waltet*) allí donde algo “es”. En estos sentidos, como algo “previo” (no diacrónico) a todo “es” (a toda “cosa”) o ausencia de “es”, asume Heidegger que *Lichtung* resulta una *Ursache*, causa. Ello aquí todavía se nombra como la región de lo abierto-libre o simplemente lo Abierto, lo Libre (*Offenen, Freien*) ya presente en *Sein und Zeit*. Al respecto, si bien podemos decir que la noción de *Lichtung* se mantiene a través de los giros topológicos del pensar del ser de Heidegger, la noción se ve esencialmente alterada. Remitiendo a los ensayos de GA, Band 19: 1) remite al acontecer de *ἀλήθεια*; 2) La *Lichtung* se perfila como un filo inextenso plural en el horizonte de la filosofía de la historia del ser.

acontecer de las articulaciones del pliegue, el advenir por allí por donde no cabe cerrar el carácter inagotable del misterio del acontecer del ser mismo, en la tarea conjunta de agradecer los presentes.

Una última componente indica especialmente bien el carácter de *acontecer del pliegue* pues de algún modo recoge a las restantes componentes y las mantiene en su extrema *diferencia enlazada*, sin asumir la pluralidad de unas y otras como mera diversidad (*Verschiedenheit*): la *reserva del pliegue* (*Vorenthalt des Zwiefalt*) a cuyo campo problemático pertenece, como hemos subrayado, el acontecer del vuelco del *ἕόν-ἕόντα* (singular-plural) en el mismo decir del Poema de Parménides<sup>1433</sup>.

Pero el pliegue como tal, a secas, estrictamente no es cosa alguna pensada ni por Grecia ni por el mismo Heidegger, que asume que la componente del pliegue *más digna de ser pensada* —por el “nosotros” que interpreta, lee, piensa y comprende— es el *despliegue del pliegue*<sup>1434</sup>. Interpretamos que el pliegue (como tal) en cuanto no-pensado y la indisponibilidad de la *reserva del pliegue* son lo mismo, uno y otra responden a la misma indisponibilidad marcadamente epocal que recoge su acontecer (recíproco). Indisponibilidad y reserva inagotable, en el caso de la *reserva del pliegue*, por cuanto su campo problemático reúne una serie de cuestiones constituyentes-posibilitantes para el mismo carácter abierto de la *mismidad* de pensar y ser.

---

<sup>1433</sup> Por ejemplo en Heidegger, “Moirá”, *Conferencias y Artículos*, p. 189.

<sup>1434</sup> Heidegger, “Moirá”, pp. 177 y 179.



## APARTADO SEGUNDO

### Los lugares del Poema de Parménides de Elea en Martin Heidegger

*Comentarios iniciales. Parménides de Elea en la esfera de Sein und Zeit*

#### I.

En el semestre de invierno de 1928-1929 Martin Heidegger lleva a cabo en su primer curso en la Universidad de Friburgo unas lecciones cuyo doble carácter, aclaratorio e introductorio —ya conducido desde el título<sup>1435</sup>— gira en torno, por un lado, a ciertas nociones vehiculadoras de *Sein und Zeit*<sup>1436</sup> y, por el otro, a la problematización de la noción de “filosofía” en el horizonte histórico-comprensivo griego<sup>1437</sup> que ya habíamos notado que presidía el Curso exegético sobre *El Sofista*. En el cruce de ambos encauzamientos Heidegger dice que:

“Podríamos señalar que la filosofía antigua empieza con una tesis que no parece expresar otra cosa que esta correlación entre ser y pensamiento. Parménides: “Pues lo mismo es pensar y ser” (Diels, fragmento 5), ambos se copertenecen. Pero no basta con indicaciones o referencias de este tipo porque el término *νοεῖν* que utiliza Parménides, no se puede equiparar sin más al concepto de razón de Kant o de Hegel; pero sobre todo porque esta

---

<sup>1435</sup> Nos referimos al Curso del semestre de invierno 1928/1929 *Einleitung in die Philosophie*, recogido en GA, Band 27, editado por Otto Saame y Ina Saame-Speidel, 1996 [traducido por M. Jiménez Redondo como Introducción a la filosofía. Madrid: Cátedra, 1999].

<sup>1436</sup> Aclaraciones en torno a los diversos *mitanderseins* que habíamos introducido ya con el curso *El Sofista*. Mundo, estar-en-el- mundo... en la problematización de *Welt* habla Heidegger del *κόσμος* en Grecia como nada que tuviera que ver con una “cosmovisión” (especialmente cristiana), para ello se cita a Karl Reinhardt, como bien se sabe, autor en el que Heidegger ve la solución del problema de las dos “partes” del Poema. Se menciona a su vez a Anaxágoras, Heráclito y Parménides [GA, Band 27, 240-41]. De este último, sobre el fragmento II (según Diels), se dice que el *κόσμος οντος* apunta no a una región, *Bezirk von Seiendem*, en demarcación-delimitación (Abgrenzung) *gegen ein anderen*, sino a un “mundo” *des Seienden im Unterschied zu einer anderen* “mundo” del mismo *Seienden*.

<sup>1437</sup> Es decir la presencia allí de las nociones de “enunciado”, “existencia” y otras heredadas no propias de la “ontología antigua”, por tanto derribadas y bloqueadas bajo la aproximación hermenéutica de la *Destruktion* que impera en la esfera de *Sein und Zeit*.

orientación tan unívoca del problema del ser por el problema del λόγος, fue algo que sólo se inició más tarde<sup>1438</sup>”.

La consideración según la cual el Poema de Parménides de Elea marca el rumbo del devenir de la *historia de la filosofía de occidente* —como reza ya el título del Curso del Semestre de verano de 1932— podría ser a grandes trazos recogida en muy diversos lugares de la obra de Heidegger. Si, todavía sosteniendo con débil mano lo grueso de la línea historiográfica, encontramos apoyo a tal afirmación en hitos tan diversos como *Sein und Zeit* (1927) o *Zeit und Sein* (1961), la gravedad del lugar de Parménides de Elea en uno y otro texto, radicalmente diversos entre sí, pendería de los límites de caminos diversos del pensar; el que llega a *Zeit und Sein* alcanzaría la *torsión o giro topológico-poemático* del *pensar del ser* seguido en el apartado precedente en el estudio de los entornos de la noción de *Zwiefalt*.

Pero supongamos que a ultranza nos empeñásemos todavía en buscar algo permanente a lo largo del arco de la producción intelectual heideggeriana que nos hablase de su toma de posición hermenéutica respecto a Parménides<sup>1439</sup>. Entonces, tal vez, ello se podría localizar en la referencia hacia el eleata como una suerte de *origen*, desde luego, para Heidegger, el punto de partida inaugural a la hora de intentar pensar el *ser del ente*. Ahora bien, como ya sabemos, en Heidegger el *origen* —por cierto, dicho de diversos modos (*Ursprung, Anfang, Beginn, ἀρχή*) que iremos matizando— no es referencial por no ser meramente cinético-genético, es decir, no es referencial en la medida en que no se exige operativamente un punto de referencia desde el cual surgieran *genéticamente* las cosas-hito que, entonces, se derivarían o seguirían (“lógicamente”) de aquella referencia. Decir origen reclama más bien pensar una experiencia diferencial, la experiencia del surgir o acontecer de la *Historia* misma. En este sentido el Poema de Parménides supondría un *origen* de Occidente, y decimos “uno”, sin determinar numeralmente su carácter, pues desde el Curso del semestre de invierno de 1932<sup>1440</sup> el supuesto *origen* que supondría Parménides se va matizando e invirtiendo en los términos de la

---

<sup>1438</sup> Traducción de Manuel Jiménez Redondo en ed. Frónesis (p. 331-332) del original alemán (GA, Band 27, p. 318): “Man könnte darauf hinweisen, daß die antike Philosophie mit einer These beginnt, die nichts anderes zum Ausdruck zu bringen scheint als diese Korrelation von Sein und Denken. Parmenides: “Denn ein und dasselbe ist Denken und Sein” (Diels, Fragment 5), beide gehören zusammen. Aber dieser Hinweis genügt schon deshalb nicht, weil  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  nicht ohne weiteres mit Kants oder Hegels Vernunftbegriff sich gleichsetzen läßt; vor allem aber, weil diese eindeutige Orientierung des Seinsproblems auf den λόγος erst später einsetzte, und zwar aus zwei Hauptmotiven”.

<sup>1439</sup> Sabemos ya que, muy lejos del horizonte de nuestra investigación, el hecho de que un lector pudiera rastrear en dos obras tan divergentes la misma literal afirmación excluye que allí hubiese una aproximación hermenéutica y, en consecuencia, interpretaciones que se emplearan en atender los matices de lo divergente y convergente de cada obra en su propio contexto hermenéutico.

<sup>1440</sup> Heidegger, M. *Der Anfang des abendlandischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA, Band 35, editado por Peter Trawny, 2012.

*meditación histórica del ser*, mientras se inicia la apertura hacia la comprensión de que los *pensadores del inicio* piensan lo mismo<sup>1441</sup>.

Asumido que el lugar del *origen* en la *Historia del ser* es problemáticamente plural en virtud de *lo mismo* que pensaron los *pensadores del inicio*, no localizable referencialmente y, a la vez, acontecer mismo de la *Historia*, decimos que su lugar es presente-ausente. Por otro lado, si con el *paso atrás* del pensar hacia Parménides y los *pensadores del inicio*, Heidegger reinterpreta el mismo lugar de Parménides como *origen*, despliega el Curso del Semestre de invierno de 1942-43 —dedicado desde el título a Parménides (en Gesamtausgabe, Band 54)— la diferenciación, ya ampliamente dilucidada en *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* e *Über den Anfang*, entre *Anfang*, *inicio iniciante* o *inicial (anfängliche)* que abre o da lugar a *Historia*, *Geschichte*; y *Beginn*, comienzo historiográfico (de *Historie*) desde el cual se desarrollan, dejando atrás al propio comienzo, los diversos contenidos históricos posteriores al origen genético de marras<sup>1442</sup>. Parménides es en ese Curso —y, podemos cifrar, desde el Curso de 1932— el *Anfang* de la filosofía occidental. Con ello Heidegger otorga al eleata la más alta estima y consideración, pues pensar el *Anfang*, interpretar a Parménides y los *pensadores del inicio*, supone pensar al *ser mismo* en la abundancia en que se da como palabra(s) inicial(es) y, así, la *verdad del ser*, por cuanto la noción de *lo mismo* del fragmento III (según Diels-Kranz) menta la correspondencia de *εἶναι* y *voεῖν*.

En lo que sigue de estos *Comentarios iniciales* vamos a revisar el lugar de Parménides en la esfera de *Sein und Zeit*. Allí, la aproximación hermeneútica de Heidegger no presta atención a los *pensadores del inicio*, ni se asume como tarea del pensar la llamada *meditación histórica del ser*. En orden a desplegar el estudio de Parménides en aquellos textos, deseamos marcar siete rasgos que consideramos propios de la interpretación de Heidegger en la órbita de su primer gran proyecto: 1) la comprensión del *τὸ αὐτὸ* como una suerte de, si no identidad, sí al menos correlación que muestra una *transitividad inmediata* entre *εἶναι* y *voεῖν*; 2) la propia comprensión del pensar que dice *voεῖν* como una “contemplación intuitiva” o “aprehensión-percepción simple” del ser, *εἶναι*, que queda así determinado por el pensar; 3) el carácter del origen que supone Parménides para la filosofía occidental en los términos de la “ontología antigua” y *Tradition* de *Sein und Zeit*; 4) en conexión con lo anterior, el lugar diferencial del Poema de Parménides en cuanto pende de las lecturas del diálogo de Platón (y esto es decir, de la lectura fenomenológica de Aristóteles) que practica Heidegger; 5) la atención a *ἀλήθεια* desde el *descubrimiento del ente (Entdeckung des Seiendes)* y la correspondiente presencia-posibilidad de *δύναμις-δόξα*, así como el olvido de la diosa del Poema, lo cual tiene que ver con la

<sup>1441</sup> Como ya sabemos, *anfänglichen Denker* (Heidegger M. Parmenides. GA, Band 54, editado por Manfred S. Frings, 1982 [traducido por Carlos Másmela como Parménides, Madrid: Akal, 2005], p. 10) serían Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto.

<sup>1442</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 5-6, 12-14. Nos ocuparemos de sus diferencias con demora en este mismo apartado. Si bien ya conviene incidir en que las traductores de Heidegger no suelen coincidir en las traducciones de uno y otro término al castellano.

posibilidad de discernimiento y diferenciación de los caminos del *ser*, *no-ser* y *apariencia*; 6) La también olvidadiza atención al campo problemático de *Moira* como instancia que ata al *έόν*, así como destinación-destinante (*Schickung*) y asignación (*Zuteilung*) del lote diferencial de mortales e inmortales; 7) en definitiva, el olvido de la problemática del *έόν-εστιν-(έόντα)* en el Poema.

## II.

Según la modalidad de cuestionamiento que atañe a la *fenomenología hermenéutica* de los cursos de Marburgo, el Poema de Parménides pasa inadvertido con tres excepciones: el Curso *Platon: Sophistes* (1924-25, GA, Band 39), el Curso *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926, GA, Band 22) y el Curso *Einleitung in die Philosophie* (1928-1929, GA, Band 27) con cuya cita iniciamos estos *Comentarios iniciales*<sup>1443</sup>. Si bien ya en las tempranas lecciones de Heidegger en su primer período en la Universidad de Friburgo de Brisgovia la presencia de Parménides, aún tangencial, es notoria. En el Curso del Semestre de verano de 1922 (GA, Band 62) donde Heidegger muestra la situación hermenéutica en torno a Aristóteles —el Curso se titula en las obras completas *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation)<sup>1444</sup>— la tesis principal de Parménides y el “eleatismo” es ya el *έν τὰ πάντα*, tesis de la cual no hay rastro en el Poema de Parménides de Elea, mas interpretación que sigue la lectura al unísono de la *Física* de Aristóteles y *El Sofista* de Platón que se expondrá en el Curso *Platon: Sophistes*. Ya estudiamos en el apartado anterior la interlocución e influencia en estos años de Brentano y Natorp en las interpretaciones conjuntas, en el joven Heidegger, de Platón y Aristóteles, lectura unitaria en la que quedaría subsumido inercialmente el Poema de Parménides de Elea. Dice Heidegger en el *Informe Natorp* que:

“Sólo a partir de un regreso a Aristóteles, resulta posible determinar y comprender la doctrina del ser en Parménides como una etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales.”

Ciñéndonos todavía a la aproximación fenomenológica a Aristóteles, el Curso de 1922 dejaría intacto —con *Física*, 184b 15-16— un monismo eleata que negaría el movimiento (el *Principio-άρχή* que propondrían sería *άκίνητον*), incluso admitiendo con Aristóteles —con 184 b 25 - 185a 3— que esos asuntos, el carácter inmóvil o no, uno o múltiple del ser, no pertenece al ámbito de discusión de la *Física*. Esto deja a contrapié a la supuesta tesis eleata en el baile que Heidegger sigue con *Física* pues, en sus pasos, *τὰ φύσει (όντα)*, las entidades pertenecientes a *φύσις* (de las que eminentemente se ocupa la *Física*), son *κινούμενα*, en los términos del curso, *tienen el carácter fundamental del Bewegung*. En estas coordenadas Heidegger subraya

<sup>1443</sup> Y, ya se sabe, el primer Curso que ofrece Heidegger en su vuelta a la Universidad de Friburgo. Las menciones en el resto de cursos de Marburgo son escasas, huidizas e irrelevantes para nuestra investigación.

<sup>1444</sup> Del mismo modo en que titula el llamado *Informe Natorp*, preparado en otoño de este mismo año sobre los materiales del Curso del semestre de verano.



el error o desliz, casi descarrío, *Verfehlung*<sup>1445</sup>, de la tesis eleata “*daß das Sein einhaft sei*”. Con el Libro tercero de *Física*: el error parmenídeo habría sido asumir que el sentido del ser es único (*komme schlechthin nur einsinnig*) cuando ello sin embargo es múltiple, pues el ser se dice de múltiples maneras (*λεγομένου πολλαχῶς: vielfältigen Sinnes im Reden*). Notamos que Heidegger acepta el cliché Parménides que, como *opinio communis*<sup>1446</sup>, situaría su “doctrina del ser” como un monismo y univocismo ontológico.

Ahora bien, el error (que no falsedad ni falacia “lógica”) de Parménides sería asumir que el ser significa en ese único modo cuando el muy joven Heidegger exige la *estructura o articulación categorial* “zu etwas” (que se expresa en un decir “algo2 de algo1”)<sup>1447</sup>, y eso (contra Parménides), consideraría el de la Selva Negra, sería no haber alcanzado la *estructura de significatividad* con que de un modo determinado nos abrimos al mundo, a sus entornos, pudiendo demorarnos así en la multiplicidad de sus remisiones con sentido, en el cuidado y la atención a las cosas que nos permiten comprender su temporalidad cotidiana, la existencia del mundo<sup>1448</sup>, y, al cabo, para la ontología fundamental de Heidegger, la comprensión del ser. Con ello Heidegger apunta lejanamente a una línea de largo alcance que contemplamos nítidamente en el cuestionamiento complejo por la *palabra enigma τὸ αὐτὸ* en textos como “Moira” o el Curso *Was heisst Denken?*: que la cuestión del ser en Parménides, siendo tal, exige problematizar el *carácter unitario* de su *monismo*; sin excluirlo, cuestionarse por tal *carácter unitario* como unidad de una *pluralidad pluralmente*, es decir, que asume lo problemático del carácter numeral de una pluralidad que se respectiviza pluralmente, al menos, en el darse del ser y de los entes<sup>1449</sup>.

<sup>1445</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 62 editado por Günther Neumann, 2005 [traducción parcial de Jesús Adrián Escudero como Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp). Madrid: Trotta, 2002.], pp. 142 y ss.

<sup>1446</sup> En este sentido Thanassas considera que Heidegger vuelca sobre Parménides un “commonplace” que apunta, aún implícitamente, a una “deep-seated conviction that Parmenides was a philosopher of immobility, solidity and stagnation, who proclaimed a numerical unity of Being, denied plurality or multiplicity and ultimately rejected the world altogether.”. Thanassan, Panagiotis, “The Ontological Difference in Parmenides”, PHILOSOPHICAL INQUIRY, VOL. XXX, No 5-6, SUMMER - FALL 2008, loc. cit.. 3.

<sup>1447</sup> Que como ya sabemos, exige un “was”, el “worüber” o “sobre qué” se dice (algo1) aquello que se dice, que, por tanto, resulta un “etwas”, aquello que se dice (algo 2). La articulación “algo2 de algo1” a su vez se cruza, como estudiamos en el Apartado anterior, con la (ontológica) de “algo como algo”. Interpreta Heidegger pues que aquello que Parménides no vio es el ensamble fenómeno-lógico-categorial que permitiría hacer comprensible el sentido del ser. Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, Alianza, 2014, p. 78-79.

<sup>1448</sup> Aranzueque, Gabriel y Pérez de Tudela, Jorge, “In in-itiium: Heidegger lector de Parménides”, *Heidegger y la historia de la filosofía*, (Comares, Granada, 2019) p. 22.

<sup>1449</sup> Ya sabemos que *ἑόντα*-plural no significa “entidades” contrapuestas y diferenciadas del *ἑόν*-singular, como “ser”. De hecho en el Poema de Parménides *ἑόντα* aparecen únicamente como ausencia/presencia (*ἀπεόντα/παρεόντα*). Se estudió cómo *ἑόν-ἀπεόντα/παρεόντα* podían ser pensadas como *pliegue de la presencia de lo presente*, en una problemática que no se podía deslindar del límite del decir-pensar del Poema. El carácter unitario no se niega en el Poema, se cuestiona por él en virtud de la pluralidad radical inherente al pliegue, pluralidad de singulares, de unidades irreductibles. Profundizaremos en ello en este apartado.

La posición de Parménides en el Curso del semestre de verano de 1922 es especificada en el Curso del Semestre de verano de 1923 (GA, Band 63), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Heidegger abunda en el *error* de Parménides y lo asemeja a una de las *descripciones falsas* que se introducen en el Curso para mostrar la clausura del plano pre-temático (o pre-teórico o pre-descriptivo) que dice la *vida fáctica* (o el mundo en su cotidianidad). Todavía en el párrafo 18 del Curso, la falsa descripción (que en el 20 se le imputará con matices a Parménides) toma la “vivencia (*Erlebnis*) de un acto aislado”, “extraído artificialmente de la vida”, considerada así una “experiencia simple, directa, en la cual lo experimentado inevitablemente ofrecerá el sentido de ser-cosa y, por su puesto, de realidad”<sup>1450</sup>; ello supone que adhiriéndose únicamente a “lo dado en la inmediatez” toma a la cosa como cosa en el *espacio*, cosa espacial y, entonces, *material* que se “presenta según los distintos aspectos posibles de la sensibilidad” bajo una única determinación relativa no obstante a la posición del observador<sup>1451</sup>. El palimpsesto de este espacio-materia como lo prefigurante de la cosa según la descripción sería la junción de materia-espacio que Hegel expone en las *Vorlesungen*. Y no sin razón, interpretamos, Heidegger advierte que Parménides nunca podría ser leído en términos “idealistas”. Esta advertencia a la imposibilidad de leer el fragmento III del Poema de Parménides como si afirmase que “todo ente es lo que es tal y como se constituye en el pensamiento, en la conciencia; el objeto en el sujeto”<sup>1452</sup>, es decir, en términos del pensamiento de la re-presentación al que quedaría reducido el ser, recorrerá la obra completa de Heidegger. Pero ello no nos dice precisamente, siguiendo con *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, que en Parménides todo fueran piedras, cosas sin mundo en un espacio-materia que, descualificado, contuviera a lo aprehensible inmediatamente por la “sensibilidad”, o, peor, “cosas naturales” (naturalizadas como inmediatamente dadas), sino que la falsa descripción:

“se halla inmersa en el ámbito de influencia, aún sin mengua, del destino que con Parménides se decidió para la historia de nuestro espíritu y de nuestra existencia, o, lo que es lo mismo, para la línea de interpretación de la historia<sup>1453</sup>.”

Parménides es el *nombre de un error*<sup>1454</sup> que no le pertenecería al Poema pues, quizá no en Parménides, pero sí, afirma Heidegger, “toda la ontología que sigue a Parménides viene determinada por aquella decisión” que precipitaría la extensión de la descripción falsa. Pero entonces, ¿cuál es la decisión destinal, del destino

---

<sup>1450</sup> Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, 2000, p. 113. Traducción de Jaime Aspunzia. Paréntesis nuestro del original de GA, Band 63 editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988, p. 87.

<sup>1451</sup> Posición del observador según la cual los aspectos de la cosa en cada caso distintos, excluyentes entre sí en cada caso, varían. *Ibíd.* p. 114.

<sup>1452</sup> *Ibíd.* p. 117.

<sup>1453</sup> Ídem. En la traducción de Jaime Aspunzia. En texto original de GA, Band 63, p. 91: “Diese erste Deskription steht, wie alle überlieferte Ontologie und Logik, innerhalb der ungeschmälerten Wirkungssphäre des Schicksals, das sich mit Parmenides für unsere Geistes- und Daseinsgeschichte bzw. deren Interpretationstendenz entschieden hat”.

<sup>1454</sup> Tomamos esta expresión del estudio de Aranzueque, Gabriel y Pérez de Tudela, Jorge, “In in-itium: Heidegger lector de Parménides”, *Heidegger y la historia de la filosofía*, op. cit., p. 21.

(*des Schicksals*) que señala propiamente a Parménides y que marcó el devenir de la ontología tradicional? Dice Heidegger en el *Informe Natorp* sobre Parménides:

“...el eleata puso por primera vez la mirada sobre el ser del ente, si bien —por decirlo en términos ontológicos— no logró superar esta primera “impresión ontológica”. Pero esta primera a la par que decisiva mirada ontológica fue también la última. La idea de que todo aquello que es experimentado existe en el modo del ser-objeto se convirtió en una tesis relativa al ámbito de lo real, de tal manera que este mismo ser-objeto se concibió en general como el ser que “realmente es”, y a partir de esta concepción [objetiva del ser] las restantes determinaciones ontológicas se comprendieron negativamente (...). El *νοεῖν*, en tanto que puro y simple inteligir, y el *φάναι*, el nombrar propio del discurso, se ven por primera vez en su relación unitaria con el ser. Sin embargo, esta *ἀλήθεια* permanece oculta en sus primeras, decisivas y fundamentales estructuras fenoménicas.<sup>1455</sup>”

La vedad del ser, *ἀλήθεια*, permanece oculta. La decisión que surge en Parménides pre-determina el devenir de la filosofía occidental, pero las condiciones de la propia de-cisión, la meditación en torno al *origen*, resulta opaca. Cuando ello ya no únicamente se anote, cuando *ἀλήθεια* ya no permanezca oculta, sino que se piense la fragilidad de la ausencia o sustracción del desocultamiento como relación donde se da el ser mismo en el acontecer del *Ereignis*<sup>1456</sup>, se habría despejado el lugar, *origen* de decisión del devenir de la filosofía occidental que es Parménides como llamada y exhorto a aprender a escuchar y corresponder pensando el decir del Poema y su palabra, el peculiar dicho (*μῦθος*) de la diosa, ante la cual el *νοεῖν* se revela como una escucha atenta a la *palabra inicial* del Poema de Parménides<sup>1457</sup>. Ahora bien, eso exige un salto y torna en los planteamientos de Heidegger cuya abundancia sobrepasa ex-cediendo el cuestionamiento por el *Dasein histórico griego* en el ingreso del propio pensar que se pretende en la *meditación histórica del ser*. De entrada ello implica ya el cuestionamiento re-flexivo por el mismo *carácter iniciante del inicio*, *Anfang* del pensar occidental.

La atención de Heidegger en *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* se centra en otros asuntos. Sigamos todavía con cautela y paso sereno, pues, a aquello que nos ofrece Heidegger en los Cursos previos al período de Marburgo en torno a Parménides.

---

<sup>1455</sup> Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, (Trotta, Madrid, 2014) pp. 79-80.

<sup>1456</sup> Es decir, cuando la contrastación de que pertenece a *ἀλήθεια* el carácter claroscuro del des-ocultamiento del ser exija la posibilidad de un cuestionamiento pensante singular por el (no menos singular) decir-pensar al que el decir de la diosa-*ἀλήθεια* exhorta a escuchar en el Poema.

<sup>1457</sup> Aranzueque, Gabriel y Pérez de Tudela, Jorge, “In in-itiium: Heidegger lector de Parménides”, op.cit, p. 21.

Heidegger traduce el  $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  del fr. III como *dasselbe ist vernehmendes Vermeinen und Sein*. El pensar,  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , es un *pensar percatándose* o un *percatarse que piensa*<sup>1458</sup>; ello dice que: 1) es un percatarse pensante (o pensar que se percata) con *carácter perceptivo*, asunto esencial en Heidegger quien verterá el  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , si no por *Denken*, la mayoría de las veces por *Vernehmen*, en el sentido de un percibir o aprehender (intelectivo) que no se trata, en palabras del filósofo Ángel Gabilondo, de un “percibir receptivo que se opondría a una espontaneidad, si por tal se entiende “pasivo” ”<sup>1459</sup>, sino que al modo del  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ <sup>1460</sup> configura un percibir que pertenece a la esfera del saber, pero que, a la vez, se diferencia, por ejemplo, del saber-percibir del verbo  $\gamma\eta\gamma\nu\acute{o}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  por cuanto el  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  —con el fragmento IV del Poema de Parménides— percibe la presencia-absencia de lo percibido<sup>1461</sup>; y, por ello, 2) está abierto a lo otro u ausencia de lo presente de la presencia. Este segundo punto, tan conectado con el primero, será aquel que el Heidegger de la esfera de *Sein und Zeit* decline, a la luz de la problemática del *Dasein histórico* (griego), en la comprensión del  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  desde la *intencionalidad*. Pues se considera, en definitiva, en *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* que aquello de lo que se percata (lo captado o percibido, *das Vernommene*) este *vernehmendes Vermeinen* es propiamente el ser (*eigentliches Sein*) en cuanto propiamente existente (*das eigentlich Daseinende*) o aquello, en el horizonte griego, que “ya siempre está ahí” (“immer schon da”) en cuanto tal.

El riesgo, inherente a la posición Parménides pero todavía no explicitado en él (Heidegger nunca traspasa ese límite<sup>1462</sup>), sería tomar esto que “ya siempre está ahí”, en lugar de a través de la copertenencia de lo Uno y lo

<sup>1458</sup> Tal y como informa el traductor de la obra al castellano en “vernehmendes Vermeinen”, el verbo “vermeinen” significa “figurarse, creer, suponer” siendo pues un pensar cuya acción remite a algo de lo que se percata; mientras “vernehmendes” es un *Partizip I* en función adjetival, posición atributiva, del verbo “vernehmen” que significa “oír, percibir, enterarse de”. En Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, 2000, p. 117, Nota 17. Si el término *vermutlich* se traduce perfectamente por “presumiblemente”, optamos por verter *vermeinen* por “percatarse” en lugar de “presumir”, pues en castellano, a diferencia, por ejemplo, del italiano *presumere*, éste indica a algo más al asumir o suponer algo.

<sup>1459</sup> Gabilondo, Ángel, “Lo uno y lo mismo. Otros olvidos”. *La vuelta del otro. Diferencia. Identidad. Alteridad*. Trotta, Madrid, 2001, p. 24. El profesor Ángel Gabilondo conecta el *vernehmen* que significa el  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  con el sentido que rige en textos esenciales en esta investigación como “Moirá” y *Was heisst Denken?*, donde Heidegger ya asume que el pensar,  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , es un *in-der-Acht-nehmen*, un tomar en cuidado, atención o consideración a la cosa que se piensa-percibe. En este sentido Gabilondo subraya que tal percibir: a) exige la atención y consideración de quien se percata de un ruido, o quien escucha un testigo (judicial), haciéndolo comparecer, examinando la causa (*Sache*); b) manteniendo a la vez un tono de combate —especialmente manifestado por Heidegger en *Einführung in der Metaphysik*— por el que no se trata de una aceptación, cuanto de una resistencia que “fija su posición en la contención que perfila su alcance”, así, un cierto detener(se ante) que acoge; c) y percibir, en cuanto aprehender, que no se limita a poseer, sino que medita y se interroga por aquello que se muestra y aparece. Ídem.

<sup>1460</sup> El verbo  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$  con carácter marcadamente de contemplación intelectual ( $\theta\epsilon\omega$ -πέω que tampoco puede confundirse con el ver de  $\acute{o}\rho\acute{\alpha}\omega$ : al respecto: Heidegger M., *Platon: Sophistes*, GA, Band 19, editado por Ingeborg Schüssler, 1992, pp. 62-63). Para la exégesis de los significados arcaicos de  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ , Marzosa, Felipe, *De Grecia y la filosofía*, (Universidad de Murcia, Murcia, 1990).

<sup>1461</sup> Heidegger, Martin, *Der Anfang des abendländisches Philosophie*, GA, Band 35, pp. 137, 174-181.

<sup>1462</sup> Como queda claro en Heidegger, *Informe Natorp*, op. cit., pp. 79-80.

Mismo (en el sentido de lo que “siempre ya es” (*ist immer schon*)<sup>1463</sup>), tomarlo como una ocurrencia, “lo que ocurre” entre otras cosas dadas (como algo que “realmente es”). Mejor: al pensar Parménides así el ser abriría una puerta que en su inmediatez dada ya nunca podría cerrarse, la comprensión del ser como una ocurrencia en el sentido de “lo que ocurre”, el ser como “lo que ocurre” objetualmente a disposición del pensar (de nuevo, la *descripción falsa*). Y si es labor de Heidegger lograr en torno a la tradición de la *νόησις* o *pensar noético* “una situación originaria que presupone la crítica de dicho desarrollo en la historia del espíritu”, con el lugar de Parménides, tan lejos de la comprensión de los *pensadores del inicio*, se asume en definitiva que el *νοεῖν* es un *inteligir puro*, en los términos del *Informe Natorp* y la lectura allí del *νοῦς* aristotélico, un inteligir *ἄνευ λόγου*<sup>1464</sup>, independiente del modo de decir la cosa como algo determinado, *τί κατά τινος*, pues su inteligido es lo *ἀδιαίρετα*, “aquello que en sí mismo no se deja descomponer, no admite ninguna explicación ulterior” ni pertenece al registro de lo verdadero/falso<sup>1465</sup>, precisamente todo aquello que queda al margen de la perspectiva que mueve a Heidegger, el *λόγος* y el *κινούμενον* como *λεγόμενον (μετά λόγου)*<sup>1466</sup>.

### III.

Unitariamente pertenece a los tres Cursos de Marburgo solamente elencados más arriba el hecho de que Parménides sea tomado como el primer intento y avance<sup>1467</sup> de la pregunta por el ser<sup>1468</sup>. Este *impulso*, en paralelo a la todavía no-inclusión de Parménides y los “eleatas” como interpretandos en los asuntos que ocupan la investigación de Heidegger, tiene un carácter “positivo”. Así leemos ya en el *Informe Natorp*, presentación y solicitud de Heidegger a la Universidad de Marburgo, a propósito de la refutación de la tesis monista de Parménides por Aristóteles en su *Física*:

<sup>1463</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 22, p. 36. En edición castellana: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhunter, 2014, p. 53. Siguiendo este Curso en la *Universidad de Marburgo* la presencia que “ya siempre está ahí”, cósmica, en el sentido imposible para Parménides de que “realmente es”, es la presencia *Vorhandene*.

<sup>1464</sup> Heidegger, *Informe Natorp*, op. cit., pp. 61 y 66.

<sup>1465</sup> Heidegger, *Informe Natorp*, p. 66. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Heidegger no dice que el *νοῦς* aristotélico no le pertenezca de manera absoluta un “sobre qué” (“*wortüber*”) sino que él, no teniéndolo, da a cada enunciación concreta su “sobre qué” se dice aquello que se dice: esa donación no sería accesible a la enunciación como tal sino que únicamente saldría a la luz vía *ἐπαγωγή*, razón por la cual el *νοῦς* mantiene afinidad con la *αἴσθησις τις*: no se confunde con la *αἴσθησις* sino que “el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles”, es decir, considera Heidegger que del mismo modo que la mano es instrumento de instrumentos (en cuanto un utensilio sólo accede a su ser-útil en la mano que, a su vez, no son mi propiedad pero sí son mías), así el *εἶδος* —asumido por Heidegger siempre indistintamente como forma, aspecto o simplemente *εἶδος*— de la cosa solamente se muestra en el *νοῦς* como ser hacia-qué u horizonte donde las cosas se hacen presentes. *Ibíd.* pp. 66-67.

<sup>1466</sup> *Ibíd.* pp. 78-79.

<sup>1467</sup> Ambos sentidos se reúne en el término *VorstoB*.

<sup>1468</sup> Así se afirma en el Curso *Platon: Sophistes*, GA, Band 19, op. cit., p. 436.

“A pesar de que los eleatas “no pertenezcan” al tema de la discusión, Aristóteles los incorpora a ésta, no —como creía *Bonitz*— para disponer de un fácil objeto de refutación, sino con el fin de asegurar a través de esta crítica *el horizonte decisivo para toda la problemática posterior: el λόγος y el κινούμενον como λεγόμενον.*<sup>1469</sup>”

Algunas diferencias han de ser sin embargo señaladas entre los tres Cursos. Si en el Curso sobre *El Sofista* el Poema se incluye en el lugar ontológico-problemático griego de la investigación (ontológica) de Platón y Aristóteles —y en consecuencia el cuestionamiento por el lugar de Parménides es a su vez asumido desde el horizonte de cuestionamiento del diálogo—, algo diversa, más autónoma en su tratamiento, es la dedicación a Parménides en el Curso del '26, bajo todavía, eso sí, el contexto de la problematización, vehiculadora también del curso del '28-29, de la noción de “filosofía” tardomoderna.

En el Curso *Platon: Sophistes* volvemos a escuchar el lugar reservado a Parménides en los Cursos y textos previos al período de Marburgo: Heidegger no puede no admitir que el Poema de Parménides, en especial con la palabra esencial *voεῖν*, bucea en el *entscheidenden Beginn der griechischen Philosophie* donde el *Schicksal der griechischen und abendländischen Philosophie* es decidido<sup>1470</sup>. El *voδς* (substantivo del infinitivo *voεῖν*) —a propósito de *Ética a Nicómaco*, VI-3<sup>1471</sup>— se traduce de nuevo como *das Vermeinen*<sup>1472</sup>, mientras se asume a la vez que *voδς* no es *μετά λόγου*, que no responde a las exigencias de un *λόγος*, asunto problemático del pensar noético que Heidegger diferencia, en un doble gesto, en su exégesis del diálogo que dilucida el *Dasein* del “sofista”, de la pretensión del *λόγος* del sofista, un *ἀντιλέγειν*, y, en correspondencia en cuanto discute con ellos, del *λόγος* del mismo Platón. Pues afirmar que el *voδς* es sin *λόγος*, por un lado, en los términos que estudiamos en el *apartado primero*, no niega que al decir siempre se dice “algo”, pudiendo ser,

<sup>1469</sup> Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, op. cit., p. 79.

<sup>1470</sup> Cita Heidegger, GA, Band 19, op. cit., p. 22.

<sup>1471</sup> Como se sabe allí Heidegger expone los diversos modos del *ἀληθευειν, τέχνη επιστήμη φρόνησις σοφία νοις*, que Heidegger traduce como “*Sich-Auskennen - im Besorgen, Hantieren, Herstellen - , Wissenschaft, Umsicht - Einsicht - , Verstehen, vernehmendes Vermeinen*”. GA, Band 19, p. 21. La edición italiana de Adelphi traduce como “la domestichezza - nel prendersi cura, nel maneggiare, nel produrre -, la scienza, la circospezione - discernimento -, il comprendere, il presumere percependo”. Heidegger, Martin, *Il “Sofista” di Platone*, (Adelphi, Milán, 2013), p. 67. Como diversos modos de *ἀληθευειν*, del llegar a la verdad, los cinco suponen diversos modos de decirse presencia en general en Grecia (*Seiende*) en este sentido han de estar en conexión con el *λόγος* y su carácter ontológico de manifestar-mostrar la presencia de las cosas.

<sup>1472</sup> Que traducimos por percartarse. En la edición italiana del Curso, Adelphi traduce con “presumere”. Ídem. Por otro lado Heidegger reconoce explícitamente que el *voεῖν* tiene el carácter de un peculiar ver-percibir no con los ojos (*betrachten, sehen*). Por ejemplo en pp. 197-198 o 204. En otros lugares traduce Heidegger *voδς* por: 1) *Vernehmen*, percibir. Dice por ejemplo: “*Der λόγος, das besprechende Ansprechen, ist die nächste Vollzugsart des ἀληθευειν, während der νοις, das reine Vernehmen, als solches keine Möglichkeit für den Menschen, das ζφον λόγον έχον, ist. Das voεῖν ist zunächst und zumeist ein διαvoεῖν, weil der Umgang-mit durch den λόγος beherrscht ist*”. GA, Band 19, p. 196; o, 2) por reconocer-distinguir, *Erkennen*, (p. 276).

entonces, no que fuese posible decir nada en el sentido de que fuese posible decir sin decir cosa alguna, ningún “algo” (lo cual resulta imposible en el planteamiento: decir como decir algo que no fuese algo), posición cercana a la pretensión del “sofista”, pero sí que aquello que no tiene ser, justamente por no tener-lo, pudiera de algún modo ser, que el no-ser estuviera contenido como posibilidad del ser —dicho de otro modo: que aquello que no-es, precisamente por no-ser, ya supusiese que, por así decir, aquello “en sí” pudiera ser como *Nada*—, es decir, un *λόγος* cuyos límites del campo de lo posible sostuvieran la relatividad relacional de ser y no-ser. Trazadas estas diferencias, el horizonte de la interpretación de Heidegger, atento a la peculiar marcha y acontecer del diálogo, presta atención únicamente a lo que demanda el *λόγος* cabe esta presencia, *δόξα*, para la cual lo posible del *λόγος* es *ἐνδέχεται ψεύδεσθαι*, pudiendo ser el *λόγος* verdadero o falso<sup>1473</sup>. Ello delimita el campo de lo posible del hombre definido como *ζῶον λόγον ἔχον*, a resultas del cual, el *νοῦς*,

---

<sup>1473</sup> Heidegger, GA, Band 19, op. cit., p. 22.

diferenciado, queda ligado, aún como puente “hacia”, al *διανοεῖν*<sup>1474</sup>. Contemplamos con asombro (con el asombro de un *Primer inicio*) cómo queda vetado así en cierto modo el cuestionamiento por lo divino griego, cuestionamiento diferencial recurrente en el Heidegger posterior, al que insta con ánimo el *θεωρεῖν* y el mismo *νοεῖν* como intelección de las esencias divinas de las cosas (con *Ética a*

<sup>1474</sup> La *σοφία* es anotada por Heidegger (con *Ética a Nicómaco* VI, 7) como el modo más elevado de *saber* en cuanto relacionado con la *ἀρετή* y la excelencia (*τελειώσις*), en términos de Heidegger, en cuanto modalidad de *ἀληθεύειν*, ella entiende el ente más propio (*das Seiende am eigentlichsten*): como desocultar que lo descubre (con *Aufdecken*) [GA, Band 19, p. 68], entiende al ente que es *ἀεί*, siempre, eterno o divino, *θεῖον*. Si bien Heidegger se centra en destruir-deconstruir la “antropomorfización” que la *Tradition* ha sedimentado opacificando estas cuestiones; en este sentido a Heidegger no le interesa pensar la *σοφία* como la última posibilidad de intelección del ser (*Dasein*) pensada por Aristóteles, sino pensarlo como expresión de la *natürlichen Verständnis des griechischen Daseins selbst* (GA, Band 19, pp. 63-63 y 66), atender a la tendencia del *Dasein* mismo hacia la *σοφία*, en cuanto el *Dasein* se dice en la *σοφία*, que, así, se habrá de determinar como un modo del *λόγον ἔχειν*. Ello deja a la espera al *θεωρεῖν* en cuanto modo de cumplimiento de aquella (*die Vollzugsart der σοφία*): por un lado torna en problemático para Heidegger que la *σοφία* sea un saber eminentemente “práctico” en el sentido de la *πράξις* griega que sí exhibe el *θεωρεῖν*, entendido no obstante por Heidegger en términos del peculiar *τέλος-πέρας-ἀρχή του ὄντος* del *αγαθόν* como fin último de la *σοφία* y el carácter de lo inteligido por el *θεωρεῖν* [GA, Band 19, pp. 122-124]. Lo problemáticamente no-dicho y no-pensado por Heidegger es el carácter de lo divino, de lo *θεῖον*. Ahora bien, considera Heidegger que junto a esta pertenencia de la *σοφία* al *θεωρεῖν* está (con *Metafísica*, I (Alfa), 3) la *φρόνησις* que sí pertenece por completo a la *πράξις*. La *σοφία* sabe de o entiende a lo *θεῖον*, si bien Heidegger ve en ello no la afirmación de un hecho dado o cerrado, sino una posibilidad por la cual a ella remiten las otras modalidades del *ἀληθεύειν* (*des Aufdeckens des Seienden*): ella sería la más elevada posibilidad para el hombre [GA, Band 19, pp. 132-135] pero, en este sentido, ello también podría afirmarse (con *Ética Nicómaco* VI, 8-9) de la *φρόνησις*. Si *σοφία* es (con E. N. VI, 1141b, 2-3 y 8-9) *νοῦς καὶ ἐπιστήμη* mientras que la *φρόνησις* se ocupa de lo humano, el carácter solamente práctico de la segunda tiene que ver más con *τὰ καθ’ ἕκαστα*, las individuaciones-individuos que con lo general, *καθόλου*; si en este sentido la *φρόνησις* no es *ἐπιστήμη* por remitir especialmente a *τοῦ ἐσχάτου*, a la vez se opone, *ἀντίκειται τῷ νῷ* (1042a, 26), al pensar intelectual del *νοῦς*: Heidegger no asume esta oposición como una exclusión que dejara fuera del *νοῦς* a la *φρόνησις*, sino como una pertenencia, pertenencia a lo mismo en su lado más extremo, aquel que pertenece a la *αἴσθησις* (en ese sentido también sin *λόγος*: E. N. VI, 8, 1142a 25-30). Por otro lado, como virtudes que pertenecen a secciones diversas del alma (*τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετή*: E. N. VI, 11, 1143b 15-16), la *φρόνησις* es estructuralmente lo mismo que la *σοφία* en el sentido de que una y otra son caras diversas de una misma moneda que es el *νοῦς* [GA, Band 19, p. 163]. Pues asume Heidegger que el *νοῦς* (con E. N. VI, 12, 1143a 35 y ss.) puede entender lo más extremo —ya lo divino, ya lo sensible— por dos lados (*καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ’ ἀμφοτέρα*), por uno, los *πρώτοι οροὶ* pertenecientes a los *ἀρχαί* simples, a la intelección *τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων* (1143b, 1-2), por el otro, lo “sensible”, lo únicamente cualitativo (*das Äußerste im Sinne des jeweils einzelnen Dies-da*); de uno y otro lado no hay *λόγος*, no hay *Besprechen*, sólo un *νοεῖν* [GA, Band 19, p. 158]. Cada lado es una dirección o posibilidad del *νοεῖν* cuya simplicidad pende de la estructura del *ἔτερον*: pues “das schlichte Erfassen im *νοεῖν* bezieht sich hier auf ein *ἐσχάτον*, das jeweils immer ein anderes ist” [GA, Band 19, p. 159 y 164]. En la perspectiva de Heidegger el discernimiento de uno y otro lado pende, decíamos, del cuestionamiento por el *Dasein* griego en su cotidianidad mundana, en su estar en el mundo, lo cual declina la eternidad de aquello que es siempre, lo divino, como ser-temporal del *Dasein* humano en su ser-siempre en el mundo (*menschlichen Daseins hinsichtlich seines Zeitlichseins an das Immersein der Welt*), asumiendo a raja tabla aquello que ocurre “muy pocas veces” o “que es pequeño en volumen” en la vida del hombre (*εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι*: 1178a), la intelección de lo divino por el *νοῦς* (*περὶ καλῶν καὶ θεῖων*: E. N., VI, 1177a, 15-16) siendo el mismo *νοῦς lo más divino en nosotros* (*ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον*) que Aristóteles expone a propósito de la *εὐδαιμονία* como fin (*τέλος*) de todo lo humano (E. N., X, 6 y ss.), si en el hombre hay algo divino (*ἀλλ’ ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*: 1177b, 28-29). Las virtudes dianoéticas sobrepujan ante las noéticas pues ambas serían para Heidegger noéticas-dianoéticas (GA, Band 19, pp. 179 y ss.). El profesor e investigador Franco Volpi subraya esta sobredeterminación de lo “humano” que supone el solapamiento de lo “dianoético” sobre lo “ético” propio de la orientación problematizadora de lo práctico-teórico de la esfera de *Sein und Zeit*. En su trabajo *Heidegger y Aristóteles* dice Volpi que Heidegger “reformula ese mismo problema que Aristóteles individualiza (...) cuando dice que el hombre es justamente *nous praktikós y órexis dianoetiké*.” Véase Volpi, Franco, *Heidegger y Aristoteles*, (Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012) p. 38, 92, 107.



Nicómaco X, 7 y 8)<sup>1475</sup>: la actividad contemplativa del *θεωρεῖν* que pertenece a los más divino que hay en nosotros (*ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον*: E. N. X, 7, 1177a 15-16), al pensar y percatarse del *νοεῖν*, divino ello mismo, se toma por el lado del límite privativo que tiene lo humano en cuanto “todas las posibilidades humanas son incapaces de estar en continua actividad” (*πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν*: 1175a 5) según el cuestionamiento del *Dasein histórico griego en su cotidianidad mundana*. Un pudor sagrado ante la *desmesura* de confundir el estatuto ontológico diferencial de lo humano y lo divino griego contra-efectúa ocluyendo al cuestionamiento por la esencia de lo eterno y sagrado, por otro lado, sí admitido por la temprana comprensión heideggeriana de que la esencia de lo divino y los dioses griegos no es “personalista” ni “emocional”, es decir, ni “humana” ni aprehensible mediante “valores culturales”. Se convierte en un lugar común de estos Cursos<sup>1476</sup> los comentarios de Heidegger —con el Libro *Alfa* de la *Metafísica*— a los *ἐπίνικοι* de Simónides según el cual “si los poetas tienen razón, y los dioses son envidiosos de los hombres que se exceden en sus pretensiones, puede suponerse que los que se arriesgan a ir demasiado lejos encuentran su ruina”, pero, concluye Heidegger con Aristóteles, “ni los poetas tienen razón, ni los dioses son envidiosos”. Los apuntes de clase de *Mörchen* incluidos en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* dan una explicación al respecto que hemos de inscribir aquí:

“ No hay envidia ni afecto en la esencia de los dioses. Como la envidia, también el amor y toda clase de afecto (*Affekt*) están excluidos de la esencia de lo divino, que es pura contemplación. Por otra parte, radica en la esencia del afecto el dirigirse a algo que aún no posee. Pero entonces la esencia de los dioses sería imperfecta. (Más tarde se apeló a este pasaje como prueba a favor de la concepción según la cual lo divino sería puro amor, lo cual Aristóteles difícilmente pudo haber dicho). Los dioses no son envidiosos. Por eso deber esforzarse el hombre para alcanzar la comprensión.<sup>1477</sup>”

<sup>1475</sup> La perspectiva de la investigación de Heidegger no le permite acceder al cuestionamiento por el carácter de lo divino griego. No lo niega, ni evita. Tampoco se deja de lado indiferente. Simplemente, sabiendo bien que lo divino griego no es una divinidad personalista ni “teológica”, considera que el modo de deconstruir el “cliché” “teológico” de lo divino griego (y otros) pasa por la pregunta por el *Dasein* histórico griego. En este mismo Curso *Platon: Sophistes* Heidegger afirma tajantemente con Aristóteles que “die Metaphysik ist nicht Theologie”. En este sentido Heidegger caería en una postura afín por contraria a la de J. Owens. Si Owens se opone a las *ontologías generales* que Natorp y Jaeger interpretan en Aristóteles mostrando que el ser aristotélico no es género, concepto ni nada abstracto o común, sino únicamente entidad eterna y absoluta (Dios), un ser absolutamente unívoco y único, Heidegger, interpretaría esa sentencia (“die Metaphysik ist nicht Theologie”) dejando a su vez de lado esta lectura “teológica” y *cuestionándose previamente* por el suelo del ser griego. Oñate, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. (Dykinson, Madrid, 2002), p. 480. Encontramos un excelente estudio de la exclusión que practica Owens —la “teología” de Aristóteles no puede ser ontología, ésta en cuanto ciencia del ser es imposible en Aristóteles— con Aristóteles en: Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, op. cit., pp. 325 y ss.

<sup>1476</sup> En *Platon: Sophistes* [GA, Band 19, pp. 132-133] pero también *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, editado por Franz-Karl Blust, 1993. [edición española: Waldhüter editores, 2014, pp. 46 y 249] o en el *Informe Natorp*. op. cit., pp. 75-76.

<sup>1477</sup> Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhüter, 2014, p. 249. Hemos aclarado el término alemán para “afecto” tomándolo de GA, Band 22, p. 213.

Debe el hombre esforzarse por alcanzar aquello divino que solamente en ocasiones singulares se presenta en sus presentes, cuando intelige contemplativamente, cuando piensa, cuando es feliz...<sup>1478</sup>. Heidegger se abrirá en los entornos del Curso de 1932 en torno al *Anfang der abendländischen Philosophie* a la amplitud del alcance de la acción de un *deseo* o *ánimo trans-subjetivo* y, en general, a lo afectivo del *θυμός* que en la misma apertura del Poema de Parménides apunta hacia donde el deseo-del-portado pueda llegar, hasta la diferición y discernimiento de los caminos que dice la diosa-*ἀλήθεια*, entendido aquel deseo y ánimo como *Gemüt*, tal y como Heidegger recomienda leer el *θυμός* homérico-parmenídeo, en el sentido de las *Stimmungen*, de las voces o temples de ánimo fundamentales que replican, como umbral indiscernible entre mortales e inmortales, cielo y tierra, las voces mudas que alientan el destino del mortal.

Por el diverso temple del Curso cuyo fragmento acabamos de traer aquí, no ha de extrañarnos que el *voεῖν* de Parménides, así visto, a través de Aristóteles y los dos lados-límite (¿disimétricos, asimétricos?, pendientes del cuestionamiento por la “existencia” griega) del *voεῖν* (*σοφία-θεωρεῖν / φρόνησις-αἴσθησις*), se erija en origen de una senda que habría pasado por alto el “fenómeno del mundo”, como puntualiza *Sein und Zeit*, dando origen a una tradición ontológica para la que la “captación noética” como *intuición intelectual* habría desembocado en una interpretación que después

---

<sup>1478</sup> Recordamos el elenco con el que Aristóteles ejemplifica las acción-*ἐνέργεια* en el Libro *Theta* de *Metafísica*.

habría hecho suya *Tomás de Aquino* a la hora de deducir los trascendentales y, al cabo de la ontología medieval e inaugurando la moderna, la dogmática cartesiana<sup>1479</sup>.

Deconstruida la vía “escolástica” y “medieval” en *Platon: Sophistes*, la posibilidad sustraída que se abre por el *νοεῖν* y el *θεωρεῖν* ya se manifiesta, aún solamente apuntada, en ligazón a la posibilidad de pensar el radical *λήθη* de la *ἀλήθεια* —sentido eminente de las contra-esencias de la verdad en Grecia en el Curso *Parménides*—, si bien tomada lejos de atender a la verdad del ser, como una posibilidad del *ἀληθεύειν* (donde predomina el “sacar del ocultamiento”, “descubrir de lo que está encubierto”<sup>1480</sup>) en una perspectiva en la que si —todavía con Aristóteles, *Met.* 1 (Alfa), 3; 983b5— “la filosofía

---

<sup>1479</sup> Aranzueque, Gabriel y Pérez de Tudela, Jorge, “In in-itiium: Heidegger lector de Parménides”, *Heidegger y la historia de la filosofía*, p. 22-23. Nos referimos a *Sein und Zeit*, al parágrafo 21 que discute la comprensión del “mundo” de Descartes. Descartes habría entendido el ser del mundo como *extensio* y correlativamente el ente como aquello que *siempre es eso que él es* y el ser como permanente estar-ahí (*ständiger Vorhandenheit*). Heidegger considera que Descartes interpreta decisivamente para la “modernidad” el predominio ya incuestionado de la ontología antigua que (ya) habría decidido cómo entender a la *aprehensión del ente*, ya habría vertido el *νοεῖν* como *intuición (Anschauung)* elemental, sobre la cual Descartes, tomándola, habría criticado el otro modo de intuición o *aprehensión* de los entes, la *sensatio* como interpretación de la *αἴσθησις* (contrapuesta así a la *intellectio*). Santo Tomás, más bien, según el parágrafo IV de la *Introducción a Sein und Zeit*, habría pensado el alma del hombre como aquello que descubre a todo ente: al estilo aristotélico el alma sería pensada en dos direcciones-límite, la *νόησις* y la *αἴσθησις* (y la *νόησις* como la intuición que descubre al ente en su ser) pero en su discusión de los “trascendentales” (los caracteres del ser que están más allá de toda posible determinación quiditativo-genérica del ente) apelan a una “verdad” (pues es necesario que el *verum* sea un trascendente de este tipo) como concordar (*übereinzukommen*) o convenir (*zusammenzukommen*) del alma con cualquier clase de ente. El *νοεῖν* de Parménides habría abierto esa vía. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, pp. 34-35 y 116-121; así como *Sein und Zeit*, GA Band 2, editado por F.-W. von Herrmann, 1977, pp. [traducido por José Gaos como *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1951. Traducido por J. Eduardo Rivera como *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997 y Madrid: Trotta, 2003]. Por otro lado, el *Informe Natorp* en mención implícita a Tomás dice: “El *θεωρεῖν* encarna la actividad más pura de que dispone la vida. Por esta razón es algo “divino”. Pero la idea de lo divino que maneja Aristóteles no surge de la explicación de un objeto al que se accede por medio de una experiencia religiosa fundamental; antes bien, el *θεῖον* expresa el carácter ontológico supremo que resulta de la radicalización ontológica de la idea de ente-en-movimiento. El *θεῖον* es *νόησις νοήσεως (...)*. Ahora bien, esto significa que la *presuposición* ontológica, el ente en movimiento y la particular explicación de *este* ente son las fuentes que motivan las estructuras ontológicas fundamentales que, más tarde, determinarán de manera decisiva: el ser divino específicamente cristiano (*actus purus*) y la vida intradivina (Trinidad), al mismo tiempo que la relación ontológica de Dios con el hombre y el propio sentido ontológico del hombre mismo. La teología cristiana, la “especulación” filosófica que se encuentra bajo su influencia, así como la antropología que la acompaña en contextos de este tipo, *se expresan en categorías prestadas y ajenas a su propio ámbito ontológico.*”, Heidegger, Martin, *Informe Natorp*, pp. 75-76. Al respecto GA, Band 19, pp. 132 y ss.

<sup>1480</sup> Por ejemplo, Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhunter, 2014, p. 41.

marcha de ἀλήθεια<sup>1481</sup>, ésta menta “el ser-desocultar de algo” (*das Unverborgen-sein schlechthin von etwas*) y, a la vez, ineludiblemente, lo desocultado, *das Unverborgene*, es decir, el ente desocultado en el λόγος. Así dice Heidegger en *Platon: Sophistes*:

“Aquello que he experimentado, recordado y aprendido puedo olvidarlo; esta posibilidad del ἀληθεύειν está sometida a la λήθη —en la que se encuentra la proveniencia de λανθάνειν; se puede volver a hundir (*zurücksinken*) en el ocultamiento. El poder-llegar-a-olvidar es una posibilidad específica del ἀληθεύειν que tiene el carácter del θεωρεῖν.<sup>1482</sup>”

El ente desocultado puede, por así decir, tener la posibilidad de salir a la presencia y de ocultarse otra vez (¡del mismo modo!<sup>1483</sup>) bajo la función dialogal —propia de la lectura de Heidegger del diálogo de Platón— del *Aufdeckens*, del descubrimiento de lo desocultado (del ente), ἀληθεύειν que se da —de nuevo con *Ética a Nicómaco*— en una pluralidad de modos (*σοφία* y *νοεῖν* entre ellos, desde allí no hay vuelta al cuestionamiento por el ἀληθεύειν). De nuevo un límite de dos lados, diversos, cuyo cuestionamiento retrocede ante la sobredeterminación de la investigación sobre uno de ellos, la perspectiva de δόξα-δύναμις que tracciona la ausencia a ausentarse sin que ella reclame —su voz silente, muda, está co(a)rtada— su propios derechos.

De esta visible sustracción a la posibilidad (del θεωρεῖν y) del νοεῖν en *Platon: Sophistes*, se sigue una comprensión del Poema para la que está *perfectamente naturalizada la necesidad* de darse a la vez — con el inicio del fr-VI— λέγειν y νοεῖν<sup>1484</sup> así como, en el mismo verso, se dice uno de los engarces de

<sup>1481</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 19, p. 194: “Die Philosophie geht auf die ἀλήθεια”. Así traduce Heidegger la afirmación de Aristóteles en el Libro *Alfa*, 3 (983b3) en torno a aquellos que “antes” del propio Aristóteles eran los que filosofaban de la verdad. Yebra así la sección donde: “Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron de la verdad (*φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας*)”. *φιλοσοφήσαντας* es participio aoristo plural que remite a aquellos que desplegaron la acción de φιλοσοφῶ (infinitivo del verbo). Por otro lado, traducimos la formulación heideggeriana como “marcha de” en el sentido de “se basa en” o “trata de” *ἀλήθεια*, mas subrayando el carácter no fijado disciplinadamente de la “filosofía”. Interpretamos que la traducción italiana de *Platon: Sophistes* camina en este sentido al decir que “la filosofía mira all’ἀλήθεια”. Heidegger, Martin, *Il “sofista” di Platone*, Adelphi, Milán, 2013, p. 225.

<sup>1482</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 19, p. 56. La traducción es nuestra del texto en alemán: “Das, was ich erfahren, mir gemerkt, gelernt habe, kann ich vergessen; diese Möglichkeit des ἀληθεύειν untersteht der λήθη, - worin der Stamm des λανθάνειν steckt; es kann in die Verborgenheit zurücksinken. Das Vergessen-werden-Können ist eine spezifische Möglichkeit des ἀληθεύειν, das den Charakter des θεωρεῖν hat.”. Los paréntesis en el texto en castellano fueron introducidos por nosotros. La traducción en italiano del texto dice: “Ciò che ho esperito, notato e imparato, lo posso dimenticare; questa possibilità dell’ἀληθεύειν è soggetta a la λήθη, in cui sta racchiusa la radice di λανθάνειν: può tornare a inabissarsi nella velatezza. Il poter-essere-dimenticato è una specifica possibilità di quell’ἀληθεύειν che possiede il carattere del θεωρεῖν”, *ibid*, p. 99.

<sup>1483</sup> El texto “*Aletheia*” en *Conferencias y Artículos* profundizará esta cuestión con Heráclito, los diversos estatutos de ausencia/presencia que se cruzan en el intervalo del acontecer de ἀλήθεια.

<sup>1484</sup> En orden a que en el Curso rige la perspectiva de estudio del diálogo de Platón. Heidegger habla directamente de identificación de λόγος y εἶδος así como de λόγος y νοεῖν en el diálogo (GA, Band 19, p. 201-202).

la problemática del pliegue, el *έον έμμεναι*, sin subrayar la pluralidad-diferencia de lo mismo que invitan a decir-pensar a la vez los lugares de una y otra palabra. “Das Seiende als solches, das ist”, traduce Heidegger<sup>1485</sup>, sacando a relucir un “ist” cuya gravedad (atada firme al horizonte del diálogo) contrasta con la problematización de la función copulativa cabe el Poema en el Heidegger posterior. Lo podemos notar —además de lo estudiado en el apartado primero— de una manera especialmente gráfica en el contraste entre el tratamiento de Heidegger del verso 34 del fr. VIII en *Platon: Sophistes* y en “Moira”, perteneciente a *Conferencia y Artículos*. En el Curso, sin explicitar la cita, solamente al pensador-poeta, Heidegger parafrasea el verso 34 (“*τὸν δ’ έστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκέν έστι νόημα*”) diciendo aquello *Dasselbe ist das Vermein und das Vermeinte*<sup>1486</sup>. Ésta es justamente la primera línea del fragmento con que se abrirá, treinta años después, el texto “Moira” en *Vorträge und Aufsätze*. Encontramos allí una traducción muy diversa de la línea que, en su frontispicio, se inscribe sólo tras la presentación del fragmento III y en una contextualización más amplia del Poema (se presentan las líneas 34-41 del fr. VIII). La traducción de Heidegger dice entonces: *Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST ist*<sup>1487</sup>. Algunas diferencias saltan a la vista en la traducción. En el artículo de los *Vorträge und Aufsätze* el *νοεῖν* es simplemente pensar, por así decir, el pensar del ser, simplemente el pensar de la mismidad respecto al ser. Por otro lado, la traducción reduplica gráficamente, con el trazo que desgarrando la hoja manifiesta la palabra, el *έστι*. Uno (*IST*), en mayúscula, el otro (*ist*), en minúscula. Una diferencia de grosor y escala —recordemos el carácter no meramente cuantitativo del adjetivo *groß* alemán— no meramente cuantitativa, de Rango y diferencia no litigiosa, con la que Heidegger ya indica muy al inicio de “Moira” la problemática del *pliegue* de la presencia de lo presente. Parménides filtrado por el diálogo de Platón y éste filtrado (destruido-deconstruido) desde la *Destruktion*, interpretamos, es clave en que Heidegger no escuche, pues simplemente no era su asunto, la gravedad ontológica que habita en la puesta en juego del Poema de, en lugar de *όν* (o su plural *όντα*), como el diálogo, *έόν* (o su plural *έόντα*), por ejemplo al hablar de la advertencia de la diosa a alejar el pensar del *νοεῖν* de la experiencia del (no-)camino de búsqueda de *είναι μή έόντα* —en el fragmento VII, verso primero<sup>1488</sup>— ; en correspondencia, difícilmente se podría diferenciar entre el modo en que admite y opera como obvia la cópula en la problematización del diálogo mismo —por ejemplo de 236d hasta 239 d— y cómo en el Poema aquello “que es” pertenece más bien al camino de

<sup>1485</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 19, p. 2

<sup>1486</sup> Ibid, p. 22.

<sup>1487</sup> Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, editado por F.-W. von Herrmann, 2000, p.237 [traducido por E. Barjau como Conferencias y Artículos. Barcelona: Serbal, 2001. Los apartados “La pregunta por la técnica”, “Ciencia y meditación”, “Construir habitar pensar”, “La cosa” y “¿A qué se llama pensar” también fueron traducidos por F. Soler y publicados en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997].

<sup>1488</sup> Diferencia fuera de lugar en el Curso. GA, Band 19, pp. 410-411, a pesar de que Heidegger, citando el diálogo, sí se hace cargo en el inicio del fr. VII de la literalidad de “*Ού γάρ μή ποτε τούτο δαμή, είναι μή έόντα, αλλά αν τήσδ' άφ' όδου διζήσιος' είργε νόημα.*”, que traduce como “»Niemals nämlich wirst du das bezwingen« - im Sinne des Behaupten-Könnens - niemals wirst du behaupten können, »es sei das Nichtseiende, sondern halte fern, halte weg dein νοεῖν, dein Besinnen, dein Sehen, von diesem Weg der Untersuchung«. GA, Band 19, p. 415.

la verdad, *ἀλήθεια*, lo que más se exige atender, percatarse, pensar, por palabra y petición de la diosa (atendible en la problemática del *έόν*), así como la llave del discernimiento de los otros diversos caminos irreductibles, tal y como nos ha invitado a pensar Heidegger.

Pero volvamos a Parménides en el Curso sobre *El Sofista* de Platón para matizar la inclusión del Poema en el horizonte del diálogo. El nosotros que habla en el texto de Heidegger cae en cierta indistinción, al referir a la *Position* de Parménides, entre: a) el Parménides que no pudo leer Platón, es decir, no el "personaje filosófico" dicho por el diálogo, sino el Parménides poemático en su suelo propio, y, b) la escuela Eleata o Parménides a secas, *desde* el diálogo de Platón. En el propio transcurso del Curso la indistinción resulta tan propia y consistente con la aproximación hermeneútica de Heidegger como irrelevante a la investigación pues, en primer lugar, como ya estudiamos, una de las nociones que con más agudeza se problematiza son los diversos modos de decirse lugar en Grecia —entre ellos *θέσις*, *Positio*, *posición*—, razón por la cual la posición de Parménides, fuera la que fuera, habría de tomarse como una *tesis* a fijar *desde* el cuestionamiento por su propio suelo griego que se pretende llevar a cabo a lo largo del Curso (por tanto, no se podría asumir como posición fija en una arquitectónica doctrinal); más todavía, en segundo lugar, por cuanto el modo en que Heidegger lee el diálogo de Platón marcha precisamente en torno al carácter peculiar del *λόγος* del diálogo, nombrado como *διαλέγεσθαι* que muestra el *genuino impulso* del

filosofar de Platón<sup>1489</sup> por el cual —considera Heidegger— él mismo supone una *Revolution*<sup>1490</sup> respecto a las (previas) interpretaciones (*Auffassung*) del ser. Con las reservas que acabamos de manifestar sobre qué podríamos entender por “Parménides” en *Platon: Sophistes*, la *Revolution* del diálogo giraría en torno al modo de examen (*Einsicht*) con que él mismo piensa el no-ser (*Nicht-*

<sup>1489</sup> Dice Heidegger: “Mit der Aufklärung des Sinnes des διαλέγεσθαι gewinnen wir zugleich ein Verständnis dafür, warum überhaupt die Erörterung dessen, was im Dialog behandelt wird, in der Weise des »Dialoges« geschieht, warum Plato in Dialogen philosophiert. Das geschieht nicht etwa deshalb, weil, wie man trivial sagt (...), sondern aus einer inneren Not des Philosophierens selbst, aus der radikalen Aufnahme des Anstoßes und Stoßes, den ihm Sokrates versetzte: aus dem λόγος als Gerede, dem zunächst gegebenen, über alle Dinge Gesprochenen und Herum-Gesprochenen, durch das echte Sprechen hindurchzugehen zu einem λόγος, der wirklich als λόγος αληθής etwas über das Besprochene sagt. Das διαλέγεσθαι ist ein Hindurchgehen durch das Sprechen im Ausgang von einem Gesprochenen mit dem Ziel, zu einer Aussage, zu einem λόγος in echtem Sinne über das Seiende selbst zu gelangen. In diesem Sinne ist das διαλέγεσθαι - wie es später in Platos »Sophistes« heißt - ein Fixierung des thematischen Feldes διαπορεύεσθαι διά τῶν λόγων (vgl. 253b10), ein Durchlaufen dessen, was gesagt ist, und zwar so, daß es aufzeigt, was darin an Sein gemeint sein könnte. Das διαλέγεσθαι hat demnach, wie der λόγος, die Funktion des Aufdeckens, und zwar eines Aufdeckens in der Weise des Durchsprechens. Dieses Durchsprechen setzt ein bei dem, was man zunächst und zuvor schon über das zu Besprechende spricht, geht durch dieses hindurch, ist ausgerichtet auf und findet sein Ende in einem Sprechen, das über das Thema eigentlich etwas aussagt, in der Aussage, im echten λόγος. Wenn wir sagen, daß der λόγος, hier als διαλέγεσθαι, aufdeckend ist, jedenfalls in dieser Faktizität genommen ist, so liegt darin, daß zum λόγος e in ἀληθευειν gehört.”, GA, Band 19, pp. 195-196. Como ya dijimos en el apartado anterior lo que acontece en el diálogo es un pasar a través de (con *hindurchgehen*) aquello de entrada —ya no sólo por la expresión *zunächst*, podemos notar la marcada direccionalidad del “desde” (la cotidianidad) de la esfera de *Sein und Zeit*— dado (*gegeben*) por los interlocutores, por la cháchara (*Gerede*) que ni tan siquiera dice “algo” (determinado) en lo que va diciendo, hacia un λόγος que sea λόγος αληθής. El sentido principal del diálogo es, así, ningún juego, *Spiel*, sino sólo *Funktion*, una, que es controlar el *Gerede* (el decir del sofista). Pero si así el διαλέγεσθαι, es decir, el diálogo, permanece en el *Besprechen*, en el λόγος, no puede alcanzar el *reinen νοεῖν*. Dice Heidegger que allí “Es hat nicht die eigentlichen Mittel zu dem, wobei es eigentlich zu Ende sein soll, zum θεωρεῖν selbst. Obzwar das διαλέγεσθαι sein Ziel nicht erreicht, das Seiende nicht schlechthin aufdeckt, solange es noch im λέγειν bleibt, braucht es kein Spiel zu sein, sondern es hat eine echte Funktion, sofern es das Gerede durchbricht, das Gerede kontrolliert, auf das, was gemeint ist, im Sprechen gewissermaßen den Finger legt, und so die besprochenen Sachen in einer ersten Anzeige erstmalig und in ihrem nächsten Aussehen vorgibt. Das ist der Grundsinn der platonischen Dialektik”, GA, Band 19, p. 197. Esta esencial problematización —interpretamos siguiendo aquí a Felipe Martínez Marzoa en *Ser y diálogo. Leer a Platón*, (Istmo, Madrid, 1996), pp. 138-139, orientación afín a la de Heidegger— de las tesis “positivas” vertidas en el diálogo en que consiste el acontecer del diálogo mismo, por su dinámica inherente no permite a Heidegger poder distinguir con certeza qué consideración “positiva” tiene Platón de Parménides (o de la escuela Eleata).

<sup>1490</sup> Considera Heidegger que el diálogo de Platón supone una más original, diferente, apropiación (*Aneignung*) del tema de la investigación filosófica; apropiación que, por otro lado, supondría la inauguración de un peculiar modo de ser, en contraposición al sofista, el del filósofo. La *Revolution* inaugura así algo nuevo apropiándose de lo anterior o una nueva interpretación de una misma pregunta que, si suponiendo *una vuelta en (kehrt auf)* el camino de la reflexión (*Betrachtung*) asentada por la “ontología antigua” (previa), elabora de forma más “concreta” la pregunta. Dice Heidegger exactamente “una más concreta elaboración de la pregunta por el sentido del ser”: “Dieser Aufweis ist nichts anderes als die radikalere Fassung des Sinnes von Sein selbst und der darin beschlossenen Charaktere des Nicht Das besagt aber eine ursprünglichere Aneignung des Themas der philosophischen Forschung, nicht im Sinne eines Programms, sondern im Verlauf des Dialogs in der Weise einer konkreten Bearbeitung der Frage nach dem Sein. Mit dieser radikaleren Fassung und Begründung der Seinsforschung ist zugleich gegeben eine fundamentalere Interpretation dieser Forschung selbst, d. h. des Philosophierens.”, GA, Band 19, pp. 192 y 192-193.

*Seiende*)<sup>1491</sup> respecto a lo asentado por la “ontología antigua” (previa) fundada precisamente por Parménides en torno a tres hitos: 1) la afirmación *das Seiende ist*<sup>1492</sup>; 2) la irreductibilidad en sentido “arcaico”: *Das Seiende ist* y *das Nicht-Seiende ist nicht*; y, 3) la *correlación* de pensar y ser. Esta última, estrictamente “Korrelation”, se dicta in-determinada a favor de un distanciamiento de la misma en términos “lógicos”, así como volcada del lado del pensar pues sería el ser aquello que, en su simplicidad, es determinado en la *correlación* con el pensar (*das Sein einfach bestimmt wird in Korrelation auf das voeĩv*)<sup>1493</sup>. Ahora bien, el pensar, considera Heidegger, al estar indeterminado también —en contraste a la supuesta *concreción* del diálogo— no determina como algo determinado al ser que, decíamos, es simple, *einfach*: Heidegger entiende este estatuto ontológico como indeterminado —en la problemática que ya hemos seguido del *voeĩv* como *ἄνευ λόγου*— ó polo puramente cualitativo en la correlación. Aquí la disyunción sí es selectiva, no incluye a uno y otro de sus lados juntos. Se abren dos vías que co-habitan aún en la exégesis de *El Sofista*. Por un lado, en la perspectiva de Platón, nos dice Heidegger, Parménides habría hecho equivaler al *εἶν* con el *ὄν* y *el sentido del ser con el todo del ente* siendo esta totalidad, *Ganzheit*, divisible, descomponible en partes,

---

<sup>1491</sup> Lo cual pretendería nada distinto que comprender el sentido del ser mismo y el carácter del “no” en él encerrado. GA, Band 19, pp. 192-193. Pues el diálogo y Parménides pondrían en juego diversas negatividades. Heidegger asume que la “negación” (y en los términos del Curso su “teoría del ser”) en Parménides sería una *leere Negation* pues meramente excluiría lo negado, lo situaría como un algo arbitrario, *Beliebige*, que admitiría al *λόγος* y al *voeĩv vor das Nichts*; la *ursprüngliche Negation* (que aquello “vor” sea la *Negation*, que lo negado, *das Negierte*, funde) se encontraría en Platón (lo cual tendría que ver con la posibilidad de radical enrevesamiento (*Fassung*) del *λόγος* en que consiste la marcha del diálogo) así como, desde o en contraposición con tal horizonte, Aristóteles a través de los *ἐναντίωσις* [Aristoteles, *Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA, Band 33, editado por Heinrich Hüni, 1981. pp. 571-573].

<sup>1492</sup> GA, Band 19, p. 444. Siempre lejos de cualquier cliché que situar a Parménides, en contraposición a Heráclito, defendiendo algo así como la inmutabilidad de lo que es, *ibid*, p. 489.

<sup>1493</sup> *ibid*, p. 204.



ἔν como ὅλον<sup>1494</sup>. El Curso *Die Grundbegriffe der antiken philosophie* mostrará la imposibilidad de este cabo en el suelo del Poema. Pero, por otro lado, por un otro lado que reúne a los dos diferentes, Heidegger mantiene, al igual que en los Cursos previos a su docencia en Marburgo, que la tesis de los “eleatas” sería —con Aristóteles en *Física*, I, 2, 185a22— ἔν τα πάντα<sup>1495</sup>, es decir, la tesis que literalmente aparece en *El Sofista* así como en la investigación aristotélica en torno a los ἀρχαί, allí, manifestando el carácter in-divisible, no descomponible del ἔν-ὄν.

El vuelco o, decíamos, revolución del diálogo respecto a Parménides, toca los dos primeros puntos mentados arriba al irrumpir la obra de Platón, el diálogo, considera Heidegger, sobre un mismo suelo “griego” inaugurando un novedoso campo problemático en torno al λόγος verdadero/falso<sup>1496</sup> que exigiría la copertenencia de no-ser y ser cabe δόξα. A la búsqueda y captura del *Dasein* del “sofista” la figura del “filósofo” emerge para Heidegger en torno a un problema que en Parménides simplemente no tendría lugar: el cuestionamiento por cómo es posible que *das Nicht-Seiende ist* o la pregunta *por el ser des Nicht-Seiendes*. Con el “parricidio” a Parménides ya detallamos en el apartado anterior

<sup>1494</sup> Y en efecto este es uno de los *σήματα del ser* del fr. VIII, y de hecho, en terminología del Curso del '32, en el “primer bloque” de los *σήματα* (sería el “segundo” el que explicitaría la indivisibilidad del ser), pero no por ello podemos entender el ser ni como “universal” ni totalidad descomponible. Parménides, considera Heidegger en *Platon: Sophistes*, habría sido el primero en ver el *universal* carácter del εἶναι, pero lo identificó con la óptica *Gesamtheit* del ente. Al respecto de esta polémica afirmación dice Heidegger: “Der universale Charakter des *Da*, des εἶναι, den Parmenides zum ersten Mal sah, wurde für ihn zugleich zum sachhaltigen Bereich des Seienden im Ganzen. Er hat also den ontologischen Sinn des Seins identifiziert mit der ontischen Gesamtheit des Seienden. Sofern das geschah, blieb für jedes Nicht-sagen nur noch das Nichts übrig, da ja nichts anderes ist als das ἔν als ὄν”. GA, Band 33, p. 571. En torno a los lugares de Parménides en el diálogo ello se liga con la comprensión del ἔν como ὅλον (uno de los sentidos en que se dice el ser en el fr. VIII del Poema): Heidegger lee con el diálogo que ὅλον para Parménides tiene sólo *Mitte* und *Grenzen* en el sentido de que únicamente tiene *μέρη*, *Teile* (una *ganz bestimmte Ganzheit*, una *Ganzheit* que puede ser entendida en un sentido determinado como unidad-uno con partes, *μεμερισμένον*, lo que después llama Aristoteles *διαιρετόν* (con *Metafísica-V*): este ὅλον será lo que Aristóteles llama *συνεχές*) perteneciéndole el sentido de un uno determinado (y a la vez de uno que en algún sentido está *Da*). Heidegger no menta si el sentido del ἔν como *ἀμερές παντελώς* (245a8) —completamente-relativamente (*ganz* también) sin partes, *αληθώς ἔν*— introducido en la interlocución dialogal por el “extranjero de elea”; éste es ni tan siquiera “tesis” de Parménides o su Escuela (pasa de largo tal y como ello ocurre en el diálogo: el ὄν-ἔν(uno)-ὄλον no es lo mismo que el ὄν-ἔν como ἔν-αληθώς pero si el ὄλον es *ein anderes als ὄν* y el mismo ὄν es un *πλέοντα τά πάντα ενός...* a ὄν le pertenecerá un *ἕτερον* que no-es ὄν... cierto *μή ὄν*, etc), siguiendo el rumbo del peculiar carácter de *δόξα* y *δύναμις* que el diálogo va manifestando. GA, Band 19, pp. 456-458.

<sup>1495</sup> Que diría que *alles, was ist, ist Sein, Gegenwärtigsein, Da...* en GA, Band 19, p. 90. Si bien esa sería la sentencia general de Parménides y los eleatas en el contexto de la investigación (insistimos, con Aristóteles) en torno a los ἀρχαί, el de cómo pensar una multiplicidad de ἀρχαί de acuerdo a una estructura unitaria (ἔν) en la reunión y discusión con aquellos que previamente ya pensaron la cuestión; puede asumir Heidegger, decíamos, que Parménides afirma (igualmente) Ἐν ὄν τό παν en el diálogo en un contexto muy diverso, aquel de la confrontación con los voces contemporáneas (que tiene su clímax en la *Gigantomachia περί του οντος*), a pesar de admitir que la cuestión del ἀρχή no tiene ningún significado en Platón. *Ibíd.* pp. 439 y p. 469. Por otro lado Heidegger es partícipe de pensar que la noción de ἀρχή es

<sup>1496</sup> *Ibíd.*, p. 204-205. Diverso, a su vez, al propio de Aristóteles. Dice Heidegger: “So ist der »Sophistes« - und überhaupt die um ihn sich gruppierenden Dialoge Platos - ein bemerkenswerter Umschlag zwischen der Position des Parmenides und der des Aristoteles, die alle diese Ansätze der griechischen Ontologie vollendet.”, *Ibíd.* pág. 205.

cómo Platón se hunde y profundiza en aquello que un sofista jamás podría irreductiblemente afirmar, *das Nichtseiende ist nicht*, así como que, en este sentido, Platón y la sofística pertenecerían a la misma problemática<sup>1497</sup>. De hecho la prueba (que ofrece el diálogo) mediante el *λέγειν τι* de que *das Nichtseiende ist* obligaría a pensar los sentidos de la negatividad de la negación (cuestión que Platón no lleva a cabo, él sólo los pone en juego<sup>1498</sup>). El “parricidio” (a Parménides), dicho en el diálogo, se sigue pues como una violación o penetración violenta —el extranjero de Elea dice: *ἀναγκαιον ἡμῖν [...] βιάζεσθαι*; 241d3— en la “tesis” de Parménides (punto (2) y (3) de arriba), una agresión que percute en torno al reconocimiento de *τό τε μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη* (241d6 y ss.) y cuyo carácter (del “parricidio”) pende de que Platón no dice *τό μή ὄν ὡς ἔστι*, sino *τό μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι* acogiendo la posibilidad de una relatividad relacional o *συμπλοκή* de *Nichtsein* y *Sein* (y no un no-ser absoluto)<sup>1499</sup>.

No puede no asumir Heidegger que Platón rebasa-excede-sobrepasa (*überschritt*) la prohibición parmenídea de apartarnos del camino de la investigación del *μή ὄν*, si bien el sobrepasamiento se arranca de lo de antes y señala a algo nuevo: él mismo (el sobrepasamiento, en términos de *Sein und Zeit*, la transgresión: *Überstieg*<sup>1500</sup>) es condición de la problematización del *λόγος* como *Rede-Gerede*<sup>1501</sup> y de la consecuente apertura a una novedad ontológica radical.

#### IV.

En los entornos de la “filosofía antigua” atestiguada por Aristóteles (considerado *cumbre científica de la filosofía antigua*<sup>1502</sup>), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* —Curso del Semestre de verano de 1926 en Marburgo— pretende dar atención a la diversidad de lo filosófico de Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea... *pensadores* —la problematización

<sup>1497</sup> Considera Heidegger que no descansa diferencia alguna entre el hacer de la investigación de Platón y aquello contra lo cual su voluntad se mueve (la sofística), GA, Band 19, pp. 410-411.

<sup>1498</sup> GA, Band 19, pp. 418-420.

<sup>1499</sup> Pues para Platón el *ὄν* no “no es” como el *μή ὄν* sino de otro modo, y el *μή ὄν* no “es” como el *ὄν*, si no *κατά τι*, GA, Band 19, pp. 433-434.

<sup>1500</sup> Por ejemplo también en el Curso *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* del que nos ocuparemos enseguida, GA, Band 22, p. 10 y edición española *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit., pp. 22-23. La noción resulta esencial en el texto *Vom Wesen des Grundes* de *Wegmarken* en el sentido de la peculiar *transcendencia* (*Transcendenz*) del *Dasein* en *Sein und Zeit*, esto es, como, problemáticamente, relación “espacial”. GA, Band 9, editado por Von Hermann, 1976, pp. 123-169. En castellano: “De la esencia del fundamento”. *Hitos*. (Alianza, Madrid) pp. 109-149. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés.

<sup>1501</sup> GA, Band 19, p. 567.

<sup>1502</sup> Heidegger., *Conceptos fundamentales de la Filosofía Antigua*, p. 38.

de su carácter “poético” está por venir— que a la vez Heidegger rehuye pensar como “presocráticos” en virtud del cuestionamiento por la unión de “ciencia” y “filosofía” en Grecia. Un Heidegger docente, con evidente ánimo de enseñanza y crítica a la “filosofía” como *disciplina*, asume que la tarea del pensar ha de afirmar un *κρίνειν*, un cortar-distinguir (*scheiden*) o diferenciar (*unterscheiden*) en el que al diferenciar “algo de algo”, se muestran uno y otro, lo diferenciado y su diferencia (*das Unterschiedene und seinen Unterschied*), presentándose con estatutos ontológicos diversos<sup>1503</sup>. Pero la crítica a la filosofía, especialmente como ciencia, ha de atravesar a la filosofía, si ésta ha de ser —en un implícito palimpsesto del libro *Épsilon* de la *Metafísica* de Aristóteles— ciencia “crítica”, si es la *ciencia del ser*, ciencia de aquello que no se encuentra presente a la experiencia obvia, dada, “natural”, sino ciencia de aquello que está oculto (*verborgen*), en cuanto nunca puesto delante por agente alguno<sup>1504</sup>. Así el Curso se pretende introducir-encaminar (*hineinführen*) en el *Inicio* (*Anfang*), orientado hacia el mismo surgimiento de aquello que se hace llamar *filosofía científica* pero llevando a cabo *ciencia del ser* o simplemente *σοφία-φιλοσοφία*<sup>1505</sup>. Encaminarse en el *Inicio* llevaría consigo dejar ver (*sehen lassen*) las diferencias, o repetir el *Anfang* de la filosofía, por un camino que permita tomar parte del *Primer Inicio* de la *filosofía científica*<sup>1506</sup>.

Todavía no desplegada la *meditación histórica del ser*, en este sesgo tan propio de la aproximación hermenéutica de la esfera de *Sein und Zeit*, el peculiar lugar de Parménides de Elea como *origen* de la reflexión filosófica se complejiza junto a Heráclito de Éfeso, pues en los dos se daría a la vez —sin antagonismos entre ellos, pero con muchos matices— el salto al *cuestionamiento explícito por el*

---

<sup>1503</sup> Edición española pp. 22-23. De entrada la filosofía, considera Heidegger, determina la diferencia. El otro estatuto ontológico, digamos, tiene carácter a-predicativo.

<sup>1504</sup> En este sentido —de lleno en la esfera de *Sein und Zeit*— el ser no “es” si bien es siempre ya comprendido de algún modo.

<sup>1505</sup> La filosofía, que es ciencia crítica, diversa a la filosofía científica (y a la “filosofía crítica” entendida como “teoría del conocimiento” en el sentido de la *Escuela de Marburgo*) que aparece con la representación del “ser”, se rige por un sentido muy determinado de diferencia y crítica. Mientras la *filosofía científica* aparece al representarse (*vorstellen*) el “ser” y realiza (*wirklich vollziehen*) la diferencia de “ente” y “ser” la filosofía como *ciencia crítica* o *ciencia del ser*, que más bien lleva a cumplimiento (*vollzieht*) esa diferencia, se rige por aquel sentido de *κρίνειν*.

<sup>1506</sup> Como ya se supondrá el “método” del Curso deja atrás planteamientos historiográfico-genéticos atendiendo a campos problemáticos sincrónicos a Grecia vehiculados en intervalos de pregunta/respuesta (en los que existe el fracaso). Es propio también de la perspectiva de la *Destruktion* de este Curso dejar específicamente de lado la interlocución entre “Escuelas”, así como datos o anécdotas sobre la vida de los “filósofos”. El Curso se atiene, en principio, únicamente a las fuentes textuales o interpretandos.

*ser*<sup>1507</sup>. A la vez, en Parménides “aflora ya lo que saldrá a plena luz más tarde con Platón y Aristóteles”<sup>1508</sup>. Se vuelve a su vez más delicado y cuidadoso el modo en que Heidegger, por ejemplo, ofrece a pensar la “tesis eleata” del *ἔν εἶναι τὸ πᾶν* (984b 1-2): en la voz hermenéutica de la “teoría de la causas” aristotélica del libro Alfa de la *Metafísica* dos serían los principios-causas de Parménides (984b 1-4), novedad exegética que, interpretamos, hace referencia a la “parte” de *δόξα* que Heidegger cita en este Curso de la mano de las interpretaciones de Karl Reinhardt. De modo que la mera equivalencia entre *ὄν* y *ἔν* ya no puede tener lugar en Parménides; el cuestionamiento ha de contemplar lo uno y lo múltiple a la vez como lo mismo<sup>1509</sup>, considera Heidegger, en la comprensión aristotélica del Uno parmenídeo como *κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς* (986b 20). Una constante se mantiene saliendo a la luz: Heidegger asume todavía que la investigación (siguiendo 986b, 14-18) no trata de lo *ἀκίνητον*, si bien ello ahora en cambio despliega la apertura donde *ser* y *devenir* (*Sein und Werden*) pueden ser pensados en relación de modos unitariamente diversos.

Parménides y Heráclito, sostiene Heidegger, no se opondrían entre sí manteniendo uno y otro “tesis” por las que, digamos, uno afirmase que al ser, a todo aquello que es, le pertenece una temporalidad de lo constante, imperecedero, no caduco, sin cambio —además contrapuesta a lo perecedero, caduco, que cambia—, mientras que el otro dijese que todo está en continuo cambio (tomado como devenir). Se dejan de lado contraposiciones lógicas-doctrinales entre ellos. *Ser* y *devenir* pertenecen al campo problemático del ser-devenir en un *doble registro relacional u oposicional*. Se camina hacia la mismidad de Parménides y Heráclito de la que, como notamos en *Comentarios iniciales* a este escrito, Kurt Riezler tomaría buena nota llevando la mismidad al extremo. Dice Heidegger:

“...en lo que está presente se incluye también devenir y movimiento, *ἔρως*. ¿Cómo comprender el devenir mismo? Si también es un modo del ser, ¿qué pasa entonces con el ser? Así, pues, el primer intento de ingresar en el ámbito del ser abre también una nueva problemática, y fue necesario elaborar

<sup>1507</sup> En la consideración de que el pensar de Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes tenía una comprensión implícita del ser pero no un concepto, “...un nuevo intento por alcanzar el ser, que, sin embargo, termina siempre entendido solo como ente. Con Heráclito y Parménides el ser se convertiría en problema explícito, candente.” *Conceptos fundamentales de la filosofía Antigua*, p. 75. Heidegger ofrece una periodización de Grecia en 4 bloques (4 *Epochen*): 1) la pregunta por el ser de Mundo y Naturaleza (*Welt, Natur*) llevada a cabo por la “filosofía de la naturaleza milesia” hasta la sofística (450-600 a.c.); 2) la pregunta por el ser del *Dasein* humano y la radicalización de la pregunta por el ser del mundo: Sócrates-Platón-Aristóteles (450-300). Heidegger advierte que las dos siguientes épocas son la decadencia, el debilitamiento y la deformación (*Niedergang, Abschwächung und Verunstaltung der wissenschaftlichen Philosophie*) del estatuto de epistemicidad de la filosofía griega a través de cosmología y religión; 3) filosofía cosmológico-práctica del helenismo: estoicos, epicúreos y escépticos; 4) especulación religiosa del neoplatonismo. Heidegger asume que las cuatro épocas podrían quedarse en dos (Grecia/helenismo) mientras Hegel en las *Vorlesungen*, de acuerdo a su esquema dialéctico diferenciaría tres: la (1) y (2) de Heidegger irían juntas, su segunda sería la tercera de Heidegger, y la tercera de Hegel una cierta vuelta del objeto en lo absoluto de la religión. Heidegger, Martin, GA, Band 22, pp. 21-22 y en edición española pp. 37-38.

<sup>1508</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>1509</sup> Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, pp. 53-55. Las dos causas en Parménides siguiendo a Aristóteles (986b 34-35) son lo Caliente y lo Frío, “como si dijera el fuego y la tierra”. Esta

primero en su forma extrema esta (del ser y el devenir), antes que pudiera pensarse una nueva solución. No se trata de dar un salto hacia una nueva causa para explicar todo a partir de ella, sino asegurarse mucho más a fondo el modo como se muestra en el ente en su totalidad, lo que él mismo ofrece como problema (...). Pero no hay oposición solo entre lo que permanece y lo que cambia, sino que también hay “oposiciones” en el interior mismo del devenir. El hecho de que la oposición ocupe un lugar filosófico tan destacado, y por cierto no uno más entre otros, sino uno fundamental, significa un nuevo avance. (...) Lo que se opone es otro y, sin embargo, lo mismo; el modo más extremo de integración dentro de un todo. (...) La oposición no es mera diferencia, sino una *tensión antagónica en el seno de una unidad*; no es la simple sucesión de lo que cambia, sino que el *antagonismo* constituye al *ser* del ente<sup>1510</sup>”.

De acuerdo al texto que traemos, la problemática donde se reúne ser y devenir mantiene la diversidad respectiva (“extrema”, se dice) de uno y otro en la medida en que en el devenir las “oposiciones” se plurifican, son plurales, eso sí, en el ámbito del ser que, entonces, se ve afectado. Si el *devenir mismo* pertenece a (o en él hay) “oposiciones”<sup>571</sup>, éstas no se confunden con la que hay (en el texto, “no hay oposición solo entre”) lo que permanece y lo que cambia. Heidegger nos invita a pensar el diverso carácter de los “hay” a cada lado, que marcarían entitativamente la diversidad de “oposiciones” (del lado del devenir, en plural) y “oposición” (entre ser y devenir, en singular), mientras una y otras responden al modo más extremo de integración en una configuración del todo (*das äußerste Einordnen in einem Ganzen*) donde lo otro en la oposición es lo mismo<sup>1511</sup>. Si la singular oposición de ser y devenir es una *tensión litigiosa (gegenstrebig)*<sup>1512</sup> en “el *seno de la unidad*” donde los “miembros diferentes tienen una relación mutua”<sup>1513</sup>, a la vez, el “*antagonismo (Gegensätzlichkeit)* constituye el *ser* del ente”, una *penetración más profunda en la estructura del ser mismo*. Pero por

---

<sup>1510</sup> Traducción de Germán Jiménez (ligeramente modificada) para ed. Waldhunter (pp. 75-76) del texto alemán (GA, Band 22, pp. 55-56): “Sein: was immer vorhanden ist, nicht erst wird und vergeht. Andererseits ist doch im Vorhandenen auch Werden und Bewegung, *ἔργον*. Wie ist Werden selbst zu verstehen? Selbst eine Weise des Seins und was dann mit Sein? Der erste Vorstoß in das Gebiet des Seins bringt auch schon neue Problematik, und es war notwendig, diese (Sein und Werden) erst einmal extrem auszuarbeiten, bevor eine neue Lösung gedacht werden konnte. Nicht in einem Sprung zu neuer Ursache, aus ihr erklären, sondern viel eindringlicher sich dessen versichern, wie sich das Seiende im Ganzen zeigt, was es selbst als Problem aufgibt gemäß seiner Grundverfassung. Aber nicht allein der Gegensatz von Bleibendem und Veränderlichem, sondern innerhalb des Geschehens selbst gibt es > Gegensätze<. Schon daß der Gegensatz philosophisch als solcher sich heraushebt, und zwar nicht unter anderem, sondern grundsätzlich, bedeutet eine neue Stufe. (...) Gegensätzliches ist anderes und doch dasselbe, das äußerste Einordnen in einem Ganz. (...) Gegensatz ist nicht einfacher Unterschied, sondern gegenstrebig innerhalb einer Einheit; ist nicht pures Nacheinander des Wechselnden, sondern *Gegensätzlichkeit* macht das *Sein* des Seienden aus”.

<sup>1511</sup> Todavía, siguiendo el juego de “lo otro” y “lo mismo” que documentamos con *Platon: Sophistes*. Si bien Heidegger parece referirse de igual modo a *Bewegung* y *Werden*, el cuestionamiento se admite como diverso al del *Bewegung* en el dominio de *δόξα-δόξαμις* en Platón y se centra en “*Werden selbst*” en el seno del ser.

<sup>1512</sup> Germán Jiménez traduce por *tensión antagónica*.

<sup>1513</sup> Tal y como leemos en los apuntes de Mörchen que Heidegger incluye como apéndice junto al Curso: GA, Band 22, p. 230; en la edición española que estamos siguiendo editada por Waldhunter, 2014, p. 263.

ello tampoco puede ser que la pluralidad corresponda a Heráclito y la unidad a Parménides<sup>1514</sup>; más bien el juego de devenir y ser en el doble registro de “oposición” (marcado por la exclusión recíproca de los opuestos) y “oposiciones” (marcado por el condicionamiento recíproco entre opuestos) asume diversas declinaciones en cada uno<sup>1515</sup>.

Parte importante en las interpretaciones de Heidegger en el Curso *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* en torno a la mismidad de Heráclito y Parménides es la interlocución con el *Parmenides*

---

<sup>1514</sup> A pesar de que de manera muy esquemática Heidegger afirma: “Alles in der Welt ist Gegensatz: 1. schliBen einander aus, das eine ist nicht das andere, im Gegensätzlichen ist Nichtsein, also ist das Gegensätzliche überhaupt nicht. Es ist nur das Seiende Sein selbst. Parmenides. 2. bedingen einander, das eine ist auch das andere, das Widerstrebende harmoniert, also ist der Gegensatz das Wesen aller Dinge. Es ist nur das Gegensätzliche die wahre Welt. Heraklit”, GA, Band 22, p. 56, simplemente aludimos en nuestra afirmación a la consistencia del Curso que estamos comentando como línea abierta que coronará temáticamente *Einführung in der Metaphysik*. Los apuntes de Mörchen, apéndice del Curso incluido por Heidegger matizan la diferenciación entre Parménides y Heráclito: Parménides acentúa en la oposición entre el Uno y las oposiciones la *negatividad*; mientras que Heráclito acentúa la *conexión* entre lo opuesto en la oposición y las oposiciones.

<sup>1515</sup> En el posterior Curso *Einführung in der Metaphysik*, como también puntualizamos ya en *Comentarios iniciales*, Heidegger ofrece a pensar una alteridad al cliché “metafísico” de ser y devenir, en el sentido de pensar el carácter unitario de su no-separación dicotómica. Ya venimos indicando desde *Comentarios iniciales* el hecho de aquel Curso resulta clave en la producción intelectual heideggeriana en muchos sentidos: llevado a cabo justo antes del Curso “La pregunta por la cosa” y a las puertas, podríamos decir, de la Conferencia *El Origen de la obra de arte* y el comienzo de la redacción de los *Beiträge zu Philosophie (vom Ereignis)*, se decide a practicar el salto cuestionante por el mundo histórico-comprensivo griego (con mayor o menos acierto) ofreciendo esquemáticamente en cuatro bloques (ser/devenir, ser/apariencia, ser/pensar, ser/deber ser) las nociones a problematizar más graves para ello. Por otro lado el Curso *Einführung in der Metaphysik* ha sido especialmente maltratado por la crítica por la abundancia en términos en torno al litigio, la guerra, la polémica. Desde la orientación de nuestra investigación leemos que estos campos semánticos son solidarios con el cuestionamiento por el *Dasein histórico griego* desde la pretensión de un cuestionamiento por el propio *Dasein*, cruce que se densifica en un *Zwischenfall*, así como con la, tal vez, consecuente interpretación de Heidegger del litigio entre *φύσις* y *τέχνη* en el seno del proyecto poético-fundacional de la *πόλις* que acontece en el *λόγος*. No pertenece pues a esta investigación el estudio de las variaciones que en la edición final de la *Gesamtausgabe* Heidegger introdujo respecto a la primera edición de *Einführung in der Metaphysik*. Simplemente asumimos que estas variaciones son parte de la práctica habitual de Heidegger en la preparación de los manuscritos para la *Gesamtausgabe*.

*und die Geschichte der griechischen Philosophie* de Karl Reinhardt<sup>1516</sup> y, en menor pero constante medida, digamos, “negativa”, con las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel.

Con Reinhardt Heidegger disloca el que podríamos considerar “punto de partida habitual” (*gewöhnlicher Ansatz*) de lectura del Poema<sup>1517</sup> de corte *evolucionista*, es decir, hegeliano. Para Reinhardt, Heráclito y Parménides pertenecen a un mismo horizonte de cuestionamiento en cuanto ambos dan un giro respecto a la “filosofía de la naturaleza” milesia. Pero estando uno y otro en ese mismo horizonte de cuestionamiento (“la doctrina de las oposiciones”, aquella de la oposición-oposiciones), sólo Heráclito, considera Heidegger, responde expresamente al problema de las “oposiciones” y, en este sentido contra Reinhardt, viene “después” de Parménides, pero no dialécticamente<sup>1518</sup>. De hecho, la “anterioridad” de Parménides no es exclusivamente diacrónica. Él abre el campo de lo posible del intervalo de pregunta/respuesta por el ser en el que también Heráclito habita<sup>1519</sup>. Y lo hace Parménides retro-trayéndose a la misma apertura por donde Heráclito no suprime ni supera su Poema. En un sentido muy diverso al de Hegel lo singular (Parménides) vendría “antes” de lo plural (Heráclito) en la ausunción, como ya sabemos, de que en Grecia la unidad se copertenece

<sup>1516</sup> En primer lugar, Heidegger piensa la copertenencia de Heráclito y Parménides, su pertenencia a un mismo horizonte de cuestionamiento, la oposición-oposiciones, con Reinhardt tomando los rasgos generales de la “oposición” (como exclusión de los opuestos) y las “oposiciones” (como mutuo condicionamiento entre opuestos) de él, si bien incardinando uno y otros en su orientación ontológica (aquella del *ἔτερον*). Nótese la evidente mención a Reinhardt. Donde Reinhardt dice: “Auf ihre kürzeste Formel gebracht, besagt die Lehre der Eleaten: alles in der Welt ist Gegensatz; die Gegensätze schließen einander aus; folglich ist diese Welt der Gegensätze falsch, und wahr ist nur das ewig unveränderliche *On*. Die Lehre Heraklits: alles in der Welt ist Gegensatz, aber die Gegensätze bedingen einander; das ist das große Geheimnis, das vor aller Augen liegt und doch allen verborgen bleibt, daß Widerstrebend Einheit ist und alles miteinander harmoniert, indem es sich widerstreitet.” [Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, (Nabu Press, 2014), p. 208], dice Heidegger: “Alles in der Welt ist Gegensatz : 1. schliBen einander aus, das eine ist nicht das andere, im Gegensätzlichen ist Nichtsein, also ist das Gegensätzliche überhaupt nicht. Es ist nur das Seiende Sein selbst. Parmenides. 2. bedingen einander, das eine ist auch das andere, das Widerstrebende harmoniert, also ist der Gegensatz das Wesen aller Dinge. Es ist nur das Gegensätzliche die wahre Welt. Heraklit.” [GA, Band 22, p. 56].

<sup>1517</sup> Heidegger menta a Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*) como continuador de la posición evolucionista hegeliana de la “historia de la filosofía”, si bien, dice Heidegger, de menor profundidad. Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 38; así como GA, Band 22, p. 22.

<sup>1518</sup> Cuestión que Heidegger asumirá muy fielmente a lo largo de su obra desde el punto de vista de la exposición diacrónica de sus explicaciones: Parménides irá habitualmente en las exégesis antes que Heráclito. Excepción marcada, el presente Curso. Dice Reinhardt en referencia a Heráclito que: “... die Wurzeln seines Denkens, die Bedingungen zu seiner Fragestellung und Methode nicht in ahndevoller Naturanschauung lagen, sondern im Probleme des Parmenides. (...) die Lehre von den Gegensätzen ist kein Beiwerk, das dem Denker neben der Hauptarbeit gelungen wäre, dem er, um nichts umkommen zu lassen, in seinem Buche nebenbei noch einen Platz verschafft hätte, sondern sie ist die innere Bindung, durch die erst die Teile seiner Gedankenwelt zur Einheit werden, der Grund, auf dem das Ganze steht; es ist derselbe Grund, auf dem Parmenides gebaut hat.” K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 202.

<sup>1519</sup> En este sentido, además, por cuanto Parménides nos habría donado el léxico filosófico de Occidente, Heráclito podría ser pensado en términos de ser y no-ser, cuestión que Heidegger no despliega a la inversa (por así decir, Parménides desde Heráclito). Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit., p. 81.

(no dialécticamente, hay que insistir en el detalle) con la pluralidad. En este sentido *Kurt Riezler*, amigo y discípulo de *Reinhardt*, despliega estrictamente en sus trabajos en torno a Parménides<sup>1520</sup> el lema “henológico” al que Heidegger se agarra desde los años veinte: la copertenencia ontológica de unidad y pluralidad que dice, como ya sabíamos, cómo en Grecia la unidad misma es pluralidad y viceversa (sin transitividad inmediata de ida y vuelta entre los nudos de la afirmación<sup>1521</sup>). Volvamos a Parménides y Heráclito.

La declinación heraclíteica del campo problemático de la oposición-oposiciones<sup>1522</sup> pasaría por la comprensión de que *ταυτόν* (con el aforismo B88), *lo mismo*, rige entre las oposiciones viviente/muerto, despierto/durmiendo, joven/viejo... como la *Ley* que dice también *ἐν τὸ σοφόν* (B32), el uno-sabio. Como si de Píndaro en *Olímpica VII* al hablar de los fundadores de la *πόλις* se tratase, Heidegger, remedando el lema que años más tarde él mismo (en el Curso *Parménides*) repetirá hasta la saciedad (del fuego heraclíteico), olvida el *Fuego* como otro de los modos de decirse la Ley en

---

<sup>1520</sup> Especialmente en su *Parmenides* de 1934.

<sup>1521</sup> Ciertamente Heidegger además profundiza en detalles que indican que, a la vez, siguiendo la carta de Hölderlin a *Böhlendorf* (en la que nos detendremos en este mismo apartado), entre Grecia y la “modernidad” se da una inversión que tiene que ver con que los griegos tuvieron que ir abriéndose paso de lo a-órgico o kaosmótico a la individuación — es decir, abrirse paso a través del principio de claridad de exposición— de modo que la unidad ni siquiera era allí cuestión, ellos habitaban simplemente en pluralidades pluralmente unitarias, mientras nosotros precisamente por resistencia al UNO-TODO del ente hemos de, tal vez, cuestionarnos por (y mantener como cuestión) el carácter unitario de lo plural de las pluralidades (henológicamente hablando, lo cual ya quedó apuntado en el *Primer Apartado* en qué medida no podría deslindarse en Heidegger del cuestionamiento modal), por otro lado, cuestión esencial del “pliegue” de *ἔόν/ἑόντα* en el Poema de Parménides (su dimensión de *reserva del pliegue*). La cual no pertenece estrictamente a la “ida” o la “vuelta”, sino a sus cruces.

<sup>1522</sup> En Heráclito la declinación “fundamental” de ese juego es dicha así por Heidegger: “Gegensatzproblem ist seine Leistung. Im Gegensatz ist Negativität, Nichtsein, also selbst nicht Seiendes. Er hat das Nichtsein selbst ontisch genommen und diese ontische Bestimmtheit als ontologische verstanden.”, GA, Band 22, p. 61. Podríamos así: si todo es oposición y tensión (*Gegensatz und Spannung*), sería absurdo evitar (*ausweichen*) su mismo carácter oposicional-relacional aferrándonos a uno sólo de los términos de la oposición. Más bien conviene atender a la oposición misma en su totalidad (*das Ganze der Gegensätzlichkeit selbst*), de tal manera que la totalidad así unitariamente asumida exigiría la contraposición de aquello que ya era en oposición a ella, una otra alteridad a la oposición, oposiciones, cabe lo mismo, *ταυτόν*, medida (MaB) y límite (*Grenze*). GA, Band 22, pp. 58-59 y p. 79 en edición española.



Heráclito<sup>1523</sup>. *Ley*, aquí y ahora dice, asume Heidegger, *μέτρον*, en el sentido del *Uno* que llama Heráclito el *Dios*, *θεός* (B102, B93), indicación de la irreductibilidad del estatuto ontológico del Uno-Ley de lo Mismo que, como medida, es medida del cambiar (*μεταβάλλειν*) de las oposiciones. Ahora bien, Heráclito nombra la Ley a su vez como *λόγος* (B1, B2...) que es ya de por sí inherentemente plural (con B 50), de tal modo que no sólo las oposiciones (en cambio entre sí) están regidas por la Ley-*λόγος*, sino que ellas tienen su propio *λόγος*, su característico estatuto o régimen legal, diferenciado de aquel de la Ley. Las oposiciones se plurifican (oposición-oposiciones y oposición-de-ley). El Heidegger posterior, en sus últimos Cursos en la Universidad de Friburgo antes del fin de la Segunda Guerra Mundial, escribirá —como ya expusimos en el Primer Apartado de este escrito—, rayando lo imposible de una grafía ajena a los propios griegos, un *Λόγος*, con mayúscula, y un *λόγος*, con minúscula, para señalar a las diversas alturas de las no obstante, cada una, cumbres o cimas, autónomas, soberanas legalmente, de la ley de cada registro legal<sup>1524</sup>. Heidegger señala allí, al mismo tiempo, con el estudio del aforismo B50, que la cuestión de la posible conexión, aún en cuanto

<sup>1523</sup> Heidegger no considera que el *Fuego*, en ese sentido, sea *Ley* o *Principio* (*ἀρχή*) como ellos, pues lo identifica con el *πάντα ῥεῖ* que expresa a su vez el “y” de la mutación y permanencia (*Wandeln und Bestand*) como “manifestación de una razón universal”, es decir, en la perspectiva de lo general de la totalidad de las cosas (aquí Heidegger sorprendentemente todavía admite que un significado de *λόγος* pueda ser “razón”, *Vernunft*). El *Fuego* sería un “símbolo” o el “símbolo de un cambio eterno” que remite a la verdadera esencia temporal del ente, ello lo conecta con la caracterización temporal del ser en el fr. VIII del Poema de Parménides. Heidegger, Martin, GA, Band 22, pp. 78 y 230 y ss., en *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op.cit, pp. 58 y 266-267. Esta interpretación del Fuego se sitúa contra la afirmación de Aristóteles en el Libro *Alfa* de la *Metafísica* (984a 7-8): interpretamos que ello tiene que ver con el carácter múltiple inherentemente que muestra el *Fuego*, del lado de los elementos (B 76) o en relación con conversiones-cambio (B31) o meramente presentado como “carencia y saciedad” (B 65) que “de todo se apoderará” (B 66) así como con su explícita relación con el oro y la riqueza (según B 90) por el que se considera intercambiable por la totalidad de las cosas. Ello muestra una consonancia con la ambigüedad del carácter del oro y la riqueza en Píndaro [al respecto Míguez, Aida, *Píndaro y la finitud*. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 51, 2010; así como Heidegger, Martin, GA, Band 78, editado por Ingeborg Schlübler, 2010] como una abundancia que dice la Presencia, principio o Ley de todas las cosas y, a la vez, posibilidad de la ruina y destrucción del hombre (en cuanto su “acumulación” tendencialmente descualifica las cosas). Heidegger en los Cursos en torno a Heráclito en 1943 y 1944 (*Heraklit*, GA, Band 55) piensa al fuego junto al “juego” (*Spiel*, con B 52, B 30) y se asume la más alta estima hacia él como un modo de decir *φύσις*; uno y otra habitarían en el mismo campo de juego (*Spielraum*) en el que fuego diría también el “rayo” de B 64. Heidegger, Martin, GA, Band 55, pp. 94-95, 161-162. En castellano: Heráclito. (El hilo de Ariadna, Madrid, 20), pp. 115-117, 182-184. Por otro lado Reinhardt rescata un aforismo sin número —por no estar incluido en la edición de Diels-Kranz— que señala al Fuego como *φρόνιμον* [citado por Gadamer, H.-G., *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 26-27], palabra tomada por Felipe Martínez Marzoa como equivalente a sabio (*σοφόν*) [Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía I*, (Istmo, 1994, pp. 48-49] en un sentido arcaico del término que hace confluir la *σοφία* y *φρόνησις* aristotélicas (en el sentido del *φρονέειν* de B113). La filósofa Teresa Oñate ha pensado la multiplicidad inherente al Fuego a través de la “topología del fuego” por la que no sólo sería *ἀρχή*, *Ley*, sino por ello plural, *λόγος*, dándose topológicamente en registros diversos: Sol-lejanía (B 6 y 94), fuego-proximidad y rayo-lejanía-cercanía, acontecer intensivo (B 64).

<sup>1524</sup> También se hizo notar a propósito de la Ley “de” Antígona y Creonte en la tragedia. La profesora e investigadora Teresa Oñate, en torno a Heráclito, ha nombrado este doble registro legal de “oposiciones” como aquel de los “contrarios” (digamos, “lógicos” regidos por el tiempo cambiante: día y noche, muerte-vida, vigilia y sueño, enfermedad-salud, verano- invierno, etc) y aquel otro de los primeros principios-ley (en la perspectiva del *arjé*) del pensar, ser y devenir, como el de “contradictorios”, Cifra *El Nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente y Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XX*, ambos en ed. Dikynson.

mismidad, de uno y otro estatuto es asunto que concierne únicamente a uno de los lados, al del mortal y no de cualquier manera, sino solamente en cuanto se atiende a su propio *λόγος*. Este es el doble sentido del *ὁμολογεῖν*: propio del mortal, del hombre que, en cuanto escucha y se atiende a lo *común*, puede trazar la conexión del *λόγος* (con mayúscula) porque se rige por el mismo *λόγος* (con minúscula) de su registro legal que, no obstante, posee la *ψυχή* (con B115: del alma es el *λόγος*) si ella, lejos de cualquier religión del libro (o de cualquier *hoja* divisible al infinito, donde un trazo transparentase el papel), significa el alma, el alma del hombre, señalando así (con B115 y B45) al modo de ser trans-finito y autoincrementativo, automanifestante<sup>1525</sup> de aquella presencia que sólo sigue a lo velado (*enthüllt ist*) y en ese sentido dona y despliega el sentido de aquello que tuviera sentido<sup>1526</sup>. El *λόγος-ψυχή* sería el gozne de uno y otro registro legal. Una junción que en el campo problemático de la oposición-oposiciones, a Parménides, a través del cuestionamiento que despliega su propio decir, exigiría la meditación en torno a la verdad, *ἀλήθεια*<sup>1527</sup>.

Todavía hemos de subrayar que, con *Reinhardt*, Heidegger no sólo inicia en este curso la reunión de Heráclito y Parménides en un mismo horizonte (diferencial), sino que asume con él una cierta *desteologización* del pensamiento de Parménides respecto al de Jenófanes<sup>1528</sup>, que tendría que ver con una —aún más marcada en Heráclito— “desmitologización” y pérdida de las figuras de los dioses ya pretendidamente dejadas de lado por Jenófanes. La pretensión crítica de una *filosofía científica* en el Curso de 1926 resulta determinante en la recepción heideggeriana de Reinhardt. Si bien su más importante aportación gira en torno al problema del nexo de las dos “partes” del Poema.

---

<sup>1525</sup> Reside aquí el carácter “*por sí*” del alma en Aristóteles y, en general, de las entidades “primeras” (inmóviles, separadas y simples).

<sup>1526</sup> Dice Heidegger: “*ψυχή*: Frgm. 115; Frgm. 116; Frgm. 45. Verständnis, Einsicht. Was allein das Seiende selbst in seinem Sein zugänglich macht. Es mehrt sich selbst, es enthüllt von sich aus und folgt dem, was eingehüllt ist, entwickelt den Reichtum des Sinnes aus ihr selbst.”, GA, Band 22, p. 60 y ed. en castellano p. 80. Así como al respecto los apuntes de Mörchen pp. 265 y ss. (en la edición española).

<sup>1527</sup> Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit., p. 81.

<sup>1528</sup> Ello tiene que ver, como ya apuntamos, con la interpretación del carácter científico que Heidegger supone en la investigación filosófica en la cual ya no hay lugar para la *fé* y la *superstición* (*Glauben* y *Aberglauben*) [GA, Band 22, p. 62 y p. 83 en edición española] así como al todavía necesario olvido de la orientación de su investigación por el cuestionamiento explícito en torno al carácter divino de los dioses y lo sagrado. Por su lado Reinhardt considera que tanto Parménides como Heráclito desteologizan a los pensadores “previos”, si bien Heráclito da, por así decir, un paso más en ello: por ejemplo dice que: “Wenn es wahr ist, was die Überlieferung einstimmig bezeugt, daB schon Xenophanes die fertige, voll ausgebildete “eleatische” Spekulation seinerseits voraussetzt, so muB Heraklit, der den Xenophanes mit Namen nennt, erst recht auch mit Parmenides bekannt gewesen sein (...); halten wir uns klar, daB Heraklit zum Ausdruck geistiger Beziehungen und Gesetze im Naturgesetzen nicht mehr, wie Parmenides, die Sprache der Mythologie zu reden sich gezwungen sieht, daB er, um von Weltgesetz als einer Ordnung über und auBer dem selbstschöpferischen Urstoff der Milesier zu reden, weder Götter noch Göttingen, weder Dike noch Eris noch Erws zu zitieren braucht, sondern ein rein geistiges Vermögen zum Prinzip erhebt, das Weise, to sofón, gleichwie Anaxagoras den nous (...)”, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 221-222.

La primera “parte” del Poema, como bien se sabe, llega hasta el fragmento numerado como VIII (inclusive). Allí reluciría la comprensión de “ser” como unidad: lo que no se opone, en el sentido de aquello que relacionalmente no implica ninguna suerte de negatividad (no implica ningún no-ser) es, siendo el ser sólo percible en el *voε̐ν*, a través del camino de la comprensión, de la verdad. La segunda “parte” del Poema estaría dedicada (a partir del fragmento VIII) a *δόξα* (en conexión problemática desde la *Destruktion* del cliché “ser y devenir” con el mismo devenir y espontaneidad-acción de *φύσις*). Como iremos notando la primera “parte” del Poema ya es varias, no confundentes sino, al menos, una por camino: *ἀλήθεια*, *δόξα* y, con algunos problemas en este Curso, el (no-)camino del no-ser; siendo pues lo esencial, aquello que está surgiendo (no sin rozaduras) en el mismo curso, el *κρινεῖν* entre los caminos. Pues bien, Reinhardt habría señalado a *una nueva posibilidad*<sup>1529</sup>, a la relación de ambas “partes” del Poema<sup>1530</sup>: una no sería pensable sin la otra, de modo que la segunda constituye una pieza esencial en la “teoría del conocimiento” parmenídea<sup>1531</sup>, cuestión esta última que, como ya sabemos, por ser intolerable para Heidegger, es dejada simplemente a un lado. El problema de la verdad, más bien, está relacionado con el problema del ser. Pero la solución de Reinhardt al problema de la dos “partes” del Poema, a saber, que la “parte” de *δόξα* está estrechamente relacionada con la de *ἀλήθεια* pues aquella no es nada otro al camino de *δόξα* en ésta<sup>1532</sup>, muestra a Heidegger la posibilidad de articulación entre caminos en la “parte” de *ἀλήθεια*. Contra-efectuando lo “positivo” de la verdad (y el error) en la perspectiva cognoscitiva de Reinhardt, Heidegger exige que al ser de la verdad pertenezca esencialmente la no-verdad en cuanto es esencial a la verdad el “error”, la no-verdad a la verdad, pues “al ser de la verdad pertenece esencialmente la no-verdad”, mostrando que “el error tiene su razón” y que “la no-verdad presupone para él la posibilidad más propia de la verdad”<sup>1533</sup>.

---

<sup>1529</sup> Aún si dar con el núcleo de la verdadera problemática (“ohne den sachlichen Kern der eigentlichen Problematik zu treffen.”), GA, Band 22, p. 85.

<sup>1530</sup> En el mismo *Sein und Zeit* Heidegger homenajea así a Reinhardt: “ (...) zum erstmal das vielverhandelte Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichts begriffen und gelöst, obwohl er das ontologische Fundament für den Zusammenhang von *ἀλήθεια* und *δόξα* und seine Notwendigkeit nicht ausdrücklich aufweist”, p. 295.

<sup>1531</sup> Dice por ejemplo Reinhardt que: “Für Parmenides ist keiner der beiden ohne den andere denkbar, und zusammen erst ergeben sie ein Ganzes. Und zwar liegen die Verklammerungen zum Teil offen und klar im Text zutage”, Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 32.

<sup>1532</sup> Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 69. La obra de Reinhardt se publica por primera vez en 1916.

<sup>1533</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit., p. 85. Dice por ejemplo Heidegger en torno la relación del pensar nóético con la ausencia/presencia que dice el fr. IV: “Presencia del ente, aunque pueda, no obstante, estar ausente. Accesible en el *voε̐ν* (...) en la meditación sobre el ente y su sentido, es decir, el *ser*. No hay una aptitud particular, una ciencia oculta, una visión que hubiera que liberar mediante una técnica especial, no se trata de mistagogía ni teosofía, sino el camino del trabajo conceptual más inmediato”, *Ibid.*, p. 87.

Estas afirmaciones asumen un doble sentido. En primer lugar, “la *δόξα* misma como perteneciente a la verdad” apunta a una cierta indistinción material, estrictamente óptica o extensional entre los caminos de *ἀλήθεια* y *δόξα*<sup>1534</sup> que sencillamente señala a que la relación de una y otra no es la “ontológicamente” fraguada entre la verdad (como aquello que realmente es) / apariencia (aquello que parece pero no es)<sup>1535</sup>, sino a una por la que, en segundo lugar, la verdad se copertenece con la no-verdad de un modo otro al “lógico” en el sentido en que se asume en *Von Wesen der Wahrheit* y todavía insiste Heidegger en los Seminarios de *Le Thor*, es decir, reivindicando una verdad otra a la del juicio o, lo que es lo mismo, instando al cuestionamiento por el carácter de sustracción o retracción de la misma verdad como des-ocultamiento en cuanto lo desocultado pertenece a lo libre, *das Freie*<sup>1536</sup>.

Si bien ello todavía pende de que sea posible pensar la diferencia de los caminos de *ἀλήθεια* y *δόξα*. Así Heidegger ya afirma que:

“La diosa de la verdad (*die Göttin der Wahrheit*) le muestra a Parménides la vía del descubrimiento de la verdad como tal y lo conduce a ella, manteniéndolo alejado de la otra. Pero también esta deber ser comprendida. Está claro aquí que la causa del error no desaparece por refutación y demostración de la imposibilidad de sus consecuencias, sino sólo si es comprendida en su origen (*Ursprung*)”<sup>1537</sup>.

Se habla de la diosa “de” la verdad, algo mucho más interesante que una mera formulación que Heidegger dejará de lado ya poco después. Por otro lado, Parménides como *origen* ya no es el nombre de un error, sino la oportunidad de pensar el origen del error... y la verdad.

Decíamos que el problema del nexo entre las dos “partes” del Poema permite atender a Heidegger a las vías que el Poema expondría. La primera “parte” muestra el camino de *ἀλήθεια*. Pero ello no

<sup>1534</sup> Indistinción material afirmada con la vía de la apariencia así: “Nos encontramos siempre ya en este camino de la necesidad. En la medida en que el *Dasein* es, ya es también en la no-verdad. No es un mero camino lateral, en el que ocasionalmente se extravía, sino que el *Dasein* es ya en él, en la medida en que, en general, es de camino.”, *Ibid.*, p. 86.

<sup>1535</sup> Incluso esta contraposición entre verdad y meras apariencias ya es problematizada en el horizonte griego en el Curso *Platon: Sophistes*. En Parménides no es mantenible, las apariencias de *δόξα* nunca suponen una “ilusión humana” — dice Heidegger de Parménides ¡cómo iba a informar sobre ilusiones humanas carentes de todo valor, y además en el contexto de la doctrina que expone la verdad!— a pesar de algunas afirmaciones de Heidegger como “la apariencia es aquello que solo tiene el aspecto de algo, pero no lo es” (“Schein ist, was nur so aussieht wie, aber nicht ist”) o “se contrapone a lo que se muestra” (“Schein ist der Gegenspieler zu dem, was sich zeigt”) y Heidegger no lo hace a pesar de algunos comentarios del mismo Curso [*Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, pp. 84-86 y GA, Band 22, pp. 63-64]. La problematización de ser y parecer se encauza en *Introducción a la Metafísica* a través del par ser/apariencia.

<sup>1536</sup> Si bien Heidegger habla de *Freiheit* en “*Von Wesen der Wahrheit*”. Heidegger, Martin, “De la esencia de la verdad”, *Hitos*, (Alianza, Madrid, 2), pp. 158 y ss.; así como GA, Band 9, p. 186 y ss. Por otro lado, la *Überstieg (Traszendenz)* de “*Von Wesen des Grundes*” dice esa *Freiheit* que apuntaría a la *Lichtung de la verdad*.

<sup>1537</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit., p. 85. El paréntesis es nuestro del texto de GA, Band 22, p. 65.

porque en esa “parte” no se dijese otros caminos, sino porque entre ellos sólo la vía de *ἀλήθεια* es *ὁδός-μέθοδος* del pensar, actitud (*Haltung*) y disposición (*Einstellung*) para la meditación, discernimiento y decisión (en torno a las otras vías). Ello da un carácter eminentemente activo y prático a la verdad permitiendo que en efecto sólo a través de la vía de *ἀλήθεια*, instada por la diosa, sea posible reconocer otra vía en el Poema, el camino de la *δόξα* por el que las relatividades de ser y no-ser se moverían en la delimitación de las singularidades múltiples de lo *ἕτερον*. Pues si la no-verdad como ocultamiento signa la posibilidad más propia de la verdad, la *δόξα* misma pertenece a la verdad, siendo no obstante diversa de ella. A la vía de *δόξα* dice todavía Heidegger en el Curso del 1926, que empuja ya siempre por sí mismo:

“...la costumbre de los que tienen extensa experiencia (frag. 7, v. 3), lo usual, lo que de esta manera se sabe comúnmente de las cosas y el modo como de ellas se habla, *akouh-glwssa-onomma* (fragmento 7, v, 4-5) (...) Nos encontramos siempre ya en este camino de la necesidad. En la medida en que el *Dasein* es, ya es también en la no-verdad. No es un mero camino lateral en el que ocasionalmente se extravía, sino que el *Dasein* es ya en él, en la medida en que, en general, es de-camino (*Unter-wegs*).<sup>1538</sup>”

Si Heidegger ofrece a pensar la perspectiva de la *δόξα* en términos de la problemática, parafraseando *Einführung in der Metaphysik*, del “ser y apariencia” y “ser y devenir” y no en términos de “opinión” (verdadera o falsa, correcta o no), asunto más propiamente de Platón, sí apunta a lo central del problema del decir o, mejor, al nombrar del hombre *κατὰ δόξαν*. Además de la indicación de la sección que acabamos de citar, Heidegger insiste (con el fr. XIX, último en la “parte” destinada a la *δόξα*) en ese peculiar nombrar al que volverá en “Moira”: en el decir propio de *δόξα* los nombres permanecen mientras que lo nombrado, aquello que es, desaparece por pertenecer a la corrupción y generación. Esta comprensión *referencialista* —que Heidegger en “Moira” alojara problematizando en la *reserva del pliegue*— del nombrar de los mortales bicéfalos ocluye el carácter ontológico-lingüístico del decir y así puede corresponder a que ellos —como apunta el fr. VII que Heidegger cita — al decir, hablen, en el sentido de que emitan sonidos, pronuncien palabras y, su voz, diga “cáscaras vacías” (*leere Hülsen*), “sones vacíos de sentido” (*leeren Schall*) “que no dan nada de lo que es”<sup>1539</sup>.

## V.

Según las interpretaciones de Heidegger en el Curso del semestre de verano de 1926, el Poema diría estrictamente dos vías o caminos del pensar, nada más, el camino de la verdad y el camino de la apariencia (*der Weg des Scheins*), caracterizada por *δόξα*; sólo huidizamente se atiende, rasgo habitual

<sup>1538</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit., p. 86.

<sup>1539</sup> “Die nichts geben von dem, was ist” en el sentido de la clausura problemática del decir como lugar del pensar donde acontecen las cosas, donde ellas se dan. Heidegger, Martin, GA, Band 22, p. 70 y *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 91.

en la esfera de *Sein und Zeit*, a la (no-)experiencia del no-camino del no-ser que irreductiblemente no es, incluso donde Reinhardt sí cuenta tres caminos a lo largo del Poema<sup>1540</sup>. Heidegger se limita a afirmar que *no se puede expresar* (con *ausprechen*) *ni concebir* (con *erfassen*) *que el no-ser* no es pues decir que el no-ser *no es* equivale a decir precisamente que el *ser es*<sup>1541</sup>. Cuestiones que interpretamos así en la línea del posterior Curso del semestre de verano de 1931: la advertencia tajante — aseveración explícita, dice el Curso— que canta la voz de la diosa, ya en el fragmento II, de asumir un otro camino que no se podría conocer, cumplir ni darse a conocer, un otro camino al camino de *ἀλήθεια*, un no-camino del que dice Heidegger en el Curso del '26 que:

“ El *Nichtseiende es*, *Nichtsein* es como posibilidad y modalidad del ser. Aseveración explícita: el *Nichtseiende* no puede ser mostrado como *seiend* (Frgm. 7, v. 1). Este es el problema de Platón, es decir, si el *Nichtseiende*, sin embargo, es<sup>1542</sup>.”

El no-ser podría ser experimentado como no-camino en un doble plano. Aquello que no es, a secas, no es, aquello que no comparece ni se manifiesta de ningún modo, meramente no comparece ni se manifiesta y en consecuencia ello irreductiblemente no puede suponer camino alguno que practicar, y, si de algún modo, en algún sentido, compareciera eso que no-es, ya se manifestaría y diría como *δόξα*; pero a la vez, sin en principio obstar esa irreductibilidad del no-ser que no-es, se atiende al no-ser como una cierta posibilidad “previa”, tal y como leemos arriba, una posibilidad y modalidad del ser<sup>1543</sup>, ya no en cuanto el *no-ser no es*, sino por cuanto el *no-ser es*. ¿Cómo podríamos entender este no-ser como posibilidad o modalidad del ser? Sólo puede ser como *δόξα*. Pero ello precisamente afirma que al propio camino de los *bicéfalos errantes* pertenece un estatuto ontológico autónomo al de la verdad, así como un estatuto en principio diverso al del no-camino del no-ser; por ende, un estatuto de posibilidad propio discernible como tal en la meditación del camino de *ἀλήθεια*. Dicho de otro modo: Heidegger no puede no admitir a estas alturas, aún pensando el camino de lo Uno-Mismo de *ἀλήθεια*, el camino del ser, que “sigue a la verdad”, que para aceptar de entrada el que en general haya *Presencia*, que haya si quiera cosas soberanas según su propio registro legal, hemos de aceptar igualmente que ello pudiera *no ser* como, por así decir, *condición de imposibilidad* de la confusión de

<sup>1540</sup> Dice Reinhardt claramente: “Also ergeben sich im ganzen der “Wege der Forschung”: 1. τὸ ὄν ἔστιν. 2. τὸ ὄν οὐκ ἔστιν. 3. τὸ ὄν καὶ ἔστιν καὶ οὐκ ἔστιν, oder ander ausgedrückt. Es kann kein Zufall sein, daB sich derselben Dreiteilung auch Gorgias in seiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* bedient hat.” Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 36.

<sup>1541</sup> Cita Heidegger M. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, página 88. Con el fragmento VIII (v. 20-21) el ser es o no es pero a él no pertenece *γένεσις* ni *ὄλεθρος*, nacimiento ni destrucción.

<sup>1542</sup> Cita *ibíd.*, p. 87-88. Tomamos la traducción de Germán Jiménez en ed. Waldhuter dejando los términos en alemán donde en la traducción al castellano se decía “no-ente”, “no-ser”, “ente”. El texto recogido en GA, Band 22, p. 66 dice: “... Das Nichtseiende ist, Nichtsein ist: als Möglichkeit und Modalität des Seins. Ausdrückliche Versicherung: Das Nischtseiende kann nicht als seiend erwiesen werden (fgrm. 7, V. 1). Platos Problem, ob das Nichtseiende nicht doch sei.” Heidegger cita en nota a pie *El Sofista* 241 d.

<sup>1543</sup> *Ibíd.*, p. 87-88.

una y otra de las vías, *condición de imposibilidad* de la apertura a una pluralidad de estatutos ontológicos que no dejara resquicio alguno a la in-distinción entre vías.

Transluce en este intento de no reducir la amplitud de la pluralidad de caminos, la interlocución de Heidegger con la considerada por él mismo interpretación “idealista” del Poema de Parménides. Estar a la guardia al respecto se torna en una exigencia que Heidegger expresa como una doble advertencia: a) a lo inconsistente hermenéuticamente de una lectura “evolucionista” de la relación de Heráclito y Parménides y, en general, del devenir de Grecia y, b) lo imposible y absurdo de interpretar el fr. III del Poema en términos de la *identidad* de pensar y ser —al estilo como Hegel en las *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie* interpreta—. Heidegger ya defiende en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, más bien, que pensar y ser son *lo mismo* en el sentido de que ser y *Besinnung*, pensar o meditar, *voεῖν*, se co-pertenecen<sup>1544</sup>, si bien la distancia-diferencia entre pensar-meditar (luego discernir-decidir los propios caminos) y ser, se resolverá en este Curso en términos de *intencionalidad*, garantía de la distancia de pensar y ser (y modo a su vez —a las alturas de 1926— de pensar Heidegger su no obstante relación, una relación no óptico-cósica del pensar, es decir, el hombre, con el ser).

Comenzando por el final recordemos que en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Hegel diferencia, en sus términos, netamente el camino de la verdad y el camino de *δόξα*, considerando que éste dice la indistinción entre ser y no-ser, su confusión<sup>1545</sup>. Hegel no puede no reconocer la advertencia de la diosa a que el no-ser (*Nichtsein*) no es —por ejemplo ya con nuestro fr. II—, pero no puede discernir aquel como un (no-)camino o, mejor, como ya sí Heidegger hace abiertamente desde el Curso de 1932, no puede reconocer cómo la diosa insta a (no-)experimentar el no-camino del no-ser. Pues considera Hegel que la negación en Parménides no es “absoluta”, sino relativa mas, digamos, de manera absoluta, únicamente relativa de un modo, negación en general (*Negation überhaupt*) que supone un *límite delimitado* (*Beschränktheit*)<sup>1546</sup>. Así entendida y sin cuestionamiento por el carácter de *negatividad de la negación*<sup>1547</sup>, Hegel deja pasar que cualquier cosa dicha del no-ser ya supone alguna suerte, aún pequeña, de delimitación (*kurze Bestimmung*) de “algo” frente a “algo” y no, en sus propios términos, una *delimitación en general* (*Begrenzte überhaupt*) sin

<sup>1544</sup> Heidegger, GA, Band 22, p. 66.

<sup>1545</sup> Hegel, G-W, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, Werke, Band 18, (Suhrkam, Frankfurt am Main, 1986), p. 288. En castellano: *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. (Fondo de Cultura económica, México D. F.) 1995) p. 233. Traducción de Wenceslao Roces.

<sup>1546</sup> Ídem.

<sup>1547</sup> Al respecto el tomo 68 de las GA recoge dos textos de Heidegger en torno a la negatividad en Hegel: GA, Band 68, editado por Ingrid Schlübler, 1993. Tenemos edición en castellano: *Hegel* (Prometeo, Buenos Aires, 2007). Traducción de Dina Picotti. Ambas ediciones incluyen también el texto “Dilucidación a la “introducción” a la *fenomenología del espíritu* de Hegel”, de 1942.

*Realidad (Realität)*<sup>1548</sup>. Y si Heidegger podría llegar a estar de acuerdo con Hegel en que el no-ser es “algo” al ser dicho o pensado<sup>1549</sup>, sin obviar las diferencias del carácter ontológico de este “algo” en uno y otro, Heidegger asumiría que el no-ser no es, irreductiblemente no es; y que pensarlo y decirlo, cualquier manifestación suya, ya *es δόξα* por confundir el ser y el no-ser. Es decir, no dejaría ningún resquicio a un tránsito entre el no-ser que no es y la *δόξα* en virtud de la diferencia misma (aún problemática) de *ἀλήθεια*, pues tender de algún modo ese tránsito (aún dejándolo a su aire) sería ya *δόξα*, no diferenciaría netamente la (no-)experiencia del no-ser de la de *δόξα*. Por su lado más bien Hegel dejaría a sus anchas ese tránsito<sup>1550</sup> al asumir que el no-ser no tiene *Realidad, Realität*, lo cual se expresa en la *inmediata transitividad* entre el segundo camino que dice la diosa en el fr. II y el de *δόξα*<sup>1551</sup>, simple oclusión del camino de *ἀλήθεια* para Heidegger<sup>1552</sup>.

Todavía el *Protocolo de un Seminario sobre la Conferencia "Tiempo y Ser"* se hace eco de la dificultad de diferenciar las “filosofías” de Heidegger y Hegel a pesar de que éste “en cierta manera se

<sup>1548</sup> Hegel, *Vorlesungen über Der Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 295; así como Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, op. cit., p. 241. El sólo hecho de que en Grecia pudiera operar y entonces interpretarse y pensarse cabalmente la noción “ontológica” de *Realität* le parecería a Heidegger completamente imposible, absurdo o descabellado. Una violación grosera a los plurales sentidos en que el ser se dice y piensa en Grecia.

<sup>1549</sup> Cuestión que sin embargo se pensaría y diría de un modo diverso en uno y otro, suponiendo ello diferencias de peso.

<sup>1550</sup> Dice por ejemplo sobre el fr. II del Poema: “Das Nichts verkehrt sich in der Tat in etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen.” Hegel, *Vorlesungen*, p. 288. Nótese que el No-ser —por cierto, tomado como Nada o No-ser indistintamente por Hegel, y ya sabemos el profundo significado de la Nada del ente para Heidegger, enseguida nos demoraremos en ello— se gira o frecuenta en el hecho de ser dicho, pensado.

<sup>1551</sup> En cierto modo en definitiva Heidegger di-stanciaría la (no-)experiencia del (no-)camino del no-ser de la *δόξα* en dos direcciones: mantendría la tajante irreductibilidad del primero y enriquecería el límite que supone el “algo” del segundo, a su vez, problematizando el carácter abiertamente relacional (plural) de la negatividad del no. El pasaje clave para entender la transitividad hegeliana entre el (no-)camino del no-ser y el camino de *δόξα* dice, a propósito del camino del error de los bicéfalos errantes del fr. VI, que: “... der Irrtum ist, sie miteinander zu verwechseln, ihnen denselben Wert zu geben, - oder es zu unterscheiden, als ob das Nichtseiende das Begrenzte überhaupt wäre.”, a lo cual de inmediato Hegel afirma lo regresivo de uno y otro camino interpretando así el fr. V: “»So windet ihrer aller Weg sich in sich selbst wieder zurück«; er ist eine sich immer widersprechende, sich auflösende Bewegung.”, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, p. 288.

<sup>1552</sup> Transisitivdad que notamos del mismo modo entre *Nichtsein* y *Nichts* en la interpretaciones del Poema de Hegel en las *Vorlesungen*. De hecho interpretamos que esta *Nada* en Hegel, negación en general, límite más vago y descualificado, podría tener que ver con la *Nada* de la *Ciencia de la Lógica*, pura descualificación de cualquier cualidad. Ya una ya la otra no tienen nada que ver con la *Nada* de Heidegger, indicación de la alteridad radical a lo ente, hiperbolización de lo cualitativo, es decir, abismo o experiencia del abismo y salto del pensar al ser mismo. Nada vacía-llena, silente por rebosante, abismática, la *Nada* de Heidegger es límite de la in-disponibilidad para el mortal del ser mismo, límite y apertura, diferencia, indicación de que en el campo de posibilidad del pensar del ser es imposible que lo ente sea TODO. Pues dice Heidegger en “Tiempo y Ser”: “Esta representación del ser como lo puramente abstracto tampoco es todavía en principio abandonada, sino sólo confirmada, si el ser como lo puramente abstracto es conservado y superado en lo puramente concreto de la realidad [Wirklichkeit] del espíritu absoluto, lo cual ha alcanzado su culminación en el más potente pensar de los tiempos modernos, en la dialéctica especulativa de Hegel, quien así lo expone en su *Ciencia de la Lógica*.”, “Tiempo y Ser”, *Tiempo y Ser*, (Tecnos, Madrid, 2000), p. 25.



encuentre más alejado, según la cosa, de la empresa heideggeriana que toda otra posición metafísica”<sup>1553</sup>. Este *apariencia a primera vista* de una mismidad entre ellos (*der Anschein einer Selbigkeit*<sup>1554</sup>) radica, por un lado, interpretamos, en el uso de términos literalmente iguales en contextos afines que habitan en campos problemáticos muy diversos<sup>1555</sup> pendientes de “la cosa”, el asunto o la tarea del pensar, *die Sache des Denkens* de cada uno<sup>1556</sup>, cuando la cosa misma reclama la atención del pensar, en Heidegger, indicación de la asunción del *límite* y la *finitud* que supone la experiencia del *Ereignis* ante la *retención-reserva* (*Vorenhalt*) del ser como *destinación*; y, por el otro, a la dificultad de practicar alteraciones que se abran a alteridades al modo *dialéctico-especulativo* en que el pensamiento de Hegel asume las relaciones de *ser* y *devenir* respecto al *parecer* (*Scheinen*). Todavía con el *Protokoll*, al pretender pensar al ser mismo el pensar del ser que Heidegger desea poner en juego se encamina hacia una relación “más originaria” (“*ursprünglicheres*”) del pensar con el ser; si bien *ur-sprünglicher* menta aquí y ahora el salto a un horizonte otro al del propio pensamiento, una aproximación al ser desde la distancia inviolable que marca su in-disponibilidad para el hombre.

Aquello que Heidegger denomina como *paso atrás* (*Schritt zurück*) señala el *hacia dónde* y el *cómo* del pensar del ser respecto al ser, un *retroceso* (*Rückgang*) del pensar que decididamente dejar venir aquello según su singular carácter de venida y diferencial estatuto ontológico de presencia-ausencia- posible que ad-viene. El pensar del ser pertenece al ser y, por ello, exige la alteridad radical; habitando en orden a ella, frágil, ha de dar espacio al ser. De la esencial repercusión para la *Presencia* de la pretensión de Heidegger resulta el despejamiento —en el sentido de *Lichtung*— de la *Presencia* a la ausencia- posible como *Anwesen*, no únicamente *Erscheinen* —manifestar, surgir, aparecer, mostrar, comparecer...—, aperturidad que permite reingresar lo radicalmente otro o ausente a lo meramente posible-presente, *Gegenwart*<sup>1557</sup>. Podríamos quizá, con la ligereza de una afirmación que mira el relampagueo del por-venir en las sendas de lo dicho y pensado, seguir diciendo que el *Protokoll*

<sup>1553</sup> Heidegger, “*Protocolo sobre un seminario de la conferencia “Tiempo y Ser”*”, pp. 46-47.

<sup>1554</sup> Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, GA, Band 14, editado por F.-W. von Herrmann, 2007, p. 34. [La primera parte está traducida por M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque como *Tiempo y Ser*, Madrid: Tecnos, 2000]

<sup>1555</sup> Especialmente *Anfang* —en una contexto de *Filosofía de la historia*— y *Nichts* —en un contexto “ontológico”—, por citar dos términos a los que habría que añadir desde luego la problemática de la “vuelta” en Hegel en litigio con los sentidos hölderlinianos que Heidegger asume.

<sup>1556</sup> Dice Heidegger al respecto en el *Protocolo* que: “¿Y cuál es la “cosa” [*Sache*] de la investigación filosófica? Siguiendo la misma tradición, ésta es tanto para Husserl como para Hegel, la subjetividad de la conciencia. (...) Desde el punto de vista de Hegel y Husserl —y no sólo para ellos—, la “cosa” de la Filosofía es la subjetividad. (...) La dialéctica especulativa de Hegel es el movimiento [*Bewegung*] en el que la “cosa”, como tal, llega a sí misma, a su correspondiente presencia”, Heidegger, “*Protocolo sobre un seminario de la conferencia “Tiempo y Ser”*”, pp. 84-85. La cosa u asunto del pensar en Heidegger pretendería más bien pensar la apertura (la *Lichtung* del des-ocultamiento) a la que perteneciendo el pensar que es, el hombre, a su través se deja venir al ser como llamada o exhorto al saber escuchar del mismo pensar.

<sup>1557</sup> Presencialidad, *Anwesenheit*, de lo presente-posible, expresado por Heidegger a través de la secuencia i-limitada de “ahoras”.

menciona la medida de la diferencia de las experiencias del pensar entre Heidegger y Hegel en torno a la *experiencia conceptual del ser*<sup>1558</sup> que el segundo vehicula al asir al ser como objeto al que llevar a concepto. Es decir, volviendo a la interpretación hegeliana del fr. III del Poema de Parménides —en conexión también, como *Hauptgedanke* de Parménides según Hegel, con los v. 34-37 del fr. VIII<sup>1559</sup>—, en la actividad (*Bewegung*) del pensar, el pensar se produce a sí mismo —el ser es inmediata indeterminación— de tal modo que aquello producido (con *produzieren*<sup>1560</sup>) es un pensamiento (*Gedanke*); si se quiere pensar el ser, éste mismo será asido, en primera instancia como objeto (*Gegenstand*), aún vaguísimo, ya después (dialécticamente) como concepto (*Begriff*) quedando condicionado al pensar como *pensamiento*. Si —de nuevo con el final del fr. VIII— nada queda *fuera del ser (auBer dem Sein)* —“ser” dicho allí en el Poema como *ἔόν*, a su vez, ligado-atado por *Moira* (de la cual simplemente Hegel no se hace eco)—, éste, como pensamiento, habrá de ser idéntico (*identisch*) al pensar. Pero si así fuese, afirmaríase Heidegger, el *εἰδότα φῶτα*, el hombre sabio experimentado que atraviesa cada cosa del camino del Proemio, no habría sido capaz de tocar a la diosa, llegar hacia llega y escuchar su palabra.

Heidegger, ya en el Curso de 1926, exclamaría protestando ante la contingencia de esta identidad que ocluye la irreductibilidad de la Ley, lo eterno, lo necesario —desde luego por necesidad muy problemáticamente— del ser mismo en su copertenencia (*transfinita*) con el pensar, habida cuenta de cómo Hegel afirma que el ser mismo *va más allá de lo in-finito (des Unendlichen hinausgegangen)* siendo un *límite absoluto (absolut Begrenzende)* que supone la *necesidad absoluta determinada de suyo (die schlechthin in sich bestimmte absolute Notwendigkeit*<sup>1561</sup>), sea lo que sea que pueda decir y pensar un *límite*. Heidegger sabe bien que la identidad, en términos dialéctico-especulativos, es decir, absolutos, no es la trivial identidad “lógica”, sino que dice más bien una *igualdad (Gleichsetzung)* que reduce el ser a pensamiento y no permite así ninguna *piedad del pensar*, ningún cuestionamiento en los entornos del ser<sup>1562</sup>. El mismo Hegel, como una suerte de profecía autocumplida, no puede dejar pasar la ocasión para subrayar lo que se seguiría de la identidad de pensar y ser que ve en Parménides, identidad que muestra ya el camino dialéctico de la “filosofía”, aún *comienzo turbio y vago (Anfang*

---

<sup>1558</sup> Heidegger, “Protocolo sobre un seminario de la conferencia “Tiempo y Ser””, p. 46. El texto “El concepto de experiencia en Hegel” (en *Caminos del bosque*, (Alianza, Madrid, 2010) confirma y despliega este apunte del *Protocolo* sobre el modo especulativo-dialéctico de la subjetualidad hegeliana que rima, a su vez, con la imagen del mundo de la tardo-modernidad bajo el yugo del *pensamiento de la representación* que Heidegger traza en “La época de la imagen del mundo” (en *Caminos del bosque*).

<sup>1559</sup> Aquello con lo que Heidegger abre el texto “Moira” que, como *Schicksal* en la exégesis de Hegel simplemente de ningún modo aparece.

<sup>1560</sup> Hegel, G-W, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, op. cit., pp. 289-290.

<sup>1561</sup> Hegel, G-W, *ibid*, p. 289.

<sup>1562</sup> Heidegger, Martin, “Protocolo de un seminario sobre “Tiempo y Ser””, p. 69 y GA, Band 14, p. 59.

*noch trübe und unbestimmt*<sup>1563</sup>): de allí se seguiría la *sofística* más radical, la consideración de que todo es verdad, todo es necesario, no existe el error en cuanto no-ser (el cual no puede pensarse<sup>1564</sup>), de modo que —podríamos concluir ahora al cabo de la calle metafísica en lo que Heidegger asume como la época caracterizada por la *ausencia de cuestionamiento (Fraglosigkeit)*— si todo es verdadero (como valor) no resta *verdad del ser* por-pensar, verdadera epifanía del misterio en cuanto misterio, en el horizonte de un pensar abierto a la creatividad poética en la escucha (arraigante) al por-venir. Mera repetición de lo idéntico. Vamos a ir desplegando en este *Apartado* cómo sí llega Heidegger a pensar esta copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) como relación a-simétrica henológico-modalmente entre pensar y ser en el *acontecer a-propiador-des-apropiador* del *Ereignis*.

Pero no habríamos de creer que el grito de Heidegger, callado quejido de amplio alcance, culpabiliza a Hegel de desvirtualizar la relación de pensar y ser. La problemática en juego en su devenir histórico ni la inventó Hegel, ni es su artífice. A lo sumo su *posición metafísica* en la *Historia del ser* supone una cierta y muy problemática *Vollendung* de la metafísica “moderna” —muy diversa a la de Nietzsche en la medida en que Hegel no tiene “su Zaratustra” (pero que como postura “idealista” se copertenece con Nietzsche)—. Lo esencial es que el campo de juego de la problemática —en el Heidegger más maduro— es el carácter histórico del ser como *destinación, destinar del ser mismo*, es decir, el ser mismo como *retención y reserva* —indicación del límite transfinito de una retirada ante lo presente— en el *darse* que permite pensar la ausencia del ser y el ser mismo como ausencia, en cuanto ausencia, olvido, en cuanto olvido, en el acontecer del *Ereignis*<sup>1565</sup>. Fue quizá pues *inevitable*, es decir, indicación de ser *digno de ser cuestionado* y estrictamente así ser asumido como cuestión, por tanto,

---

<sup>1563</sup> Dice Hegel: “Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dies Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten, so kommt man auf Widersprüche. ”, *ibid.*, p. 290.

<sup>1564</sup> *ibid.*, p. 235.

<sup>1565</sup> Es decir, a la altura del *Protocolo de un seminario sobre la conferencia tiempo y ser* y el mismo *Tiempo y ser*, subtenderían a Hegel y Heidegger, por así decir en términos bastante hegelianos, diversas *Filosofías de la historia de la filosofía del ser*, por cuanto en uno y otro se ponen en juego diversas comprensiones de la *Historia*, en Heidegger abierta por la cuestión del *destino del ser* y la problemática de *Anfang* y *Beginn* y, en el Hegel de las *Vorlesungen*, por la noción de *Entwicklung*, desarrollo. Al respecto, Kockelmans, Joseph J., “Sprache - Hegel und Heidegger”, *GroBen Themen. Martin Heidegger. Eine Einführung in sein Denken*, Rombach Wissenschaft (volumen colectivo), Friburgo, 1994, pp. 84-103. Nos parece especialmente necesario contrastar que el *Anfang* griego, Grecia como *Anfang* de Occidente, no puede deslindarse de un comienzo historiográfico, genético, *Beginn*; pero ni uno ni el otro en Heidegger suponen ni dicen que lo griego fuera “primitivo” o sin experiencia (ni de entrada o de partida, en ningún caso). Lo cual no significa que ya estuviera todo dado desde el principio en Grecia, es decir que no haya aprendizaje y cambio en el devenir de Grecia. La cuestión en Heidegger es pues cómo, en qué perspectiva, bajo qué prisma, según qué campo problemático. Notaremos en este mismo apartado cómo Heidegger apunta con Hölderlin (especialmente con la carta a *Böhlendorf*) a una suerte de devenir inherente a Grecia en virtud del decir de lo divino y los dioses, así como *λήθη* y *ἀλήθεια*. Al respecto, sobre la *Historia* en Heidegger, resulta desde luego esencial la diferenciación entre irreductibles *epocalidades del ser* como ya introdujimos en la introducción a este escrito de tesis. Volveremos en este mismo apartado.

no repetida indiferentemente su *posición*, el modo como Hegel pudo pensar en su “historia de la filosofía” la relación de ser y pensar, a tenor de la cual Parménides es concebido como un representante privilegiado de la “Escuela Eleata” al dar un primer paso en la dialéctica que contrapone ser y no-ser. Con ello llegamos al segundo punto o advertencia que mentábamos más arriba.

En el desarrollo o evolución, *Entwicklung*, inherente a la “historia de la filosofía” pensada por Hegel<sup>1566</sup>, desarrollo que interconecta los diversos hitos en ella estudiados, el Poema de Parménides diría embrionariamente o de modo latente o en germen (*im Keime*<sup>1567</sup>) aquello que Zenón comienza<sup>1568</sup> y que la dialéctica de Platón desarrolla. Ya hemos notado cómo Heidegger no asume ya en el Curso *Platon: Sophistes* ni una dialéctica de tipo “idealista” en Grecia ni —o sólo muy problemáticamente y con muchos matices— que el Poema de Parménides pudiera llegar a ser concebido en el mismo horizonte de cuestionamiento del diálogo de Platón. Pero, ¿cómo comprender la latencia o el estar-en-germen de unos y otros en la *Entwicklung* de la “historia de la filosofía” de Hegel? Como *en germen*, las posición de Parménides no es pisoteada por la de *Meliso de Samos* y ésta por la de *Zenón* y... entre ellas hay una apoyatura de corte “fiscalista” —en el sentido ya mentado en el Apartado anterior a propósito de las interpretaciones de Jaeger y Natorp— en cuanto cada posición hace de *substrato* de la siguiente, la sujeta y, además, por cuanto el *Anfang* es el *Ende*, es ella sujeta en la efectuación unidireccional-diacrónica que se lleva a cabo en la Historia.

Que el pensamiento de Platón esté *en germen* en Parménides y Zenón, muestra la caducidad de la posición de la “Escuela Eleata”; cómo la vida del pensamiento, casi como un organismo vivo, aún en su surgimiento, está ya inoculada de la muerte. Podríamos preguntarnos al respecto si aquí no se sustenta el esquema espacio-temporal de la línea de “ahoras” del mero tiempo presente-ordinario que obvia lo posible-ausente. Si no exactamente superada (*Aufhebung*, término con apenas peso en las *Vorlesungen*), cada posición es finita, llega hasta donde llega, en la concreción de su momento presente marcada por los “contenidos” de su posición, sí, si bien, por otro lado, la relación de *latencia* entre, por ejemplo, Parménides y Zenón, es precisamente la relación que Hegel entiende entre la *δύναμις*, entendida como potencia o *disposición* (*Anlage*), y la *ἐνέργεια*, pensada como *actus* o *Wirklichkeit*<sup>1569</sup>. En Parménides estaría *en potencia* (es decir, *ideell*) Zenón y en éste, y por tanto en el mismo Parménides, Platón. Aquello, por así decir, que se conservaría sería el *contenido material* (lo “en

<sup>1566</sup> Y al sistema de la *Filosofía* en general. Dice Hegel: “So ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie, und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird”, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, p. 47. Por otro lado, recordemos que ya la *Fenomenología del Espíritu* se intitula “Sistema de la Ciencia”.

<sup>1567</sup> Hegel, G-W, *ibid*, pp. 39 y ss.

<sup>1568</sup> Dice Hegel: “Zenons Eigentümlichkeit ist die Dialektik. Er ist der Meister der eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird, - der Anfänger der Dialektik.”, *ibid.*, p. 295.

<sup>1569</sup> Es decir, el “ser en sí” (*Ansichsein*) y el “ser para sí” (*Fürsichsein*).

potencia”) mientras variaría la *forma*<sup>1570</sup> de cada posición. Ahora bien, la diferencia (*Unterschied*) entre δύναμις y ἐνέργεια, asimilada a la relación forma/contenido de raigambre kantiana, de venir, llega del lado de los *contenidos materiales* precisamente en la medida en que la novedad en el pensamiento dialéctico-especulativo se reduce a variaciones en la “forma” de cada posición. Si por sus cambios es la forma uniforme en el discurrir del pensamiento, la materia permanente resulta fuente de diferencia. Esa peculiar *materia*, eminentemente espiritual, carne del espíritu<sup>1571</sup>, es el substrato vivificador de la *Bewegung* del pensamiento en la “historia de la filosofía”. ¿Cómo podríamos concebir pues esta materia espiritual? Hegel la denomina *espacio (Raum)*<sup>1572</sup>. Podríamos decir que la misma *materia-RAUM* a la que Heidegger apunta en la “descripción falsa” que se seguiría de Parménides (no Parménides mismo) en *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Sigamos un ejemplo de Hegel: cada parte-punto de una hoja tiene todas las propiedades (*Eigenschaften*) o cualidades (*Qualitäten*) que la hoja como totalidad (*das ganze Blatt*) tiene. En este sentido la materia (o aquel espacio continuo) se presupone *compuesta (zusammengesetzt)* y podría ser descompuesta e ilimitadamente dividida en partes (*zerschlagen und so immer weiter ins Unendliche teilen*). Al ser cada porción puntual o elemento-átomo de la división divisible ilimitadamente, la materia continua resulta, sin exclusión, puntual, discreta, discontinua. En la simultaneidad no excluyente de ambos rasgos cuya unidad Hegel considera “...schwerer, die Einheit zu setzen<sup>1573</sup>”, quiere ver Hegel lo permanente de la materia. Una materia, así, que permanece mientras se va formando, se conserva únicamente en la evolución, en el hacerse cargo de la experiencia vivida. En que ella se mantenga únicamente como materia formada (*gebildet*) reside el que pueda ser de nuevo materia para otras formas. En una vuelta, el inicio es el final, siempre de nuevo, desde lo in-experto evolutivamente a la ganancia de experiencia, ella ha de ser siempre formada, in-experta como condición de seguir teniendo experiencia formativa. Pero así nunca hace ex-periencia del lugar-límite del acabamiento propio, no se a-propia-des-apropia en el cruce de un *Ereignis*, no se experimenta la apertura a lo otro radical. Materia en formación, en definitiva, ilimitadamente. En este sentido la imagen que rige en el

---

<sup>1570</sup> Dice Hegel: “Der Mensch, der an sich vernünftig ist, ist nicht weitergekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch ist diese Form ein ungeheurer Unterschied. Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an. Die Menschen sind alle vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei ist; dies ist seine Natur.“, y a continuación “In die Existenz treten ist Veränderung und in demselben eins und dasselbe bleiben. ”, *ibid.* p. 40.

<sup>1571</sup> Si bien a nivel del espíritu las relaciones de lo “en sí” y lo “para sí” se enredarían. Dice Hegel: “Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtsein, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht, der Same wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander- und eben damit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusich-kommen.”, *ibid.* p. 41.

<sup>1572</sup> Hegel, G. W, *ibid.*, p. 44.

<sup>1573</sup> Hegel, G.W, *ibid.*, p. 45.

desarrollo del espíritu (vale para los hitos de la “historia de la filosofía”) por unidireccionalmente lineal, histórica, es circularmente concéntrica: cada secuencia entre hitos supone una recurrente vuelta en sí mismo, vuelta circular en torno a otros desarrollos también circulares<sup>1574</sup>.

Pues bien, del mismo modo el Heidegger maduro asumirá que a esta hegeliana peculiar declinación de la identidad *antropomórfica* de pesar y ser —por cómo la posición del hombre respecto a lo *Absoluto* cancela el límite y finitud del hombre en sus respectos asimétricos al ser en la medida de la apertura a lo radicalmente otro del pensar, a aquello otro que habríamos de dejar venir a los lenguajes a favor de la *pluralidad originaria de estatutos ontológicos* de pensar y ser que dice *lo mismo*<sup>1575</sup>— del Pensamiento de la “historia de la filosofía” de Hegel correspondería como posición metafísica “moderna” una mismidad con otras interpretaciones (epocalmente afines) en torno al fr. III del Poema de Parménides.

En el texto “Moira” de la colección *Conferencias y Artículos*, coronando la colección de textos, Heidegger, que ya piensa los caminos del pensar que surcan el Poema, ofrece un *endoxa* con tres ejes que ejemplifican los distintos modos en que la sentencia del fr. III ha sido interpretada en la historia del ser<sup>1576</sup>. Hegel mostraría perfectamente el domino que en la *Filosofía moderna* el pensamiento tiene sobre el ser. Eminente re-presentativo (*Vor-stellung*) el pensamiento “moderno” se ante-pone a sí mismo al ser enfrentándose a él en la percepción, tomándolo como objeto (*Gegenstand*). Heidegger piensa especialmente en la sentencia de Berkeley *esse=percipi* que parafrasea como “ser es lo mismo que ser representado” para mostrar la extrema reducción de la diferencia-de-ser (o simplemente *Seyn*<sup>1577</sup>) en el sentido de la *alteridad radical* que se torna en tarea por pensar para el pensar del ser en el *paso atrás*<sup>1578</sup>. El poder inquebrantable del pensamiento “moderno” se expresa en Berkeley con la reducción de ser a objeto y la pertenencia rígida de éste al domino del representar. Pues los objetos en general pertenecen únicamente a la región de la conciencia del representar; allí, dice Heidegger, “la obstancia de los objetos se compone”. Si *obstancia* dice exclusión, dependencia unilateral de un polo, exclusión de la alteridad, la obstancia se da en un doble plano —obstancia de los objetos entre sí en

<sup>1574</sup> Hegel, G.W. *íbid*, p. 46.

<sup>1575</sup> Dice Heidegger en el *Protocolo* que: “Mas entonces, tras esta apariencia de identidad, se debiera antes preguntar: ¿cómo se comporta, en Hegel, el hombre con lo Absoluto? Y: ¿De qué tipo es la relación del hombre con el acaecimiento des-apropiador [*Ereignis*]? Se mostraría al respecto una diferencia infranqueable [*ein unüberbrückbarer Unterschied*]. En la medida en que para Hegel el hombre es el lugar del ad-venir-a-sí-mismo de lo Absoluto, esto conduce a la cancelación de la finitud [*Aufhebung der Endlichkeit*] del hombre. En Heidegger, por el contrario, se torna precisamente visible de suyo la finitud —y ciertamente no sólo la del hombre, sino la del acaecimiento des-apropiador mismo—”, *íbid*, p. 69. Los corchetes son nuestros.

<sup>1576</sup> Digamos en el gozne de su “ida” y “vuelta”.

<sup>1577</sup> Así vierte **XXX** en la traducción española de los *Cuadernos Negros* II-VI el término *Seyn* que Heidegger introduce al pensar al ser mismo que piensa el pensar del ser *vom Ereignis*.

<sup>1578</sup> Heidegger, Martin, “Moira”, *Conferencias y Artículos*, (Barcelona, del Serbal, 2001), pp. 172 y ss.

orden ingresar en su obstancia (de los objetos) con la conciencia representativa— pendiente siempre y únicamente del re-presentar. El ser es idéntico al pensar pues aquel es únicamente ser-representado. El contraste de este campo tan variadamente excluyente es radical con el modo como Heidegger invita a pensar el fr. III del Poema de Parménides ya muy de entrada en “Moira”, precisamente abriendo lo diferencial de los nexos, invitándonos a diferenciar entre el “lo mismo” como sujeto de la oración a la espera del bloque “(es) pensar y ser” donde subraya otro nexo diverso, el mismo “y” de “pensar y ser”, a su vez, abierto a su posible diferenciación a través de la experiencia comprensiva de *ἀλήθεια* de otro “y”, ahora, perteneciente al modo propio del *ὀνομάζειν* (nombrar o decir) de los mortales bicéfalos del camino de *δόξα*.

Dice Heidegger sobre la reducción (*esse=percipi*) de Berkley:

“ A la luz de este enunciado sobre la relación entre pensar y ser, la sentencia de Parménides se presenta bajo el aspecto de un tosca prefiguración de la doctrina moderna de la realidad y del conocimiento de esta realidad.<sup>1579</sup>”

Ya hemos notado la exigencia de tal consideración en general del Poema de Parménides en el desarrollo del pensamiento de Hegel. La cita reconoce cómo esta burda reducción del Poema a la “ontología” de la *modernidad filosófica* pasa, ante todo, por la abstracción de su contexto poemático y el aplanamiento del carácter del Poema en enunciados extraños a los entornos del mundo histórico-comprensivo griego<sup>1580</sup>. Heidegger contra-efectúa la inmediata transitividad hegeliana entre el fr. III y las líneas 34-36 del fr. VIII problematizando y aclarando el hecho de que el ser, dicho como *ἔόν*, sea expresado (*πεφατισμένον εστιν*) solamente manifiesta que es dicho en el decir de un *λέγειν* (o *φάσις*) que congrega, recoge y ensambla eso dicho custodiándolo (como *Vorliegenlassen*, dejar-estar) en el pliegue del mismo ser por el *ἔόν* o *Diferencia de la Presencia de lo presente*, es decir, como algo que *es* en el campo poemático del des-ocultamiento de *ἀλήθεια*.

Pero Heidegger retrotrae todavía una línea de interpretación en principio diversa a la “moderna” sobre el fr. III del Poema de Parménides. Piensa en la tradición “platónica” o “(neo)platónica” que aboca al ser a lo no-sensible, si acaso no sencillamente inefable —siguiendo la primera hipótesis del *Uno* en *Parménides* de Platón<sup>1581</sup>— por asentarse ya el contemplar del mortal (del alma) en un *ver con los ojos* para el cual el *νοεῖν* es exactamente no-sensible. Afirma Heidegger que “el peso de la sentencia,

<sup>1579</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>1580</sup> Pues *λόγος*, que podemos traducir como discurso (*Rede*) a secas en sus declinaciones más tardías en Platón y Aristóteles en el sentido del “algo de algo”, nunca puede decir “enunciado” en el sentido del “que de qué” debido al carácter ontológico-lingüístico del “algo de algo”, como estudiamos en el *Primer Apartado*. Heidegger no obstante duda en ocasiones en llama a este “algo de algo” del *λόγος* con el término alemán “*Aussage*” que se puede traducir como discurso (discursivo-pragmático) y enunciado (meramente descriptivo).

<sup>1581</sup> Como ya se expuso en nuestro *Primer Apartado*.

solo que en un sentido distinto que para la Filosofía moderna, cae sobre el pensar”<sup>1582</sup>. Lo cual tiene que ver con que ser y pensar sean *enunciados* dichos de igual modo de aquel Uno inefable plotiniano del cual nada puede decirse o predicarse. La pertenencia de ser y pensar pertenece, entonces, a aquello no-sensible. Habríamos de pensar en Plotino y en la Escuela “(neo)platónica”, en aquel movimiento cuya interpretación de Parménides y Platón desde Platón, por tanto de un Platón hipostasiado y un Parménides sencillamente irreconocible para Heidegger, llegaría hasta el Parménides que Nietzsche ofrece en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En *Eneadas V*, leemos el modo como Plotino, dando cierta continuidad entre uno y otro, otorga mayor autoridad a Platón en aquello que no pudo del todo expresar ni pensar Parménides. Si Plotino considera que la *Idea del Bien* de *La República*, transcendente o “más allá del ser” es inteligida por la *Inteligencia*, ésta habrá de ser transcendente, no-sensible y, en ese sentido, identificable con el Bien pero a su vez con el *Ser* (en cuanto *Idea*)<sup>1583</sup>. Parménides sin llegar a ello, afirma Plotino, “...rozó esta misma teoría por cuanto, al decir: “Porque pensar y ser son la misma cosa”, redujo a identidad el Ente y la Inteligencia y no puso el Ente entre las sensibles”<sup>1584</sup>. La dicotomía entre lo no-sensible, con el atributo temporal de lo “inmutable”, y lo sensible, perteneciente al “movimiento corporal”, está servida y sirve de escenario perfectamente circular, geométrico, para la interpretación de Plotino en torno a la mención del Poema sobre el carácter de “esfera bien redondeada” del ser<sup>1585</sup>. El ser, continuaría Plotino, englobaría a todas las cosas, incluido el pensar, siendo ambos *Uno*. Esta *esfera* a la que refiere Plotino es una esfera “geométrica” cuyo centro se sitúa a idéntica distancia de todos los puntos de la superficie. Todo aquello que pertenece a su volumen está englobado en ella, acotado por aquella superficie-límite. La unidad del Uno en Parménides, en la interpretación de Plotino, estaría alborotada en la esfera pues la identidad de pensar y ser mezclaría el Uno con lo múltiple. En este sentido Platón ya sí habría distinguido adecuadamente los planos henológicos intermedios.

Notemos cómo esta comprensión “geométrica” de la esfera se distancia de lo geométrico griego que estudiamos con *Platon: Sophistes*. Si Plotino utiliza el centro de la esfera como centro de irradiación lumínica en su habitual analogía en torno al modo como el Uno emana a los diversos grados o niveles de la real, el centro de la esfera, analogía del Uno, es un “foco” inmaterial que emana brillando únicamente en el límite de la superficie que engloba a la esfera. La relación geométrica centro-periferia se cumple a la perfección en la direccionalidad “abajo a arriba” del alma, correlato de los

---

<sup>1582</sup> Heidegger, Martin, “Moira”, p. 176.

<sup>1583</sup> Plotino, Eneada V, 1, 8-5 y ss., Gredos, pp. 35 y ss.

<sup>1584</sup> *Ibid.* p 36. Citamos traducción de Quintín para Gredos del **texto griego...XXX Obsérvese que Plotino dice....**

<sup>1585</sup> La lectura de este pasaje del Poema de Parménides (**en el Proemio y en el fr. VIII**) aún teniendo carácter analógico para la relación de pensar y ser, nos muestra el horizonte de comprensión lógico-gramatical de Plotino.



grados de la realidad. En Grecia (clásica), ya vimos, un punto, *στιγμή*<sup>1586</sup>, simplemente era indivisible e irreductible a la línea, del mismo modo a como uno y otra lo eran al sólido-volumen, etc, así como la direcciones o direccionalidades (*διαστήματα*: intervalos) decían siempre el polo cualitativo que indicaba lo irreductible-cualificado del lugar respecto al ente o cosa que allí habitaba. Lo cual, simplemente, abundaba en una comprensión de la verdad que no concibe Heidegger, tampoco en Platón, como grados de verdad con un correspondiente correlato “ontológico”. Todavía en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* la esfera bien redondeada del v. 43 del fr. VIII (“Gleich einer wohlgerundeten Kugel”, traduce Heidegger) es pensada como “en sí determinada” (*in sich bestimmt*) y sin fin o cese (que no cesura, *ohne Ende*) e igualmente fuerte en todas las direcciones (“von der Mitte nach allen Seiten gleich stark”, ya en el v. 44). La redondez, el perfecto acabamiento de la esfera que menta el corazón de la verdad del ser, sería una “revolución solar, del cielo” (*Umlauf der Sonne, des Himmels*) asociada al carácter in-divisible de la unidad del tiempo-del-ahora en las caracterizaciones de los *σήματα* del fr. VIII<sup>1587</sup>.

La interpretación de Heidegger en torno al *pliegue*, *Zwiefalt*, alberga la posibilidad de pensar aquella esfericidad en términos henológico-modales. Si *έόν*, el pliegue, menta al *ser* y a la *Presencia de lo presente*, *έόντα*, su plural, no puede estrictamente traducirse por “entidades” como algo contrapuesto “ontológicamente” al ser, a su singular. Uno y otro pertenecen al pliegue del *έόν* cuya unidad en el Poema del des-ocultamiento se dice como *έν*, *Uno*, pero mentando éste el carácter *uniente* por el que la Presencia deja venir a lo presente por sí mismo a la Presencia. Lo presente así en la Presencia, los *έόντα* del *έόν*, están verdaderamente presentes en los lugares, tienen su centro en cada lugar poemático dicho por el Poema del des-ocultamiento. Lo esférico, la Presencia cabe *αλήθεια*, no abarca nada sino que resguarda los presentes de la Presencia, los *έόντα*, en el misterio inagotable de la unidad del pliegue que permanece en la *reserva del pliegue*. Ello dice que lo esférico reside en el centro de la esfera, sí, pero ese centro, el mismo “corazón sin temblor de la verdad” es la *Lichtung* de la verdad del ser. La verdad que dice *αλήθεια*, como des-ocultamiento, en cuanto sustracción o reserva de la presencia, rehuye cualquier esquema “geométrico”, al cabo, eminentemente presentista. Más bien el campo topológico de la verdad del ser nos permite discernir que su corazón, su centro, la *Lichtung*, es lugar in-divisible y posibilitante de todo aquello que *es* irreductiblemente, cada punto de la esfera<sup>1588</sup>. Lo estudiaremos con detalle en este mismo *Apartado*.

La esfericidad de la esfera “bien redondeada” —acabada, plena, llevada excelentemente a término— remite al *πέρας-τέλος* de un lugar o “a dónde” de pertenencia, su propio centro ocultante-des-

<sup>1586</sup> Manteniendo las diferencias históricas todavía en el *Nuevo Testamento* los “estigmas” son marcas que necesariamente permiten reconocer la conexión inmanente de cielo y tierra, al resucitado y transfigurado, inmortal, a los ojos de sus discípulos.

<sup>1587</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 22, p. 70 y en edición en castellano, p. 91.

<sup>1588</sup> Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y Ser*, (Madrid, Tecnos, 2000), pp. 88-89 y “¿Y para qué Poetas?”, *Caminos del bosque* (Madrid, Alianza, 2010), p. 224.

ocultante, despejante, simplemente de aquello que es<sup>1589</sup>. Pertenencia que se caracteriza por *lo abierto* de los lugares no englobables en figura alguna<sup>1590</sup>, en jerarquía direccional inclusiva o exclusiva, solamente remitente a la respectividad diferencial que contemplan los lados, diferenciales, diversos, del “centro”, como *Lichtung*.

Es digno de señal el hecho de que Hegel testimonie, de acuerdo a su interpretación del Poema de Parménides en las *Vorlesungen* y citando a Plotino, que la “imagen” de la esfera es poco consecuente con la supuesta pretensión (dialéctica) de Parménides de mentar con ella una totalidad que abarcase todas las cosas, en la medida en que la esfera exigiría algo “sobre” ella, por así decir, un meta-espacio contenedor a la “esfera”, espacio o *Raum* en principio ajeno a aquello que contendría todo. Ello nos ha de invitar a pensar la muy diversa comprensión de lo espacial en el Poema de Parménides entre Hegel y Heidegger. Ya documentamos cómo Heidegger asumía que en Grecia no había término para traducir el término *Raum* alemán, el espacio físico-matemático “moderno” de raigambre newtoniana. En su lugar, el lugar, más bien, eran lugares. Aquello remitía a la *Física* de Aristóteles y la comprensión del diálogo *El Sofista* de Platón. Ahora bien, ¿cómo interpretar entonces las paradojas de Zenón en discusión con su amigo-discípulo Parménides, uno y otro contemporáneos?

Podemos notar cómo ya Heidegger se distancia de la comprensión de la materia-Raum obvia para Hegel también en Grecia a través del tratamiento de Zenón de Elea. La más detallada exégesis de las paradojas de Zenón la encontramos precisamente en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*<sup>1591</sup>. Zenón, considera Heidegger, “nos lleva más allá de Parménides” al poner en el tablero del juego

---

<sup>1589</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, pp. 78-79.

<sup>1590</sup> Aquí simplemente consideraría Heidegger que es absurdo asumir como Plotino que en cada parte-punto de la esfera está el TODO del mismo modo que el TODO contempla a todas las partes-punto.

<sup>1591</sup> Heidegger introduce a Zenón a través de dos vías o fuentes hermenéuticas en el Curso: 1) a través del “personaje filosófico” que presenta Platón en el diálogo *Parménides*. Seguiría Zenón en este sentido una peculiar “dialéctica” según la cual se mostraría que una *ὑπόθεσις* (“si lo múltiples es”, *εἰ πολλά ἔστιν*) llevaría a imposibilidades y absurdos —absurdos que “se desprenden” o “siguen” de la *ὑπόθεσις*: Heidegger subraya este punto con el “συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως” de 136a; recordemos que para Aristóteles lo *κατὰ συμβεβηκός* era precisamente la perspectiva accidental; en los estoicos, ¿y en los estoicos?— más grandes que “la unidad y unicidad del ser” (es decir, que la otra *ὑπόθεσις*: *ἢ ἢ τοῦ ἐν εἶναι*, 128d 4), una y otra bajo la concepción del ser de Parménides (la segunda de ellas, es decir, el supuesto “todo es uno”). Este método se diferenciaría del que después pondrían en juego en el diálogo Parménides-Sócrates que operaría mostrando la imposibilidad y el absurdo de una *ὑπόθεσις* y su otro así como de sus negaciones. En cualquier caso así Heidegger considera que Zenón “no aporta un esclarecimiento positivo de la filosofía del ser” de Parménides sino, a lo sumo, una argumentación que refutaría la negación de la “tesis” de Parménides. 2) los argumentos de Zenón sobre la unidad y la multiplicidad transmitidos por Simplicio y los argumentos recogidos en la *Física* de Aristóteles sobre el movimiento (*Bewegung*). Nos remitiremos a continuación a estos segundos. Heidegger, Martin, GA, Band 22, op. cit. p. 70 y ss. ; en la edición en castellano p. 92 y ss.

filosófico el problema del *continuo* (*continuun*)<sup>1592</sup>. Parménides a través de la caracterización temporal del ser que ofrecerían los *σήματα* del fr. VIII (v. 5-6) pensaría el ser como *συνεχής* —entre otras caracterizaciones (*ἔν, πᾶν, οὐδὲ διαιρετόν...* lo desplegaremos en el próximo epígrafe)—, pero este tiempo del ser, tiempo del “ahora”, se asume —con la *Física* de Aristóteles (Libro VI)— como un instante in-divisible que no es “parte” del continuo, sino que es él mismo continuo, *Presencia continua*, que introduce una temporalidad diversa al tiempo de la sucesión, *ἐφεξῆς*, por así decir, entonces, “tiempo originario”; así como nos permite reingresar en la problemática del lugar griego (*τόπος*) diverso a su vez al espacio vulgar “moderno” (Raum).

Si el rasgo de la indivisibilidad marca esencialmente al “ahora”, el punto “geométrico”, con carácter locativo<sup>1593</sup>, se asume del mismo modo. Uno y otro caracterizarán al *continuum* que, en cuanto significa la unidad del ser, tendrá que ver así con lo in-divisible del “ahora” y lo in-divisible del “punto”: un punto-ahora como lugar de cruce o intersección de uno y otro que mantiene la diversidad de sus estatutos (no diferenciados) a través del carácter del continuo (*der Kontinuumscharakter*). Singular continuo-indivisible que Heidegger no afirma pues como únicamente “espacial” ni únicamente “temporal”, ópticamente tomada su diferenciación. Ahora bien, si Zenón, con sus

<sup>1592</sup> Ya habíamos mentado en el apartado anterior el optimismo que Heidegger muestra en el Curso *Platon: Sophistes* en torno al problema topológico del continuo físico-matemático en su declinación (en extrema “crisis”) del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En *Platon: Sophistes* el *συνεχής*, en sentido aristotélico, ya es pensado como *continuum* y como “*die prinzipielle Struktur des μέγεθος*”, de la *magnitud*. En la lista de *Miteinanderseins* que muestran los fenómenos relacionales-topológicos del ser —recordemos que allí *ἅμα* y *χωρίς* son presentados como los más importantes— señala (con *Física* V, Cap. 3) no obstante a la complejidad de la noción de *continuum* pues presupone a los otros *Miteinandersein* a pesar de que “es für die *αἴσθησις* primär gegeben ist”: si el *συνεχής* es un *ἐχόμενον*, aquel rebasa su carácter de “contigüidad” en cuanto en lo continuo los límites de lo con-tenido son uno y lo mismo (*ταυτό καὶ ἔν*). Ello no supone un modo de relación por con-tacto —formalmente: si hay continuidad tiene que haber necesariamente contacto, pero si sólo hay contacto todavía no hay continuidad— sino, más bien, que el extremo (*ὄπερ*) límite de las cosas (con-tenidas) sea necesariamente uno y el mismo. Por otro lado al *συνεχής* pertenece la unidad indivisible de la “geometría”, el punto, *στιγμή*, pero, por ello, la mutua-dependencia (*Zusammenhang*) de lo geométrico y lo aritmético pasa por él. El continuo contempla ya pues lo diferente y puede llegar así a decir Heidegger que los elementos constitutivos del *συνεχής* como *continuum* son: *μέγεθος, πρὸς τι, θέσις, τόπος, ἅμα, ὑπομῆνον*. GA, Band 19, pp. 114-118. En torno a los modos como la física-matemática tardo-moderna piensa la cuestión del continuo, Heidegger anota la obra de Weyl, H. (*Raum - Zeit - Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*, Berlin, 1918) como referencia donde junto a la teoría de la relatividad se piensa el *continuum* no analíticamente. Dos años después añade en torno al problema del “continuo” (*συνεχής*), que introduce en su espacio griego especialmente con Zenón y su refutación en la *Física* de Aristóteles, las siguientes obras: B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*. Leipzig, 1851; G. Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*. Leipzig, 1883; H. Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*. Leipzig, 1918.

<sup>1593</sup> No es que el punto sea el lugar. Ya notamos en el apartado anterior que uno y otro respondían a perspectivas diferentes o eran diversos modos de decir el “lugar”, uno en la perspectiva “geométrica” y el otro en la perspectiva de las entidades *katà physin*. Pero sí, diría Aristóteles, el punto es indivisible y no puede haber un lugar en otro lugar del mismo modo a como no puede un punto en otro punto. El lugar, no obstante, como **vimos** y veremos, es irreductible a la cosa que en él habita y siempre es lugar cualificado precisamente por la cosa lo cual (no-dicho por Aristóteles y deseado poemáticamente por Heidegger) supondría una indivisibilidad diversa y que podamos hablar de punto-lugar en la perspectiva del *continuum* indivisible.

paradojas, habría mostrado en ese sentido cómo es absurdo e imposible considerar el “punto” y el “ahora” como “partes” del *continuum*, es decir, el *continuum* como multiplicidad divisible al infinito, eso que él “lleva más allá” respecto a Parménides es la explicitación de la problemática de la dimensión “espacial” de la *Presencia continua* que<sup>1594</sup>, como iremos notando en este apartado, el Poema pone en juego poemática-topológicamente como Heidegger irá aprendiendo a interpretar. Dice Heidegger:

“El todo se compone de partes, resulta de ellas. Pero, ¿cómo pueden las partes, como partes, conferir al todo, como todo, una cualidad (*eine Qualität*), la totalidad, que ellas mismas no poseen?  
1. El problema de la magnitud espacial (*räumlichen Größe*). 2. La idea de la relación entre magnitudes (*Größenverhältnis*) en general. 3. El problema del movimiento.<sup>1595</sup>”

El *continuum* que piensa Heidegger nunca puede ser un todo compuesto de “partes”. Ello pende de una diferencia-de-cualidad (*Qualität*), no entre las partes y el todo, pertenecientes al mismo *Rango*, sino entre el todo-partes y lo in-divisible del continuo. Esta singular *Qualität* del continuo se problematiza a través de los tres puntos que señala la sección que hemos traído en cuanto conciernen, en general, a las cuatro paradojas de Zenón. En el primer eje, no siendo algo óntico o cósmico, no obedeciendo a la operatividad de la adición o sustracción, vale decir, no siendo compuesta la misma *Qualität*, no podría remitir la *magnitud* (*Größe*, en alemán, *μέγεθος* en griego<sup>1596</sup>) a una cantidad meramente cuantitativa, sino, al menos, a un híbrido o proporción de cantidad y cualidad donde rige la cualidad<sup>1597</sup>. En este sentido dice Heidegger que “los elementos de las magnitudes espaciales son no-espaciales”, en el sentido del *Raum* divisible al infinito, pero que tales elementos son también espaciales en cuanto “ocupan un determinado lugar en el espacio” tendiendo hasta el infinito. Heidegger remite a la cuarta y sexta edición de *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels (la “paradoja del lugar” en DK 29 a 24) y alude a la discusión en torno a los *τόποι* en la *Física* de Aristóteles por la cual el *τόπος* no se confunde con aquello (la cosa) que ocupa o está en el lugar

---

<sup>1594</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, pp. 272-273 y GA, Band 22, pp. 238-240. Heidegger declara que la singular delimitación del ser, en cuanto *continuum*, no es óntica sino trascendental. Dice: “... el ser se diferencia del ente. Si el *continuum* está más allá de toda determinación finita e infinita, el ser es trascendente en relación al ente. Todas las determinaciones del ser, si son genuinas, son transcendentales”.

<sup>1595</sup> Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit. p. 93. Los paréntesis con texto en alemán son nuestros de GA, Band 22, p. 72. Al respecto, *La pregunta por la cosa ...* y Gaetano Chiurazzi ha investigado la

<sup>1596</sup> Diverso al *ὄγκος* griego.

<sup>1597</sup> En el sentido en que Heidegger entiende las *magnitudes intensivas* en *La pregunta por la cosa* precisamente con Kant a quién Heidegger señala ya aquí al hablar de lo trascendental del modo de delimitación del continuo. Ya estudiamos con *Platon: Sophistes* cómo en Grecia no podía pensarse una entidad meramente cuantitativa sino, siempre, alguna suerte de híbrido o proporción heterogénea de cantidad y cualidad.

(*Física IV*)<sup>1598</sup>, mientras el lugar no puede ser un contenedor abstracto que recibiera las cosas, sino que tiene rasgos cualitativos marcados por las direccionalidades o intervalos, *διαστήματα*, que despliegan un cierto afectar-ser-afectado de la cosa como corporalidad, *σῶμα*<sup>1599</sup>, en su lugar con el lugar<sup>1600</sup>. Solamente tiene lugar aquello distinto al lugar pero porque el lugar-punto ha de ser pensado como límite, in-divisible, inmóvil y concreción relacional, abierto a aquello que tiene el *estatuto ontológico de cosa*, al compuesto de forma/materia. No hay lugar “vacío” en abstracto absolutamente: el límite del lugar es la *di-diferencia* del límite del cuerpo que está en el lugar. En torno a la “paradoja del lugar” de Zenón: si el lugar es una *magnitud* (*μέγεθος*) pero no es un *σῶμα* (cosa-cuerpo delimitada y divisible), sino un *punto in-extenso*, no podrá estar en otro lugar como si el lugar tuviera “que tener también un lugar, y así hasta el infinito”<sup>1601</sup>. Pero si en este sentido el límite del lugar es con-incidente con el límite del cuerpo en el movimiento local o *des-plazamiento* entre las cosas y sus lugares (¡radical inversión a la “modernidad”!), el lugar que son lugares exige una cosa, que son cosas. Ello

---

<sup>1598</sup> Aristóteles pone como ejemplo la “sustitución” (*ἀντιμετάστασις*) de diferentes cosas en diferentes espacios como indicación de la diferencia entre cosa y su lugar (pues toda cosa pertenece a un “dónde” de tal modo que lo que no es no está en ningún lugar). Esta sustitución o re-emplazamiento se da en un des-plazamiento, *φόρα*, de la cosa en el lugar que guarda la di-diferencia, *διά-φορα*, a través de él entre el lugar y la cosa. Nótese la inversión entre Grecia y la “modernidad”: aquello que para nosotros es la condición de la divisibilidad i-limitada del *Raum*, el movimiento, es en Grecia, si bien no como *κίνησις*, aquello en virtud de lo cual —al indicar la irreductibilidad ontológica de lugares entre sí, lugares y cosas, luego, cosas entre sí— hay *di-diferencia* como *des-plazamiento*. Aristóteles diferencia movimiento y desplazamiento y relaciona éste más bien con el cambio (*μεταβολή*) y lo cualitativo de las *διαστήματα* o intervalos-trayectorias relevantes-cualitativas de los lugares cualificados (por las cosas que allí habitan). Por otro lado en discusión con Hesíodo y la noción de una suerte de espacio-vacío que fuera “anterior a todas las cosas” Aristóteles incide en la diferencia esencial entre la cosa y el lugar al afirmar que el lugar no se destruye cuando perecen las cosas que hay en él pero que el lugar siempre exige la cosa, no hay un lugar absolutamente vacío que fuese “parte” de aquella ausencia-falta de cosa en él.

<sup>1599</sup> *Cuerpo* entendido como diversidad “límites del cuerpo” en sentido “geométrico”, volumen-sólido, superficie, punto, etc. Podríamos decir, en sentido deleuziano, como una *multiplicidad de intensidades-cualidades heterogéneas*....

<sup>1600</sup> Aristóteles lo llama “poder”, *δύναμις*, y remite al “desplazamiento de los cuerpos naturales simples”, los cuatro elementos (Fuego, Agua, Tierra, Aire), como ejemplo del lugar de cada cosa, de cómo cada cosa está en su lugar o es llevada —en el contexto del movimiento local del des-plazamiento— en el lugar a su lugar propio: el Fuego sería un cuerpo que, por ser ligero, se encamina en su lugar en un desde dónde hacia dónde, des-plazamiento, que sigue las trayectorias o direcciones cualitativas de sus lugares (el fuego va hacia arriba en el lugar, sin abandonar-lo o violar-lo, sin quemar). El modo como así el Fuego habita o permanece en el lugar puede ser pensado a través de la componente del *πάσχειν-ποιεῖν* que ya estudiamos con el Libro *Theta* de la *Metafísica* (Aristóteles remite a ello al final del tercer bloque de Física IV).

<sup>1601</sup> La cual sería la antinomia del lugar de Zenón que menta Aristóteles en el Libro IV de *Física*. Heidegger lo parafrasea en *Conceptos fundamentales de la filosofía*, p. 93. Dice: “Die Elemente sind selbst räumlich, an einem Ort im Raum. Alles, was ist, ist im Raum. Dann ist auch der Raum im Raum und so in infinitum” [GA, Band 22, p. 72] hipótesis que se declara imposible [*Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 273] en Grecia pues el lugar es siempre determinado, concreto, pero, a la vez, relacional y abierto: ni un lugar puede estar en un lugar ni un lugar puede proceder de un no-lugar.

nos permite pensar —ya con el segundo eje del texto de Heidegger que citábamos<sup>1602</sup>— que una *magnitud no meramente cuantitativa* como ésta que exige, sin reducir, la cosa que en ella habita, no responde a la composición (*Zusammensetzung*) de una pluralidad de magnitudes (que habrían de ser, entonces, adicionables, divisibles) entre sí (lo cual supone decir de nuevo que no puede ser finitocósico, delimitado, pero tampoco i-limitado, infinito<sup>1603</sup>); pero sí, tal vez, en este punto, si ni un lugar puede estar en otro lugar ni un lugar puede proceder de un no-lugar (es decir, de una cosa), quizá podríamos pensar que los lugares y las cosas, las cosas en sus lugares, se pliegan a un modo de relación como magnitudes continuas que (con *Física VI*) no están compuestas de in-divisibles, sino que son in-divisibles, al modo relacional del ἄμα-χωρίς que estudiamos en *Platon: Sophistes*<sup>1604</sup>. Ello abriría a la posibilidad de pensar un *continuo trans-finito* —Heidegger cita a Cantor— o un continuo-unitario que no excluye declinaciones discretas (en plural). Un continuo nombrado complejamente en *Platon: Sophistes* como *Faltung*, pliegue en el sentido de plegamiento activo, textura envolvente o resonancia atmosférica, no substantiva, *continuum*. Y nos ofrecería otro sentido de la “esfera bien redondeada” del Poema de Parménides. El ser, llevando a cumplimiento el último bloque de los *σῆματα*, resultaría así semejante a una “esfera bien redondeada” (v. 43), una esfera *determinada en sí y onhe Ende*<sup>1605</sup>, una *σφαῖρα* que, como textura (o atmosférico tejido conectivo), dice *χρονοϛ*, *Ser y Tiempo*, porque ellos se co-determinan marcados implícitamente por lo indivisible de la unidad, su unidad en el *continuum* del punto-lugar-ahora.

Pues si la *magnitud*, como el tiempo-punto del “ahora”, no tiene “partes”, es un continuo, y por ello in-divisible; el continuo como punto-lugar-ahora de cruce —ya inherentemente plural, cada uno de sus lados supone siempre al otro, y relacionable con otros en pluralidad— de los diversos lados que allí tienen lugar, el “punto” y el “ahora”, en orden a hacer inteligible la antinomia de Zenón, a su vez han de declinarse de diversos modos. De hecho el pasaje de sus paradojas pasa por una respectivización plural de los lados del continuo. Habría así que atender a que (diría Aristóteles contra Zenón, todavía en *Física VI*, para no caer en aporías), en el registro de lo divisible, si el tiempo es finito, la magnitud ha de ser finita, y si uno es infinito el otro también<sup>1606</sup>. No conviene pues perder de vista que la interpretación de Heidegger del “problema del movimiento” y las cuatros paradojas de Zenón adoptan

<sup>1602</sup> La referencia es a Diels 19 B 1; las antinomias de que Kirk-Raven cita con Simplicio en sus comentarios a la *Física* de Aristóteles como 315 y 316.

<sup>1603</sup> En potencia, si bien Heidegger no utiliza para nada esa cualificación del in-finito griego.

<sup>1604</sup> Detallados por Aristóteles al final del Libro ... En *Platon: Sophistes* ellos eran señalados como no temporales, solamente locativos y decían...

<sup>1605</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 22, p. 70.

<sup>1606</sup> Pues como dice Aristóteles: “Es pues imposible que una magnitud infinita sea recorrida en un tiempo finito, o una magnitud finita en un tiempo infinito. Si el tiempo es infinito, también la magnitud será infinita, y si lo es la magnitud también lo será el tiempo” (232b 32-33). Encontrando el pasaje a la aporía, así visto, no obstante, cualquier cosa que pueda ser tomada como continua (o magnitud o tiempo) será divisible, no carecerá de “partes”, precisamente lo que no admite el punto-ahora como continuo in-divisible.

la perspectiva de la declinación divisible del continuo, es decir, una concepción del continuo que no puede estar compuesta por puntos-ahora in-divisibles (en la medida en que lo indivisible no es componible), sino por unidades de tiempo-magnitud divisibles (hasta el infinito) que Heidegger piensa, con Zenón, o como reposo, absoluta inmovilidad, o como movimiento-cambio (para Heidegger, *Bewegung* o *μεταβολή*, no *κίνησις*<sup>1607</sup>). Leemos en *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* que:

“ Respecto de 3): En lo que concierne al movimiento (*Bewegung*), dos hipótesis son posibles: o se descompone en elementos inmóviles, en últimos puntos en reposo (*Ruhepunkte*), o en elementos que aún tienen movimiento y cambio en sí mismos. En el primer caso, no se ve cómo de una acumulación de reposo, de posiciones (*con Lagen*) pueda generarse algo como el movimiento. A todo ahora corresponde un aquí, en el que se encuentra el móvil. De la composición de estos “aquí” no resultará nunca el movimiento. En el segundo caso, la extensión (*Erstreckung*) recorrida en cada paso “de/a” también es una extensión, y antes de todo lugar a alcanzar se encuentra una infinitud de extensiones. El cuerpo en movimiento en realidad no avanza en absoluto, no importa si lo hace rápida o lentamente, de modo que el más lento no puede ser alcanzado por el más veloz.  
1608“

Si el primer caso, si el movimiento se ajusta a un conjunto de posiciones componibles, el tiempo-magnitud divisible se atiende como *espacio divisible*, las posiciones están *en el espacio* (*im Raum*<sup>1609</sup>), resultando aporemáticamente que nunca se saldrá de donde ya se está. Pero si el segundo, si el movimiento se compone de movimientos pequeñísimos (*aus kleinsten Bewegungen*) y de pequeñísimas transiciones de uno a otro (*kleinste Übergänge*) siempre divisible cada una hasta el infinito, nunca se llegará al final o, como afirma Heidegger, “la máxima cercanía es siempre una distancia infinita”, cualquier aproximación conservará una distancia insuperable al término del movimiento pues “antes de todo lugar a recorrer se encuentra siempre ya otro”<sup>1610</sup>. Ambas paradojas se copertenecerían en la medida en que el reposo y movimiento sean contrarios. A su vez como variaciones en torno a estas dos posibilidades extremas holladas por Zenón —en defensa del carácter unitario del ser como continuo de puntos-ahora in-divisibles en la caracterización temporal del ser en Parménides—, ejemplifica Heidegger las cuatro paradojas del movimiento. La paradoja de “Aquiles” se encuadra en el segundo caso: éste no alcanzará nunca a la tortuga, siempre quedará una distancia

<sup>1607</sup> Ya mentamos cómo Heidegger distingue en el Libro Theta uno y otro

<sup>1608</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía*, p. 271. Los paréntesis son nuestros procedentes de GA, Band 22, pp. 237-238.

<sup>1609</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 22, pp. 72-73. A pesar de nombrarse como “Raum” ese espacio no es ni puede ser el espacio homogéneo dado como obvio por la “física” moderna newtoniana, asumida por Kant y contrastada como obvia por la materia-espacio de Hegel.

<sup>1610</sup> Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 94. Una y otra posibilidad, los cabos de la aporía o problema del movimiento, no son iguales en el sentido de que, desde el punto de vista de su carácter productivo para el por-venir de la “modernidad” filosófica, es el segundo el que más posibilidades mantiene a la hora de pensar la Diferencia y un lugar-tiempo otro al *Raum*.

entre ellos por muy lento que se mueva el anfibio, pues deja siempre tras de sí una distancia divisible al infinito, divisible en infinitos puntos siempre divisibles, que por definición (vía reducción al absurdo) no pueden recorrerse en un tiempo finito<sup>1611</sup>. El núcleo de por qué no es posible “llegar al fin de un estadio” reside en lo mismo: no se pueden recorrer una cantidad infinita de puntos en un tiempo finito<sup>1612</sup>, es decir, no se puede llegar al límite con medios finitos si se divide el tiempo-magnitud al infinito, la cual sería también el correlato de la paradoja del movimiento de la *flecha* pero, ahora, por el lado de la primera posibilidad arriba anotada. La flecha que vuela está en reposo, parada, en cada unidad del tiempo-magnitud ocupa una posición-lugar, un “aquí” “igual a sí mismo”<sup>1613</sup>, de tal modo que podrían sumarse cuantos se quiera de estas posiciones que siempre estaría en su igual lugar, sin avanzar ni moverse, sin salir a parte alguna (no habría desde/hacia, sino a lo sumo multiplicidad de “desde” como “aquí”, estancia, *Aufenthalt*). La cuarta paradoja, “que la mitad del tiempo puede ser igual a su totalidad”, muestra lo que ya sabíamos, la *inequívoca coordinación* (*eindeutige Koordination*) del punto-ahora en el *continuum*<sup>1614</sup>, cómo en el seno del *συνεχής* parmenídeo los *puntos temporales y puntos espaciales* (*Raum- und Zeitpunkte*) no se pueden diferenciar-dividir<sup>1615</sup> (sino, más bien, cruzarse en el lugar como intersección di-ferencial o punto de cruce de uno y otro).

---

<sup>1611</sup> Aristóteles consideraría no que en un tiempo infinito sería posible que Aquiles alcanzase a la tortuga sino que en un tiempo finito suficiente el corredor más rápido alcanzaría al más lento. Libro VI de la *Física*, especialmente apartado 9 donde Aristóteles refuta las paradojas de Zenón.

<sup>1612</sup> Dice Heidegger: “Tienes que recorrer la mitad de una distancia dada, antes de recorrerla entera. Y así hasta el infinito, porque hay un número infinito de puntos en todo intervalo dado, y no puedes alcanzar uno tras otro un número infinito de puntos en un tiempo finito. a) Un intervalo dado (la pista, el estadio): descompuesta en una cantidad infinita de puntos; b) recorrer un número finito de horas (¡que en el fondo es también infinito!). Ningún objeto en movimiento puede recorrer un intervalo, a cualquier velocidad que se mueva. Ni el intervalo espacial, ni la extensión temporal, ni el espacio ni el tiempo, sino el *continuum* como tal, *συνεχές*.”, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit. p. 95.

<sup>1613</sup> Ídem. Heidegger parafrasea y cita de nuevo a la *Física* VI, apartado 9.

<sup>1614</sup> En el caso que sigue Heidegger con Aristóteles Zenón plantearía tres series de puntos divisibles “espaciales” (a, b, c), por tanto con una cierta extensión o volumen igual en los tres, de tal modo que “a” estaría parado y “b” y “c” se moverían a una misma velocidad en direcciones opuestas siguiendo un mismo recorrido. Cuando los tres volúmenes se encuentran en el mismo lugar del trayecto, b y c han recorrido entre sí la misma cantidad puntos pero respecto a “a” la mitad. Si, como parece exigir la paradoja, traducimos los puntos-espacio a unidades de puntos-tiempo, respecto a “a” las dos series “b” y “c” tardarán la mitad de tiempo en cruzarse mientras que el tiempo ha sido igual. Así dice Heidegger: “entonces el tiempo para c en relación a b es igual a a, porque para que las tres series de puntos estén alineadas, b tiene que recorrer la totalidad de c; pero simultáneamente recorre también la mitad de a.”, lo cual, le parece a Heidegger sería no atender a la *correlación unívoca y recíproca* (*eindeutige und gegenseitige Korrelation*) entre los puntos-ahora del *continuum*. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, pp. 96-97 y 272-273 [GA, Band 22, pp. 74-75 y 238-239].

<sup>1615</sup> *Ibíd.*, p. 238.



## VI.

La atención hermenéutica de Heidegger en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* pretende acoger y afirmar, en torno a Parménides, que una vía permite meditar, discernir (*κρίνειν*) y decidir entre las vías del Poema, de las cuales la otra vía es precisamente caracterizada allí como aquella de los que no discernen (andan errantes, etc). Hemos de insistir en que la cuestión con la que se está viendo Heidegger es el *κρίνειν*, el discernir noético, del *νοεῖν*, como instancia meditativa-discerniente de los caminos que dice la diosa. Si la cuestión del Poema es el ser, es decir, la verdad, todavía en los términos del problema del continuo, ello dice la unidad que sin oposición singularmente es (*das Ungegensätzliche einzig ist*)<sup>1616</sup>. A este ser se atiene el *νοεῖν* que así piensa el camino de *ἀλήθεια*. No puede ser, pues, que entre las dos vías una se confunda con la otra, eso sería asumir sólo la vía de *δόξα*. Ahora bien, es propio de Heidegger en este Curso que incluso *la posibilidad del discernir del νοεῖν* entre una y otra vía (perteneciendo él a una de ellas, *ἀλήθεια*) exige que pudieran no darse las condiciones-posibilidad del meditar/discernir/decidir (entendidas como condiciones condicionantes-condicionadas por el propio discernir y del propio discernir). Esta fragilidad de la verdad y de la intelección noética, nada óptica, se piensa a favor de la irreductible finitud de los caminos, de su pluralidad irreductible. Como indicábamos más arriba la vía de *ἀλήθεια* no puede no ser confundida y sólo no puede ser confundida con la vía de *δόξα* en cuanto se asume la no-vía del “no-ser”, asunción que pasa, circularmente, por la comprensión de que el no-ser es (o el no-ente es) sean posibilidad y modalidad del ser (tautológicamente que *δόξα* no se confunda con *ἀλήθεια*). Pero aquí la tautología se trunca, el círculo no se cierra. Al menos, se abre en dos raíces entroncadas, anillos anillados en el cielo que no tocan lo eterno pero siempre permanecen lejos de la tierra, pertenecientes a la topología del hogar en una marcha: los animales de Zaratustra. Por un lado, la asunción del no-ser que irreductiblemente (necesariamente) no es tiene una otra cara, el no-ser es (o el no-ente es) como posibilidad y modalidad del ser, *condiciones de imposibilidad* de la confusión de *ἀλήθεια* y *δόξα*, decíamos.

Habríamos de preguntarnos en esta perspectiva —que ya notamos en el *Primer Apartado* tendía a confundir en términos aristotélicos lo accidental (alegislado) con lo que se da la mayoría de las veces a favor (como un modo) de que no todo fuese necesario— qué medida henológico-modal se está pensando y afirmando, desde qué perspectivas piensa todavía aquí Heidegger.

En primer lugar, hemos de decir que Heidegger ya puede discernir la *δόξα* del Poema del horizonte platónico. El problema de Platón —en *El Sofista*— es si el no-ente, sin embargo, es, cómo puede decirse y pensarse ello<sup>1617</sup>, mientras que el Poema afirma de diversos modos, por un lado, que el no-

<sup>1616</sup> Heidegger, GA, Band 22, p. 62 y *Conceptos fundamentales de la Filosofía antigua*, p. 84.

<sup>1617</sup> Dice Heidegger: “Das Nichtseiende ist, Nichtsein ist: als Möglichkeit und Modalität des Seins. Ausdrückliche Versicherung: Das Nichtseiende kann nicht als seiend erwiesen werden (Frgm . 7, V. 1) . Platos Problem, ob das Nichtseiende nicht doch sei.”, GA, Band 22, p. 66.

ser necesariamente no es y, por otros, que el no-ente no puede mostrarse como ente<sup>1618</sup>, siendo su problema más bien cómo podría pensarse la diferencia de *δόξα* y *ἀλήθεια*, teniendo sólo que ver *ἀλήθεια* con esa diferencia misma<sup>1619</sup>. Por otro lado, del mismo modo que Parménides y Heráclito no se contraponían como lo Uno y lo múltiple, sino que el campo donde uno y otro habitaban era el de la oposición-oposiciones, éstas se muestran en una estructura compleja en el Poema<sup>1620</sup> que muestra que el camino de *δόξα* es una multiplicidad de singularidades o individuaciones (*viele Einzelne*<sup>1621</sup>), una pluralidad no meramente numeral que contiene al no-ser en su registro oposicional —motivo por el cual ella distorsiona-finge-disimula (con *verstellen* (*sich*, pero Heidegger no utiliza el reflexivo), como la *Ge-stell*, al cabo, nombre para nuestra interpelación destinal con el ser, entre el hombre y el ser<sup>1622</sup>) la verdad— y así se diferencia del Uno-Mismo del Ser ausente a toda oposición, solamente verdad.

Heidegger asume que si el Poema de Parménides puede ser llamado *Poema didáctico* (*Lehrgedicht*) es porque muestra y enseña la diferencia-discernimiento de *δόξα* y *ἀλήθεια* que, a su vez, exige la comprensión de aquello que la diosa enseña al poeta: que pensar, ser y la verdad son lo mismo<sup>1623</sup>, se co-pertenece en la perspectiva propia del carácter *didaskálico* del Poema<sup>1624</sup>, la perspectiva del ser. Esa perspectiva, por así decir, ella en lo que toca ya solamente a la copertenencia de pensar, ser y verdad, es expuesta, considera Heidegger, a través de los *σήματα* del ser, “señales”, *Zeichen*, en las que el ser “se muestra a sí mismo” (*sich selbst zeigt das Sein*) dejando de lado a *δόξα*. Considera

---

<sup>1618</sup> Heidegger cita el fragmento VII, v. 1, p. 87-88.

<sup>1619</sup> Atiéndase que ello se dice en 1926, a las puertas de la publicación de *Sein und Zeit*, en cuya investigación rige una noción de “presencia en general” (ser del ente) muy acorde al horizonte de la presencia de *δόξα* tan afín a su vez a la *δύναμις* del diálogo.

<sup>1620</sup> A saber, oposición entre “parte” de *δόξα* y “parte” de *ἀλήθεια* que se enlazan por la pluralidad de la “parte” de *ἀλήθεια* expresada en la pluralidad de caminos autónomos y diferentes entre sí cuyo discernimiento pasa por la experiencia noética de la verdad de *ἀλήθεια* (como verdad/no-verdad) y de *δόξα*.

<sup>1621</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 22, p. 66. Podríamos decir que Heidegger piensa aquí esta multiplicidad en el sentido del híbrido relacional entre *kath'ekaston* y *katholou* que estudiamos en *Platon: Sophistes*.

<sup>1622</sup> Gabilondo, *La vuelta del otro*, p. 84. Interpelación entendida, en los términos de *La superación de la metafísica*, como provocación conjunta de hombre y ser.

<sup>1623</sup> Dice Heidegger: "Zuordnung von Wahrheit, Besinnung und Sein, sie gehören zusammen, es ist dasselbe. Nur in der Besinnung wird Sein zugleich, und es ist nur, was in ihr erfaßt wird. Identität von Denken und Sein! Idealismus. Seiendes ist nicht das, was erklärt.", GA, Band 22, p. 66.

<sup>1624</sup> Tomamos este nombre del estudio de Oñate, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia: Viaje al inicio de Occidente*. Dikynson, Madrid, 2004.

Heidegger que los v. 5-6 del fr. VIII del Poema ofrecen la interpretación más profunda del ser<sup>1625</sup>, de éste como *Presencia constante* (*ständige Anwesenheit*), el corazón de la noción de *continuum* y la problemática del punto-ahora, en ayuda del tiempo y sus caracteres. Al respecto dice Heidegger:

“Aun queda un dificultad: Parménides obtiene los caracteres del ser en relación con el tiempo. Pero se acaba de ver que el tiempo en sí, lo mismo que el espacio, remite al *continuum*. ¿Cómo puede interpretarse, el ser en relación con el tiempo si el tiempo remite al *continuum*? Pero al tiempo siempre se lo entiende aquí en el sentido de la comprensión vulgar (y para los griegos también teórica) del tiempo; también así lo comprendió Aristóteles. (...) estamos refiriéndonos a una comprensión más originaria del tiempo, como lo comprendemos nosotros, y no ya como una mera sucesión de horas.<sup>1626</sup>”

Parece que el acceso a la problemática del *continuum* ha de darse por el tiempo pero que ella, lo venimos percibiendo agudamente, no se fuga atrapada en el tiempo. Y no obstante la problemática del *carácter unitario-indivisible del ser* como *carácter de continuo* bebe, leemos, del esfuerzo por rebasar el *tiempo ordinario* (o “vulgar”) en términos de *Sein und Zeit*, es decir, transgredir (o romper) la transparencia u obvedad del “ahora” en sentido “moderno” como *continua línea i-limitada de puntos-ahora*. Pero si por Heidegger ya sabemos que en Aristóteles (siguiendo *Física VI*, Cap. I) es imposible “que una línea esté compuesta de puntos, si asumimos que la línea es un continuo y el punto indivisible” pues “si un continuo estuviera hecho de puntos, estos puntos tendrían que ser necesariamente continuos entre sí o estar en contacto entre sí”, lo cual simplemente es absurdo pues son in-divisibles, de modo que “tampoco un punto puede suceder a un punto, o un “ahora” a un “ahora” ” no teniendo lugar en sucesión, contigüidad o continuidad divisible alguna (en una línea, por ejemplo); si, en definitiva, en el horizonte histórico-comprensivo griego el continuo como línea i-limitada de puntos-ahora no tiene lugar y la sucesión continua de “ahoras” o la línea compuesta de “puntos” tiene carácter secundario aún en la *Física*, el modo como el Poema presenta el “ahora” indivisible como caracterización del ser como *συνεχής* (*continuum*) es, entre los *σήματα*, junto a otras caracterizaciones del ser que Heidegger en el Curso de 1926 orienta a la manifestación del ser en el horizonte del tiempo.

Dice allí el Poema del único camino que queda, el camino de la verdad del ser, interpreta Heidegger, que *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν / ἔν, συνεχές*: que no era ni será, puesto que es ahora todo a la vez / uno, continuo<sup>1627</sup>. Heidegger muestra la co-relatividad del “ahora” y el “es” en

<sup>1625</sup> Pues dice Heidegger: “Frgm. 8 , V. 5 und 6 geben die schärfste Interpretation des Seins und charakteristisch ist, daß sie mit Hilfe der Zeit und ihrer Charaktere vollzogen wird, so zwar, daß einzig das Jetzt ist und solches, was im Jetzt ist. Jetzt aber ist in jedem Jetzt immer ständig. Sein ist ständige Anwesenheit Frgm. 8 , V. 5 und 6 geben die schärfste Interpretation des Seins und charakteristisch ist, daß sie mit Hilfe der Zeit und ihrer Charaktere vollzogen wird, so zwar, daß einzig das Jetzt ist und solches, was im Jetzt ist. Jetzt aber ist in jedem Jetzt immer ständig. Sein ist ständige Anwesenheit”, GA-22, p. 67-68.

<sup>1626</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 273.

<sup>1627</sup> Citamos traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*.

general, fuera del decir poético de Parménides, muy lejos aún la tarea de pensar el decir de la diosa-*ἀλήθεια* en el Poema, más todavía de atender al *Zwiefalt* de *Anwesen und Anwesenden* y el lugar de *Moirai* en la *reserva* de la palabra enigma *τὸ αὐτὸ* (de “lo mismo es pensar y ser”) como tal<sup>1628</sup>. Aquí solo el “ahora” es y sólo (es) aquello que es en el “ahora”. En este sentido, a diferencia de la noción de “ahora” moderna<sup>1629</sup>, Heidegger no puede decir que cada “ahora” es diferente a cada otro “ahora” desde el punto de vista del contenido de uno y otro “ahora”, pero idéntico e uniforme desde el punto de vista de la forma, a todo otro “ahora”, igual a uno y otro y otro “ahora”, siempre un “ahora”. No puede decirlo pues sabe bien que las coordenadas de expresión de forma/contenido serían profundamente impropias al Poema de Parménides. Dice más bien que el “ahora” es lo mismo (que no lo idéntico, lo igual o lo uniforme) en cada “ahora” (*in jedem Jetzt dasselbe*), *constantemente* es siempre en todo ahora (*Jetzt aber ist in jedem Jetzt immer ständig*), lo cual ni más ni menos tiene que ver con la co-determinación de ser y tiempo que precisamente Parménides mostraría por primera vez (en la “historia de la filosofía”) al afirmar que ser es aquella *constante Presencialidad* (*ständige Anwesenheit*) de acuerdo al conjunto de *σήματα*<sup>1630</sup>. El ser como tiempo-del-ahora, *Presencia constante*, sin oposición ni diferencia (*ohne Gegensatz und Unterschied*), continuo, se afirma “criterio para diferenciar los distintos modos de ser” preguntándose abiertamente Heidegger por cómo llega el tiempo a servir de tal criterio<sup>1631</sup>. Llave de comprensión de los *σήματα* el tiempo-del-ahora, constante Presencialidad, se dice del ser que es —con el v. 22 del fr. VIII— *οὐδὲ διαιρετόν*, sin el carácter de la división (*nicht auseinandernehmen*), in-divisible, ajeno al cualquier dividir (con *zerteilen*) tal y como vimos que de-mostraba Zenón con sus paradojas.

Habría que entender atravesadas de este sentido de in-divisibilidad a las nociones de *πᾶν*, *ἔν* y *συνεχές* en el Poema —en los versos 5-6 del fr. VIII, justo tras la caracterización del ser como tiempo-del-ahora— que Heidegger mantenía en el diálogo de Platón y su asimilación de Aristóteles (en *Platon: Sophistes*) en términos de todos y partes, por tanto, en principio (eficiente) divisibles, descomponibles.

<sup>1628</sup> Con el paso de los años irá desplazando esta gravedad otorgada a los *σήματα* en la medida en que su pensar va girando hacia el ser mismo, la pregunta por la esencia del lenguaje, el lenguaje poético y los lugares de lo divino y sagrado. Aquí los *σήματα* del ser, de profunda gravedad, son además predicados del ser si bien solamente comprensibles a través de la caracterización del tiempo que ellos mismos dan. Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 89.

<sup>1629</sup> La secuencia de “ahoras” del tiempo ordinario en *Sein und Zeit*.

<sup>1630</sup> Estudiaremos los *σήματα del ser* en este Curso y en el del '32 en este mismo apartado a propósito de la crítica de Heidegger a cualquier noción de Dios o lo divino que dijese UNO-TODO.

<sup>1631</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la Filosofía occidental*, p. 89. Ya estudiamos en el *Primer Apartado* cómo la diferencia modal (no admitida como “modalidad” por Heidegger en Aristóteles) entre lo necesario, lo necesario hipotético y lo accidental —libro *Épsilon*— se decía precisamente en términos temporales. Por otro lado la diferencia modal entre *δύναμις* y *ἐνέργεια* en pensada por Heidegger en términos de *Bewegung* y no *Bewegtheit*. La profesora Teresa Oñate ha pensado la diferencia entre ser y ente en coordenadas-criterios espacio-temporales en Aristóteles planteando un interesante palimpsesto de la Filosofía Primera de éste con el considerado por ella “Segundo Heidegger” que tendría como cénit *Zeit und Sein*.

Del mismo modo que allí las diversas configuraciones del todo u ónticas no se totalizaban substantivamente, sino que se interpretaban como *híbridos relacionales* o reuniones de una diversidad heterogénea de unidades donde, cabe λέγειν, se acogían lados diversos irreductiblemente (por ejemplo, *kath'ekaston / katholou*), aquí Heidegger hace todo lo posible para respetar su carácter marcadamente (a posteriori) in-divisible al traducir *πάν* por “todo” (*ganz*) —en el sentido de aquello *atravesado de lado a lado* (actividad muy diversa a la división) por el tiempo-del-ahora— y *συνεχές* por “mantenido-junto” (*zusammenhaltend*), en el sentido de “íntegro” o “continuo”, precisamente sin oposiciones ni diferencias<sup>1632</sup>, en una declinación de la in-divisibilidad próxima a la que Heidegger da al *ἐπεὶ πάν ἐστιν ὁμοῖον* (en el mismo *verso* 22, la referencia al “ἐπεὶ” es “οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν”) como un todo-conjunto íntegro-homogéneo (de lado a lado completamente, sin división, homogéneo: *durch und durch gleichartig*), así, sin “más” (*οὐδέ τι τῆ μᾶλλον*: v. 23), ni “menos” (*οὐδέ τι χειρότερον*: v. 24), sino completamente lleno de ser (*πάν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος*: v. 24), *ganz ausgefüllt von Sein*<sup>1633</sup>. En estos sentidos también precisamente el ser es Uno.

La noción de *ἓν* que Heidegger estudia aquí a propósito de los *σήματα del ser* se deslinda de la hegemonía de la estructura del *ἕτερον (πρός τι)*<sup>1634</sup> —abocada a lo sumo al registro oposicional de *δόξα*— desplazamiento que afecta al núcleo de gravedad de *la mismidad* en la exégesis del Poema. Ahora bien, Heidegger asume que el ser como *ἓν* no permite diferencias, alteridades u “oposiciones”, a diferencia del registro oposicional de *δόξα*, pues *ἓν*, el ser mismo al que señalaban las caracterizaciones temporales del “ahora”, no nace ni perece —el *τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος* del v. 21— siendo in-divisible pero sí, implícitamente, problemáticamente, podría pensarse una singular pluralidad que de hecho afirmase su indivisibilidad unitaria, el carácter trans-finito del *continuum*. Pues del ser se dice que es sólo continuo consigo mismo (*μὴν συνέχεσθαι*: v. 23) —que Heidegger no menta en el Curso—, es decir, no continuo sin más, ya mentado a través del mismo significado inicial del tiempo-del-ahora, sino que la Presencia, el ser (de nuevo con *ἔόν*) toca, *πελάζει*, a otra entidad (v. 25), sin interrupción pero no como una sucesión (*Nacheinander*) sino, de nuevo, en una comprensión del *συνεχές*, ahora, “sin movimiento”, *ἀκίνητον* (v. 26), sin *Bewegung* y sin corrupción ni generación (que fueron alejados de ellos) al mantenerse en la convicción verdadera, *πίστις ἀληθής* (v. 28)<sup>1635</sup> que se atiene, como ya sabíamos, únicamente al ser en su máxima expresión remitente a la *palabra enigma τὸ αὐτὸ* en el *τῶυτόν τ' ἐν τῶυτόῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται* (que

<sup>1632</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 22, p. 67 y en edición española de *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 89.

<sup>1633</sup> *Ibid.* p. 69 y p. 90.

<sup>1634</sup> Heidegger asume las tres nociones así en el contexto de sus exégesis del ser en la perspectiva del “ahora”: *πάν*, como *ganz* en el sentido de totalidad relativa de lado a lado o enteramente (*durch and durch*) sólo “ahora”; *ἓν*, *Eines* dice uno en el sentido del puro “ahora” y nada más, uno y nunca otro, diferencia u oposición; *συνεχές*, diría *zusammenhaltend* sería (el)-se-mantiene-junto en sí mismo en cada “ahora” como “ahora”.

<sup>1635</sup> *Ididem.* Heidegger traduce el v. 28 “τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.” como “das Festhalten an dem, was sich unverdeckt an ihm selbst als seiend zeigt”.

Heidegger traduce como “das Selbe, im Selbigen bleibend, liegt es ständig vorhanden an ihm selbst”), otra vez, al carácter relacional del ser en la copertenencia de verdad, ser y pensar. La comprensión del continuo queda ligada (no podría ser de otra manera tratándose de Parménides) al cuestionamiento sobre ἀλήθεια y a la noción de “lo mismo” dicho de diversos modos en el fr. III y el fr. VIII.

Heidegger, ya años después, desplegará en “Moira” lo que aquí queda apuntado, que el τούτων δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα («Dasselbe ist vernehmendes-besinnendes Erfassen des Seienden und das, weswegen das Erfafte ist, was es ist», v. 34) resulta una suerte de segunda formulación del τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (del fragmento III) enriquecida tras las indicaciones de los σήματα del ser; precisamente donde “Moira”, en el otro extremo del arco interpretativo de Heidegger en torno al Poema de Parménides, sin necesidad de exégesis en torno al “ahora” comienza abruptamente. En el ’26 Heidegger *concluye* que la aprehensión (νοεῖν, *erfassen von*), intelección percibiente, contemplativa y, a la vez, meditativa por cuanto exige un singular κρῖνειν, solo se da —no en el fr. III, sino con el fr. VIII, v. 34— con el ente y por el ente, de acuerdo al sentido de lo inteligido, del νόημα que el νοεῖν aprehende. Un sentido que no habría pasado por la radical auto-crítica que supone el cuestionamiento por “¿A qué llamamos pensar?”<sup>1636</sup> vehiculado por el lugar necesario de decir y pensar a la vez, como Uno-Mismo, el *pliegue de la Presencia de lo presente*<sup>1637</sup>.

## VII.I.

“ El tiempo ha caído como “por sí” mismo, dentro del horizonte de la comprensión vulgar, en esta “obvia” (“selbstverständliche”) función ontológica, y en ella se ha mantenido hasta ahora ”, afirma Heidegger, tocando el final del quinto epígrafe de la *Introducción de Sein und Zeit*, poco antes de que Parménides aparezca en el sexto párrafo dedicado a subrayar *la tarea de la Destruktion en la historia de la ontología*<sup>1638</sup>. La elaboración de la pregunta por el ser (*Seinsfrage*) habría de aclarar cómo “el “tiempo” sirve desde antaño como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente”, cómo, con qué derecho, “eso que llamamos tiempo

<sup>1636</sup> Como se sabe, *Was heißt Denken?*, es tanto un Curso como un texto breve de mediados de los años cincuenta.

<sup>1637</sup> En el Curso del ’26 más bien Heidegger piensa aprehender es aprehender un ente y lo aprehendido así es lo expresado sobre el ente, de tal modo que el mismo aprehender solo se da con el ente y por el ente que *es* él mismo un ser. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, página 90. Remite de nuevo Heidegger a la estructura de la intencionalidad. Dice Heidegger ligando las líneas 34-35 que: “Das Erfafte ist das Seiende, darauf ist Erfassen als Erfassen von . . . notwendig bezogen. »Nicht wirst du ein Erfassen finden ohne das Seiende«, das es erfafte und »in welchem es sich ausgesprochen hat« (V. 3 5 f.), welches es aufweist. Erfafte, Gesuchte ist Ausgesprochenes über Seiendes. Erfassen von . . . ist wesentlich auf Seiendes bezogen. Es ist nur durch und mit diesem. Selbst ist es, was das Seiende ist: Sein. Sein und Erfassen: Erfassen ist Erfassen von Seiendem, selbst ein Sein! Intentionalität.”, GA, Band 22, pp. 67-68.

<sup>1638</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 39 y GA, Band 2, p. 25.

funciona como semejante criterio”<sup>1639</sup>, y precisamente “eso”, la *comprensión vulgar del tiempo* que Heidegger recibe en sus días (señala a Bergson) y partiría *desde* (de nuevo, un origen) Aristóteles. Una vez elaborada, ella ya completa, la pregunta por el sentido del ser deberá mostrar “*que y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado (im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen)*”<sup>1640</sup>.

Asomados a esa ventana la misma pregunta habría de hilar (¡desde lo anticipador de su respuesta!) la problemática de la ontología griega (y de cualquier ontología) que piense al hombre como ζῶον λόγον ἔχον, como un ente con la capacidad de tener discurso (*Rede*), así como mostrar en la misma tarea el carácter ontológicamente manifestante para el hombre del λέγειν, por así decir, encauzar la pertenencia del hombre a su suelo más íntimo (el mismo λέγειν). Y ahí, Parménides. Pues ya no podrá extrañarnos que el sabio de Elea se incluya en este horizonte donde junto a la pobreza en la comprensión “antigua” del λέγειν iría la del νοεῖν, “la aprehensión simple de lo que está-ahí en su puro estar-ahí” (*das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit*)<sup>1641</sup>. Esta afirmación es un *tope* que se convierte en *tópico* en la esfera de *Sein und Zeit* por situar a Parménides (una vez más) en el horizonte de la filosofía posterior como aquel a cuya *tesis ontológica* Aristóteles vuelve y refuta (con *zurückweisen*) y, a uno y otro, en la problemática de la *ontología griega*, en la ontología “antigua” heredada de la *Tradition* que la *Destruktion* habría de aclarar. Ahora bien, en esto “antiguo” —dando un salto, *Zeit und Sein* lo nombra como “Uralte”— se atisba un *exceso* o *una sobreabundancia* que indica *Sein und Zeit* de diversos modos y que la misma obra no puede asumir, consumir ni dejar venir a cumplimiento, teniendo ello que ver precisamente con que la obra permanezca in-acabada respecto al plan inicial del propio Heidegger. Dicho de otro modo: la obra está perfectamente inacabada, complemente inacabada, solamente podía terminar así. Nada arbitrario ni descuidado, sino un extremo contraste. El modo en que la obra asume que no hay obra, que no puede haber obra, *Werke*, en el sentido que se discutirá en *Die Ursprung des Kuntwerkes* —imposibilidad de la obra acabada, plena, completa, en el horizonte “moderno” del que parte *Sein und Zeit*—, es que acabe inacabada, lo cual es perfectamente delimitado a cada paso del camino<sup>1642</sup>. El *exceso* o *sobreabundancia*<sup>1643</sup> no clausura o sutura, no concilia las divergencias. Lo cuidado de cada paso del camino que configura la obra (tal vez, en *Sein und Zeit*, hasta el extremo), encamina ya hacia su

<sup>1639</sup> Las dos citas así como las cifras se encuentran en *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 39.

<sup>1640</sup> *Idídem*.

<sup>1641</sup> *Ibíd.* p. 46 así como Heidegger, *Martin, GA, Band 2*, p.

<sup>1642</sup> La situación podría formularse de diversos modos en los textos y, en este sentido, quizá, como el mismo Heidegger admite, la obra *Sein und Zeit* es, tal vez, especialmente torpe. Ya hicimos referencia a ello en los Comentarios iniciales a este escrito. En torno a los paradójico del carácter perfectamente inacabado de la obra *Sein und Zeit* como obra: Marzoa, Felipe, *Heidegger y su Tiempo*, (Akal, Madrid, 1999); así como Leyte, Arturo, “Da-sein y Ereignis: La intraducibilidad filosófica del significa “ser””, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, UNED, Madrid, n.º 20, 2005, pp. 745-756.

<sup>1643</sup> En el sentido de la abundancia (*Reichtum*) hölderliniana que nos ofrece a pensar un sentido no privativo, es decir, de afirmación de la ausencia de la ausencia, de nuestra condición “moderna”.

término inacabado, allí donde, en el fracaso, ella queda abierta a la sobreabundancia de un por-venir. Resulta estructuralmente lo mismo el modo como la no-verdad se considera esencial a la verdad en la obra. Notemos algunos de esos pasos, los que atañen al lugar de Parménides en *Sein und Zeit*, en cuanto comportan el umbral de inacabamiento de la obra.

*Sein und Zeit* expone de un modo peculiarísimo la cuestión del discernimiento en el *lóγος* de la diferencia entre los caminos que dice la diosa del Poema. La intelección pura del *voεῖν*, estructuralmente una "pura "presentación" de algo" (*reinen "Gegenwärtigens" von etwas*), se presenta —permítasenos la repetición— bien dispuesta a la reapropiación por la comprensión exhibida en *Sein und Zeit* del carácter ontológico-lingüístico del *lóγος* (aquello de decir-manifestar, con *Ercheinen*, "algo<sup>2</sup> de algo<sup>1</sup>" y caracterizar "algo<sup>1</sup> como algo<sup>2</sup>"). Se nos presenta tangencialmente que quien guía al poeta hacia los dos caminos —pues aquí, como notamos con el Curso del '26, se cuentan dos caminos en el Poema— es la diosa "de" la verdad, no la diosa-verdad, la diosa-des-ocultamiento<sup>1644</sup>, como en esencial auto-crítica Heidegger desplegaría en el Curso Parmenides del semestre de invierno de 1942-43. Si así fuera, y así interpretamos, podríamos trazar un palimpsesto invertido a través de un espejo que, aberrado, reflejara distorsionadamente hasta tornar irreconocible el Poema haciendo una reproposición del *κρίναι δὲ λόγῳ* (fr. VII, v. 5) como fibra esencial o substancia de la misma marcha de la obra<sup>1645</sup>. Pero no nos llevemos a engaño, los lugares de Parménides en *Sein und Zeit* son anecdóticos o huidizos, testigos distantes de la sobreabundancia por-venir del Poema como no-dicho y no-pensado; y, nos arriesgaríamos a decir, de los propios lugares de Parménides en la esfera de *Sein und Zeit*, de su papel como origen ambiguo que daría lugar a un *error*, a aquella tradición ontológica que culminaría con la *identidad* de pensar y ser el "idealismo". Un *error* esencial a la verdad incluso a pesar de la verdad, ante todo, si a la no-verdad no se le reconocen ya de entrada sus derechos de soberanía, incluso de gobierno, sobre la verdad en el horizonte de la pregunta por el ser.

Ya vimos en epígrafes anteriores cómo en Parménides el no-ser se asumía como una modalidad del ser, el error se dignificaba, tal vez, en orden a no cerrar el ser al ente, a que no todo fuese ontificable. La cuestión llega hasta *Ser y Tiempo*, en su particular forma de exposición, en términos de cómo el *Dasein* es en la no-verdad (co-originariamente en la verdad y en la no-verdad) como reconocimiento

---

<sup>1644</sup> Dice: "Daß die Göttin der Wahrheit, die den Parmenides führt, ihn vor beide Wege stellt, den des Entdeckens und den des Verbergens, bedeutet nichts anderes als: das Dasein ist je schon in der Wahrheit und Unwahrheit. Der Weg des Entdeckens wird nur gewonnen im κρίναι λόγῳ, im verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen", GA-22, p. 295. A continuación viene la mención a Reinhardt que ya hemos indicado más arriba en torno a la resolución del problema de las "partes" del Poema. Por otro lado, sólo podemos estar de acuerdo con matices con Aranzueque, G y Tudela, J. ["In in-itium. Heidegger lector de Parménides", en *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Comares, 2019, p. 24] en cuanto afirman que en la mención a la "diosa de la verdad" de *Sein und Zeit* aparece el motivo del Curso *Parménides* en torno a la diosa-verdad. Es cierto que puede aparecer ya el "motivo" en general (apuntado con el discernimiento en el *lóγος* de la diferencia de los caminos) pero interpretamos que éste únicamente puede repetirse en el semestre de invierno de 1942-43 como transfigurado, en completamente otro convertido, en virtud de la vía del pensar del ser que en el paso hacia atrás a los *pensadores del inicio* Heidegger practica.

<sup>1645</sup> En torno al problema de la *Diferencia Ontológica* asociado a la *problemática categorial* de la diferencia de una cosa respecto a la otra, la cuestión de fondo de Ser y Tiempo, de nuevo: Marzoa, Felipe, *Heidegger y su Tiempo*.



fáctico de su posibilidad de no-ser, expresada a su vez con la “caída” (*Verfallen*) del *Dasein* como una de sus posibilidades<sup>1646</sup>. Todo se juega en la *apertura* (*Erschlossenheit*) del *Dasein* al mundo, si ésta dice ya la verdad originaria; la resolución (*Entschlossenheit*) del *Dasein* participa ya del ideal de transparencia de la apertura, lo con-firma. Dice Heidegger que:

“ Aquello a lo que la resolución (*Entschlossenheit*) se resuelve está ontológicamente bosquejado en la existencialidad del *Dasein* en cuanto tal como un poder-ser en el modo de la solicitud ocupada (*besorgenden Fürsorgen*). El *Dasein*, empero, está determinado como cuidado por la facticidad y la caída. Estando abierto en su “Da” el *Dasein* se mueve con igual originalidad en la verdad y en la no-verdad. Esto vale “propriadamente” (*eigentlich*) justo de la resolución en cuanto modo propio de la verdad. La resolución hace suya en forma propia la no-verdad. El *Dasein* está desde siempre, y volverá quizá a estar de nuevo, en la irresolución. Este término no hace más que expresar el fenómeno que anteriormente interpretamos como el estar entregado al dominio interpretativo del uno (*des Man*).<sup>1647</sup>”

Qué diverso sería arriesgarse a decir a un Otro que pudiera ser *Uno cualquiera*, arriesgarse a pensar y decir —como enseña el fr. VI del Poema— la verdad del ser como *ἀλήθεια*, arriesgarse a no saber quien te leerá, quien escuchará, a dónde y cuándo llegará, mucho menos de dónde o cómo, pero comprometerse con el por-venir y su plena irreductibilidad, no indiscriminada, posibilidad-ausente en una apertura que responde ya solamente a la *a-propiación-des-a-propiación* de un *Er-eignis* que cuidar, ya, desde el cuestionamiento presente por los límites del decir-pensar del ser mismo<sup>1648</sup>. Es cantar la honda irreductibilidad del por-venir que afirma la apertura de los presentes pero porque el Poema nos cuestiona por la verdad que ya sabíamos, escucha los gritos silentes de la no-verdad esencial a la verdad también.

Otra de las sendas en que es posible seguir este *exceso* o *sobreabundancia* que supone Parménides para *Sein und Zeit*, es, desde luego, la cuestión de *ἀλήθεια* que podemos pensar con la respuesta destinada a guiar la investigación (futura) en los términos del intervalo de pregunta/respuesta de la obra. Justo al final del *parágrafo quinto* de la *Introducción* leemos que:

“ Puesto que el ser sólo es captable, en cada caso, desde la perspectiva del tiempo, la respuesta a la pregunta por el ser no puede consistir en una frase aislada y ciega. La respuesta será incomprensible si nos limitamos a la repetición de lo que en ella se dice en forma de proposición, especialmente si se la hace circular a la manera de un resultado que flota en el vacío y que sólo requiere ser registrado como un simple “punto de vista” (...). Si la respuesta es “nueva”, es algo que carece de importancia y

<sup>1646</sup> Especialmente en el clave *parágrafo 44* al que volveremos después así como *parágrafo 60*.

<sup>1647</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 314. Los paréntesis son nuestros del original de la GA, Band 2, p. 396.

<sup>1648</sup> Si ello desborda la forma de exposición de *Sein und Zeit*, es algo más problemático el asunto sobre si y en qué medida sobrepasa su proyecto. Al respecto, Von Hermann, Leyte o Pöggeler, interpretamos, se inclinan a pensar la relación entre *Sein und Zeit* y los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* desde una diversidad de proyectos que no podrían ser cabalmente entendidos sin *Sein und Zeit*.

no pasa de ser una pura exterioridad. Lo positivo en ella debe estar en que sea suficientemente antigua como para aprender a hacerse cargo de las posibilidades deparadas (*bereitgestellten*) por los “antiguos”. El sentido más propio de la respuesta consiste en prescribir a la investigación ontológica concreta que dé comienzo (*zu beginnen*) a la interrogación investigante dentro del horizonte que habrá sido puesto al descubierto. La respuesta no da más que esto.”

Parménides es el origen de una tradición incuestionada o la respuesta a una pregunta inadvertida que en ausencia de cuestionamiento, como tal, asentó una tradición que llevaría hasta el horizonte “moderno” de la reducción del ser en el ente a través del olvido del “fenómeno de mundo”, la apertura significativa a los entes y su sustitución por el *ente intramundo*<sup>1649</sup>. Ya lo sabíamos. Pero Heidegger deja ver aquí algo nuevo. Contempla la amplitud de la respuesta entre dos extremos que han de recordarnos a las paradojas eurísticas de Platón: la respuesta no puede repetir indiferentemente a la pregunta como un resultado suyo (pues así se trataría de un “punto de vista” o mera opinión, y no se estaría preguntando nada) pero tampoco puede ser un respuesta totalmente nueva que se desentendiera del cuestionamiento (pues entonces se podría responder a cualquier pregunta). La vía pretendida intenta una respuesta que sea “antigua” en el sentido de que *aprenda a hacerse cargo de las posibilidades ya preparadas por los “antiguos”*. Ahí reside, digamos, la condición de la futura investigación y su modo de interrogación y pensamiento. Pues bien, las posibilidades deparadas por los “antiguos”, centrémonos en Parménides erigido aquí de nuevo como el inicio (*Anfang*) decidente de la tradición ontológica occidental, una vez uno deja de lado la colonización del *λέγειν-voεῖν* desde la estructura *πρὸς τι*, tiene que ver con la relación esencial del ser y la verdad y el lugar de la no-verdad en conexión a ésta. Precizando hasta el límite: pensar el lugar-de-sustracción de la no-verdad a donde se retrae la no-verdad de la verdad, si aquella es esencial a ésta, podría ser pensado también, y así hace el Curso *Parménides* a través de su *Cuarta Indicación*, en la perspectiva de *lo desocultado*, de la *cosa misma* que se desoculta en el desocultamiento que dice la verdad. Ello exigiría una apertura a *das Freie*, lo libre, o, *das Offene*, lo abierto, como el *Claro*, la *Lichtung*, por donde la cosa puede darse a la Presencia de lo presente que resguarda lo posible-ausente. El *Claro* no resulta pues un apertura “óptica” o “visual”, es decir, lumínica, al modo de una ventana que dejase entrar y salir (que diera acceso) entre habitáculos compartimentales y compartimentados. No sólo porque la *Lichtung* sea un filo in-extenso e in-divisible dice y deja pensar un *despejamiento* o *espaciación*<sup>1650</sup> topológica que

<sup>1649</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 121. En el párrafo 21 que ya hicimos notar que discutía la comprensión del “fenómeno del mundo” de Descartes. Descartes habría entendido el ser del mundo como *extensio* (podríamos decir, el *continuum* sería *extensio*, a propósito de la “resistencia” en Descartes (como falta de *Ortwechsel*) y atendiendo a que el *párrafo 22 y 23* se ocupan precisamente de la *espacialidad del mundo*) y correlativamente el ente como aquello que *siempre es eso que él es* y el ser como permanente estar-ahí (*ständiger Vorhandenheit*). En este sentido habría interpretado el predominio ya incuestionado de la ontología antigua que partiría de Parménides y que (ya) habría decidido cómo entender a la *aprehensión del ente*, ya habría vertido el *voεῖν* como *intuición (Anschauung)* elemental que, por otro lado, iría a la cosa misma, a su ser. Parménides ya habría pasado por alto (con *überspringen*) la noción de mundo, es decir, no se habría cuestionado por el “fenómeno de mundo” sino que habría abierto en su lugar la interpretación del ente intramundano perteneciente a la “naturaleza”, pero a su vez, dice Heidegger entre interrogaciones, hay un *constante retorno de ese pasar por alto*. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, pp. 116-121.

<sup>1650</sup> Remite, como el Heidegger maduro nos recomienda leer al verbo *sich lichten* y al adjetivo *lichtet* pero no a *Licht*, luz.

Heidegger en *Sein und Zeit* no puede afrontar, pues sencillamente el punto de partida “obvio” sobre el *tiempo vulgar* en la puesta en marcha de la obra exige que todo “espacio” se vea desde la di-visión. No es posible albergar (con *bergen*) el recogimiento (*Bergung*) de la ausencia de la presencia que esencia y acontece en el desocultar (*Entbergung*) a-propiador-des-propiador de la verdad, pues la investigación está templada por una *transparencia* contemplada no obstante como *ambigua*.

En el *Parágrafo 36* dedicado a la *Curiosidad (Die Neugier)* se acota la singular primacía de la *transparencia* en la investigación de *Sein und Zeit*. Si la *novedad* queda condenada en esta obra habrá de ser a la luz de la sobredeterminación de la *visión* que exige la comprensión del ser. Recordemos la sintaxis de un trecho de la obra: tras la discusión con la ontología cartesiana de la *extensio* y su olvido del “fenómeno del mundo” —con la insistencia en Parménides como una suerte de origen de la *Tradition* ontológica que desembocaría allí, origen al cual se ha de volver constantemente— (Parágrafo 21), la obra se abre al cuestionamiento por la espacialidad del *Dasein*, su circunspección (*Umsicht*) en el mundo (circundante), en tres párrafos consecutivos (22, 23 y 24) que introducen (especialmente el 23) dos rasgos constitutivos del *estar-en* del *Dasein*, de su espacialidad, a saber, la *des-alejación (Ent-fernung)* y *direccionalidad (Ausrichtung)*. Su explicitación obliga a Heidegger a aclarar que el primero no es ni lejanía (*Entfernheit*) ni cercanía (*Nähe*) en el sentido de una distancia métricamente componible por segmentos-puntos-posiciones<sup>1651</sup>. Des-alejar, como modo de ser del *Dasein* en su estar-en-el-mundo, por un lado, hace desaparecer (*Verschwindenmachen*) la lejanía (*Ferne*)<sup>1652</sup> y, en este sentido, tiene que ver con un estar-en la cercanía como *comparecer viniendo a la cercanía (in der Nähe begegnen)* y, por otro, supone un *acercamiento (Näherung)* en la ocupación del *Dasein* con las cosas del *mundo circundante* des-alejado cada vez por el *Dasein* (pues él mismo es *ent-fernend*). En vista de lo cual si des-alejar ha de entenderse en términos de Presencia no “objetiva” (ni *Vorhandenheit*) sino “a la mano” ésta se expresa con un *ver* propio del modo de ser del *Dasein* y una vista (*Blick*) “con los ojos” que agarraría la des-alejación como distancia medida, siendo así un saber ciego. Y dice Heidegger:

“ Para el que usa lentes, por ejemplo, tan cercanos desde el punto de vista de la distancia que los tiene “en su nariz”, este útil está más lejos, en su mundo circundante, que el cuadro en la pared de enfrente. Tan poco cercano es, que muchas veces por lo pronto nos resulta imposible encontrarlo. El útil para ver y el útil para oír, como es por ejemplo el auricular del teléfono, tienen el carácter ya señalado de la no-llamatividad de lo inmediatamente a la mano (*die gekennzeichnete Unauffälligkeit des zunächst Zuhandenen*). Esto también vale, por ejemplo, de la calle, el útil para andar. Mientras uno camina, la va tocando a cada paso; ella parece lo más cercano y real de todo lo a la mano; en cierto modo se desliza (...) bajo las plantas de los pies. Y sin embargo, está más lejos que el conocido que, al caminar encontramos “en la calle” a la “distancia” de veinte pasos. Sobre la

<sup>1651</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, p. 125-133.

<sup>1652</sup> La des-alejación no es *Entfernheit* —substantivización dura— pues ella es, dice Heidegger, activa, pero hace desaparecer la *Ferne*.

cercanía y la lejanía de lo inmediatamente a la mano en el mundo circundante decide la *ocupación circumspectiva* (*das umsichtige Besorgen*).<sup>1653</sup>

A la gafa en su uso pertenece el *carácter marcado de la no-llamatividad*, es decir, es un útil que —con el *parágrafo 16* en torno a la *Weltmäßigkeit der Umwelt* — mientras opera, es empleado, pasa inadvertido pero que, si no funciona, si se descubre como inempleable, llama la atención (*Auffallen*). Lo inempleable e inservible, el útil en cuanto no funciona, muestra un *desperfecto* (*Beschädigung*) que no arranca al útil de la Presencia “a la mano”. Más bien varía sus *remisiones* (*Verweisungen*), su propio carácter de útil, su servir para algo (sirve “algo para algo”, por ejemplo, la gafa para ver ó (¿excluyentemente?) la vista). Es la estructura completa servir “algo para algo”, ya de por sí aquejada de la ambigüedad del ver/vista-visión, la que queda impedida en lo inservible y, considera Heidegger, la remisión (que hasta entonces había pasado por obvia en la ocupación inmediata (en la disponibilidad cotidiana) de las cosas, si ese fuese el caso) se hace *explícita ópticamente* dejándose ver, al menos, la estructura remisional (que no funciona, en tanto inservible)<sup>1654</sup>. La *ex-plicitación* al nivel de la *ex-plicación* y la exposición de *Sein und Zeit* asola lo desplegado del pliegue de la Presencia de lo presente a la mera apariencia de un aspecto contrastable visualmente como separable del resto de las componentes del pliegue. Cuando lo desplegado se muestra así, la explicación llega demasiado tarde, pues la explicitación satisface únicamente la función visual. El utensilio no funciona, la cosa no va a ningún sitio, y todo queda al alcance (mas o menos realizable) de la vista. El paso de la no-llamatividad a la llamatividad se cruza con el desgarrar de la obviedad (cotidiana) del utensilio, con su mero uso en ausencia de cuestionamiento.

Ahora bien, también podría ser —y ello plantea una ambigüedad irreductible— que toparse con lo inservible situase el paso de lo no-temático a lo temático, de la no-llamatividad a la llamatividad, de la ambigüedad al ex-plícito dejarse-ver, sin que pre-existiera *obviedad* referida a un uso trivial de la

---

<sup>1653</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 128 y GA, Band 2, p. 143.

<sup>1654</sup> En este sentido, ya en el *parágrafo 17*, el signo recoge este sentido de la remisión pues el signo “toma su llamatividad de la no-llamatividad del todo de útiles “obviamente” a la mano en la cotidianidad, como es el caso, por ejemplo del conocido “nudo en el pañuelo” como signo recordatorio. Lo que éste tiene que mostrar es algo de lo que es necesario ocuparse en la circunspección de la cotidianidad. Este signo puede indicar muchas y muy variadas cosas. A la amplitud de lo indicable por él corresponde la estrechez de su comprensibilidad y de su uso. No tan sólo porque generalmente por su carácter de signo sólo está a la mano para el que lo “ha instituido”, sino porque puede volverse inaccesible incluso para éste mismo, de modo que se haga necesario un segundo signo para la posible aplicación circumspectiva del primero. El nudo que no puede ser utilizado como signo no pierde por ello su carácter de signo, sino que cobra la intranquilizante premiosidad de algo inmediatamente a la mano.”, Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 102.

estructura remisional del útil, a su mero uso, es decir, una no-llamatividad que contemplara un uso cuestionante, dejando ser (y ver) a la ambigüedad del ver/visión<sup>1655</sup>.

Obviamente sabía Heidegger que del mismo modo que la “ambigüedad” como traducción del “Zweideutigkeit” alemán recoge los sentidos de una *doble acción* — del prefijo “amb-“ y el verbo “agere” latinos— así como el significado de *andar alrededor, rondar, rodear o circundar* —del verbo “ambio”—, el adjetivo “obvio” traducción de “selbsverständlich” recoge los significados de *estar delante de o frente a un camino* —en el adverbio latino “obvium”, del prefijo “ob-“ y el sustantivo “via”— por tanto nada que ver con algo únicamente *claro y evidente*, sino con la orientación de un encaminamiento, cuestión de hecho apoyada por el propio término alemán que simplemente dice *comprensible de por sí* o, si queremos, *inteligible por sí mismo*. Lo sabía pero no del todo; si no, no se explica que la no-llamatividad se cerrase a expresar el simple carácter no-temático de la estructura del útil (cuando ello se de) que Heidegger sí asume como un *contenerse (Aussichhalten)* de su estructura a favor de que no todo sea temáticamente constatable como algo a la vista o *Presencia Vorhandene* que atendería contra la apertura del mundo. Pero ello, de nuevo, en un contexto de obviedad o no de acuerdo a la familiaridad del *Dasein*, duplicidad que es irreductiblemente ambigua en *Sein und Zeit* y que *El Origen de la obra de arte* resignifica: si la no-llamatividad siempre pertenece a un segundo plano que di-fiere del temático, siendo no obstante inseparable de él, del plano a la vista, aquel es, transcendentamente, un plano (en general) posibilitante de lo temático teniendo que ver uno y otro (inseparablemente) con la usabilidad del utensilio del ver, la gafa, para la vista; del oír, el auricular, para el oído; del caminar, el zapato, para... recordemos al respecto como diez años después de la escritura de *Sein und Zeit* Heidegger todavía piensa, en torno a la pregunta por la obra de arte, en el ejemplo del zapato (de la obra de Van Gogh sobre el campesino, ¡no cualquier zapato!) como un singular utensilio cuyo *πέρας-τέλος* no supone el término de su acción una vez acabado el utensilio. La acción del zapato en la singularidad de la obra camina, traza caminos al pensar, ya no se juega en el campo de lo temático/no-temático, sino en el del acontecer de la verdad, además, *ἀλήθεια*, que, como en la fuente (romana, hay que decirlo, de diversos niveles de “arriba a abajo” y de “abajo a arriba”), rebosa su recipiente donando a lo otro (allí, lo siguiente) una dávida que no resta el carácter inagotable de su fuente. Pensar deja venir a los lenguajes al ser. Pues bien, los zapatos de una campesina que Van Gogh plasmó, muestran perfectamente lo *desperfecto* de un utensilio plenamente inservible, pues

<sup>1655</sup> Ello tendría algo de trágico y desgarrado, pues manifestar una pluralidad radical sin sutura lo es. Recordemos la llamada de Heidegger en *Einführung in der Metaphysik* al decir griego que mejor expresaría el propio carácter de *ἀλήθεια* en el seno de la *πόλις*, la tragedia como decir no de una ambigüedad de poderes o fuerzas en escena sino decir esencialmente ambiguo que muestra y manifiesta la misma insuturable condición trágica del devenir del *λόγος* como *Ley* con la pugna del brotar (o salir a la luz) de *φύσις* y *νόμος*. No debemos ahora profundizar en ello; baste su recuerdo para indicar que los caminos del pensar son plurales y han de ser así, como también Heidegger a su modo in-(c)o(n)cluye *Ser y Tiempo*, que “la distinción tan manifiestamente obvia (*einleuchtend ercheint*) entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (...) es tan solo el *punto de partida (Ausgang)* de la problemática ontológica” pues, al cabo, lo necesario es “buscar un camino para la aclaración (*zur Aufhellung*) de la pregunta ontológica fundamental, y *recorrerlo*” y “si es el *único* o el *correcto*, sólo puede zanjarse (*entschieden werden*) *después de la marcha*”. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, pp. 448-449 y GA, Band 2, pp. 576-577. Con ello traemos de nuevo la direccionalidad desencadenada a lo largo de *Ser y Tiempo* y la peculiar transparencia a ella asociada por la que allí se exigiría a toda costa que la elaboración de la pregunta por el ser como encaminamiento hubiera de desgarrar o romper la referencia a la cotidianidad, el tiempo vulgar “obvio”.

inservible es al ser plasmado y es plasmado una vez interrumpido su uso, al final de la jornada labriega que ha dejado en el calzado visibles marcas de su actividad de sol a sol<sup>1656</sup>, y cuya inservibilidad queda sobrepasada por la *sobreabundancia henológico-modal de la verdad del ser*, resignificada por el juego litigioso de Tierra y Mundo que acontece en la obra.

La *ocupación circunspectiva (das umsichtige Besorgen)* del *Dasein* es quien decide sobre la cercanía y lejanía de la Presencia en el mundo circundante. La ocupación decide si el *Dasein* queda absorbido por (con *Aufgehen bei*)<sup>1657</sup> la visión y la vista, queda absorto por el olvido (desalejante) de los anteojos, estuvieran limpias o no, pues el ver es el mar homogeneizante en el que uno camina, oye y respira, ó según sus direcciones y distancias, su espacialidad, puede abrirse a un mundo de significatividad y sentido nuevo cada vez. Por fin llegamos a la “curiosidad”. Ella explicita el carácter de la visión (*Sicht*, y no del ver) —que estamos rastreando como un “ver con los ojos”— pues es concebida “teniendo presente el modo fundamental del abrir del *Dasein*”. Dice Heidegger:

“La constitución fundamental de la visión se muestra en una peculiar tendencia de ser propia de la cotidianidad: la tendencia al “ver”. Designaremos esa tendencia con el término *curiosidad (Neugier)*, que tiene la característica de no limitarse solamente al ver, sino de expresar la tendencia a una particular forma de encuentro perceptivo con el mundo.<sup>1658</sup>”

La curiosidad muestra la vista desatada, cómo ésta no se preocupa de ver para comprender lo visto (*nicht um das Gesehene zu verstehen*), es decir, “para entrar en un relación de ser con la cosa vista”, sino que más bien busca lo nuevo (*Neu*) “sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva”, una “típica incapacidad de quedarse en lo inmediato” que, como distracción, persigue “la

<sup>1656</sup> En este sentido Felipe Martínez Marzoa defiende que la “obra de arte” en *El Origen de la Obra de arte* no deja atrás el carácter cósmico de la obra en cuanto cosa-utensilio, siendo siempre el acceso al ser-obra de la obra (y suponemos, a su verdad) a través de la cosa, arrancándonos de las cosas en un encaminamiento, y eso sería la pregunta en los sentidos de *Sein und Zeit*, direccionalmente desde lo ente hacia el ser (la respuesta siempre supondría la vuelta a lo ente).

<sup>1657</sup> Con esta *absorción* remitimos a la caída (*Verfallen*) del *Dasein* —especialmente párrafo 34, B, 35, 36 y 38— en la que “en cierto modo, ha perdido de vista la cotidianidad”. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, p. 185. La *habladuría (Gerede)* es la primera posibilidad del discurso —que constituye la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein* — que no mantiene abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino, más bien, cierra (con *verschließen*) y encubre (con *verdecken*) el ente intramundano. La *habladuría* cierra porque para ella nada está cerrado, encubre porque todo es abierto. *Ibid.* p. 187-188. La *habladuría*, como forma de interpretar las cosas, ya está instalada desde siempre en el *Dasein*, no es un error sino una posibilidad suya, que habla de que el *Dasein* no es incontaminado o puro, totalmente transparente (lo mismo para las otras posibilidades de “caída” del *Dasein*: *curiosidad* y la *ambigüedad*). La caída, constituyendo la más cotidiana y obstinada “realidad” del *Dasein*, no supone pues, considera Heidegger, una valoración “negativa” sino que “designa el absorberse en la convivencia regida por la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*”, “un modo eminente de estar-en-el-mundo en el que el *Da-sein* queda enteramente absorto (*völlig benommen ist*) por el “mundo”. *Ibid.* pp. 193-194. Por otro lado, en términos “ópticos” (de “óptica física” correlato de la “óptica geométrica”), siguiendo el modelo onda-corpúsculo para el cual se admiten dos variables (onda/materia, siendo el carácter de la propia onda doble), la *absorción* —impensable sin una correspondiente emisión — es propia de la “materia” pero como no meramente descualificada por cuanto ella en función de ciertas propiedades inherentes absorbe uno u otro rango del espectro electromagnético reflejando-emitiendo el restante que, al cabo, es lo que vemos.

<sup>1658</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 189.

inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios”<sup>1659</sup>. En estos sentidos estrictamente la curiosidad no tiene lugar, es carente de estancia o morada (*Aufenthaltslosigkeit*)<sup>1660</sup>, está en todas partes y ninguna. El *εἰδότεα φῶτα* del Proemio, de nuevo, completamente al contrario, no es un curioso, uno que se mueve por curiosidad; más bien es portado por la experiencia del estar orientado al saber por haber (ya) visto y percibido. Esa experiencia (un tener-experiencia que supone un caminar) del saber es la que permite que tenga lugar en el camino, que su caminar, que en cierto modo gusta de los caminos no-hollados, exija estancia —al cabo, el *εἰδότεα φῶτα* es huésped de la diosa— y se demore en cada cosa-hito del camino.

## VII.II.

Respecto a una cierta genealogía de la vista o visión como “sensibilidad” perceptiva (“de los sentidos”) donde la *operación de lo ojos tiene la primacía*<sup>1661</sup>, Heidegger sitúa como origen (ajeno a, pero origen) el *voεῖν* de Parménides que, como ya notamos, significaba un *percatarse percibiente*, que percibía, y además, en el caso de Parménides, ni más ni menos que el ser, de tal modo que la diferenciaciones categoriales (de una *teoría del conocimiento* de corte kantiano) entre una esfera del “conocimiento” y una esfera “sensible” no funcionaban bien<sup>1662</sup>, no casaban en el saber del hombre sabio ni en el —en principio diferente— percatarse noético. Heidegger parece mantener en este origen griego también a Aristóteles quien, como bien se sabe, abre su *Metafísica* afirmando que *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*. La imbricación esencial del ver y el saber se exagera en Parménides y Heidegger cita el fr. III (*τὸ γὰρ αὐτὸ voεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*) para aseverar su comprensión del *voεῖν* —en la órbita de *Sein und Zeit*— como un *ver* en el sentido de la *pura percepción intuitiva* (*reinen anschauenden Vernehmen*), un ver donde reside la *verdad originaria* (*Ursprüngliche und echte Wahrheit*) en la medida en que descubre el ser<sup>1663</sup>. Pues el origen que supone Parménides es origen de la relación de la verdad con el ser, de *ἀλήθεια* con —en los términos de *Sein und Zeit* siguiendo *Metafísica Alfa* (párrafo 44)— aquello que se muestra por sí mismo. Y

---

<sup>1659</sup> *Ibíd.* pp. 190-191.

<sup>1660</sup> Rasgo que comparte la vista o visión de la *curiosidad* con el discurso de la *habladuría*.

<sup>1661</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 190.

<sup>1662</sup> Vale decir lo mismo para la esfera “moral” y una “estética”.

<sup>1663</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. Trotta, 2016, p. 189. Por el resto, siguiendo esta genealogía cuyo último cabo es Hegel, el siguiente corte que nos muestra Heidegger, ya fuera del horizonte griego sería Agustín quien en el contexto de la *concupiscentia* (Confesiones, libro X, Cap. 35) admite que el “ver” ya pertenece propiamente a los ojos —cuestión que no pasaba en Aristóteles— y que la prioridad del “ver” es que utilizamos esa palabra para los otros sentidos cuando conocemos con ellos: la “concupiscentia de los ojos” sería así la experiencia de todos los sentidos que remiten al ver en el que los ojos tienen la primacía. *Ibíd.* p. 190.

no otra cosa, secunda de nuevo Aristóteles, perseguiría la *filosofía* como ciencia que contempla al ente en cuanto ente (1003a21)<sup>1664</sup>.

Así puede decir Heidegger en el *parágrafo 44* de *Ser u Tiempo* que:

“ Ser —no el ente— sólo lo “hay” en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad “son” cooriginarios. Qué significa que ser “es”, cuando debe distinguírsele de todo ente, sólo podrá ser preguntado concretamente una vez que se haya aclarado en general el sentido del ser y el alcance del comprensión del ser.<sup>1665</sup> ”

Apuntado queda que el ser y la verdad del mismo modo responden a una presencia que habría de ser pensada sin el ente. Pero no es asunto de Heidegger aquí cuestionarse por la *esencia de la verdad* y la *verdad de la esencia*. La orientación de la *pregunta por el ser* intenta mostrar más bien el suelo o firme, las estructuras fundamentales que subtienden a la afirmación “hay verdad” (o “la verdad es”), lo cual exige admitir como posibilidad “que no hay verdad” (o “que la verdad no es”) y, ante todo, pensar el “haber” mismo del “hay” (o el “ser” del “es”)<sup>1666</sup>. Este cuestionamiento exhibido en *Sein und Zeit* se vehicula por una componente radicalmente “escéptica” ante cualquier transitividad inmediata o Presencia *Vorhandenheit* —algo que estuviera ya-ahí en el mundo, asolado *ente intramundano*, como real— en la misma puesta en marcha del discurso de la investigación. La negación no se esgrime como una trivial negación “lógica”; más bien —como la negación no suficientemente cuestionada por Platón en *El Sofista* que implícita a la alteridad del otro, de un otro para otros, *ἕτερον*— infringe una herida de muerte a *cualquier Uno* (que por indiferenciado tendiese a homogeneizar a todo) y apuesta por una pluralidad determinada, su forma de límite abierto o plural. Se nos revela así el fin más des-disimulado de la obra, el cuestionamiento radical por el mismo decir (el cuidado en el discurso). En estas coordenadas nombrar el *Dasein* es nombrar lo mismo que nombra la *Lichtung* y es lo mismo que nombra *ἀλήθεια*<sup>1667</sup>, a aquello que arremete contra el límite mismo de los lenguajes por su carácter de continua fuga respecto a lo ente. Lo mismo y por ello lo diferente resguardado, esto último, por el carácter en suspensión del “es”, así como la *Existenz* del *Dasein* mismo por la cual, precisamente, en la obra se está inquiriendo.

Pero, ¿podremos hallar aquí la “antigüedad” de la respuesta que la investigación de Heidegger exigía, esa que habría de ser “suficientemente antigua como para aprender a hacerse cargo de las posibilidades deparadas por los “antiguos” “? El mismo Heidegger parece cuestionarse al respecto:

“ Pero si la *verdad* está con pleno derecho en una conexión originaria con el *ser*, entonces el fenómeno de la verdad entra en el ámbito de la problemática de la ontología fundamental. Pero

<sup>1664</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, pp. 229-230.

<sup>1665</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, pp. 245-246.

<sup>1666</sup> *Ibíd.* pp. 244-246.

<sup>1667</sup> Al respecto, Leyte, “Da-sein y Ereignis: La intraducibilidad filosófica del significado “ser””.



entonces, ¿no tendrá que comparecer ese fenómeno también en la etapa preparatoria del análisis fundamental de la analítica del Dasein? ¿En qué conexión óntico-ontológica está la “verdad” con el *Dasein* y con esa determinación óntica del Dasein que nosotros llamamos comprensión del ser? ¿Es posible mostrar, a partir de la comprensión del ser, la razón por la cual el ser va necesariamente junto a la verdad, y ésta con aquel?<sup>1668</sup>”

El modo de *salir a la Presencia* de φύσις porque κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123) expresa la correspondencia del λόγος heraclíteo —nunca un enunciado— con ἀ-λήθεια, en un sentido que de manera tardía Aristóteles recoge, defiende Heidegger, ya sabemos, con el carácter ἀποφαίνεσθαι del ἀληθεύειν propio del λόγος (verdadero)<sup>1669</sup> que tampoco tendría que ver todavía con el *concepto tradicional de verdad* basado desde la perspectiva del enunciado y el juicio en la concordancia entre el objeto y el juicio, bajo los dictámenes de la “lógica”<sup>1670</sup>. Si considera Heidegger que esta noción de verdad es *derivada del fenómeno originario de la verdad* en Heráclito y Parménides<sup>1671</sup>, esta verdad no podrá ser derivada ni inducida ni demostrada de polo otro alguno que no sea ella misma<sup>1672</sup>, de su misma mostración y, a la vez, considera Heidegger, se habrá alcanzado solamente “con la aperturidad del *Dasein*“. Insistimos en el contraste: si la verdad es relativa al ser del *Dasein*, el asunto de la verdad recae en las *posibilidades y modalidades* del *Dasein* y, a la vez, la verdad habría de mostrarse, según su carácter ontológico-lingüístico, por ella misma (al modo del ser). La toma de postura decidida de la obra a favor únicamente de una de estas vías de indagación implica el arrastre, por así decir, de la otra; lo cual fuerza a una comprensión muy determinada de la *sustracción* de la presencia en el *descubrimiento* que es la verdad, de la “ἀ-“ de la ἀ-λήθεια. Dice Heidegger:

“ La verdad (el estar al descubierto) deber empezar siempre por serle arrebatada al ente (*abgerungen werden*). El ente es arrancado (*entrissen*) al ocultamiento. Todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un *robo* (*Raub*). ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión privativa (ἀ-λήθεια)? ¿No se acusa en este modo de expresarse del *Dasein* una comprensión originaria de su propio ser, que es sin embargo tan sólo una comprensión preontológica del hecho de que el estar-en-la-no-verdad constituye una determinación esencial del estar-en-el-mundo? <sup>1673</sup>”

La *sustracción* intransitiva y reflexiva no se sustrae a sí misma, como el mismo Heidegger nos enseñará a leer en el Curso *Parménides* de inicio de los años cuarenta incluso donde ella en un

<sup>1668</sup> *Ibíd.* p. 230.

<sup>1669</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, pp. 229-230, 235-236. λόγος que tampoco sería todavía el juicio-enunciado, *Ibíd.* p. 242.

<sup>1670</sup> *Ibíd.* p. 231.

<sup>1671</sup> Mientras la verdad originaria sería lo ser-descubridor, el *Dasein*, la derivada sería el ser-descubierto o estar al descubierto. *Ibíd.* pp. 236-237. Sólo con “la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad”, lo cual significa con la *disposición afectiva*, el *discurso* y el *comprender*.

<sup>1672</sup> *Ibíd.* pp. 244-246.

<sup>1673</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, pp. 238-239, GA, Band 2, p. 294.

contexto diverso al del *Poema de la verdad* se dice explícitamente como *olvido* (Píndaro), sino que *queda sustraída* o hurtada pues la verdad como descubrimiento (que no des-ocultamiento) es un *robo*, leemos, que, por muy originaria y transpersonalmente que se pretenda, exige un ir a la contra y, si no hacer a escondidas, sí al menos una violencia (arrebatar, arrancar) partiendo del ente. Ello responde a las *posibilidades y modalidades* del *Dasein* en su estar-en-el-mundo arrojado-proyectual. Pues la *apertura* del *Dasein* al mundo no puede olvidar que:

“ Es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el *Dasein* y todavía hoy no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad. <sup>1674</sup>”

Nos demoramos todavía en el contraste. Nos cuestionamos por qué el cuestionamiento por la sustracción misma *permanece fuera* de las *posibilidades y modalidades* del *Dasein*, por qué el ver, cierta condición de la ceguera, puede perder de vista la visión, y cómo ese *quedar fuera* des-aleja el cuestionamiento por el *lugar mismo de la sustracción* esencial a la verdad. Lo anteriormente expuesto nos trae a este punto: si para el *Dasein* que piensa Heidegger, en principio nada griego, la *curiosidad* muestra la “tendencia a la sola percepción” de la vista o la visión, la cual pende de la inclinación del *Dasein* en la ocupación circunspecta entre las cosas —que era lo mismo que decir que pende del des-alejar—, ello es así en la medida en que la des-alejación del *Dasein* puede mantenerse abierta su *apertura (Erschlossenheit)* constitutiva al mundo. Ello persiste en que el *Da* del *Da-sein* es muy diverso también a un “aquí o “allí” (cercanía/lejanía). E incluye que el *Da* mismo —con el final del párrafo 28— “menta esta apertura esencial”<sup>1675</sup> volviéndonos de nuevo a que la *Lichtung*, el *Claro*, como *apertura*, son lo mismo que el *Dasein*. La investigación se propone la *transparencia*, *sacar a la luz los rasgos del ser*<sup>1676</sup>, de la *Lichtung*, de *ἀλήθεια*, cuando el *Dasein*, considera Heidegger, está “iluminado” (*erleuchtet*) pues en cuanto estar-en-el-mundo *está aclarado en sí mismo*. Todo se juega en la *apertura* del *Dasein*. Pero si así él mismo es el *Claro* o la *Lichtung*, ¿no se descuida el cuestionamiento por los mismo límites del decir-pensar?<sup>1677</sup>

Notemos que la ambigüedad (ordenada) es irreductible a las posibilidades del *Dasein* (*parágrafo 37*). De manera que si ambos caminos se resisten a ser revelados y aclarados nunca del todo, la ambigüedad de la transparencia tenía que ver con la diferencia irreductible entre el ver y la vista o la visión, entre la *mostración por sí mismo* que supone un ver —*Ercheinen* o *sich zeigen* y no *Scheinen* — y el aspecto del ente intramundano mostrado o que sale a la luz (que es presente). Ahora bien, si esa diferencia no puede transparentarse, ajustarse a la descripción de la habladuría; en el punto de

<sup>1674</sup> *Ibid.* p. 241.

<sup>1675</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 152.

<sup>1676</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, pp. 245-246.

<sup>1677</sup> Podríamos preguntarnos: ¿y el camino radicalmente otro que quedaba apuntado por la ambigüedad de la *transparencia*?, ¿y su alteridad dislocada, desencajada del *ἔτερον* no pendería de la imbricación no-dicha y no-pensada en *Sein und Zeit* entre la *des-alejación* y las *direccionales* del *Dasein* que abriría a un modo no lumínico sino *topológico* de asumir la *Lichtung*?

cruce de los caminos irreductiblemente ambiguos signados por la apertura del *Dasein*, no sólo se ve que el ver mismo es no-vidente, sino que hay una otra vía presente-ausente donde el olvido del utensilio-gafa ya no circunda relaciones obvias (o no), donde su *no-llamatividad* comparece como *no-llamatividad*, su no-videncia (no-transparencia) como no-videncia. Un ver para el cual que haya plurales diferencias de diversos modos exige el haber de una pluralidad de diferencias y diferencias plurales en el cuestionamiento por los límites del decir, por su esencia así como la apertura al decir donde comparece la esencia del decir, digamos, lo poemático.

Esta orientación y horizonte de cuestionamiento es un *exceso* —por así decir, como no-dicho, el *Ereignis* como exceso— cuya sobre-abundancia, *Überfluss*, sobrepasa (con *übereignen*) *Sein und Zeit* sin superar o dejar atrás su proyecto<sup>1678</sup>. En cierto modo ya contenido huidizamente como no-dicho y no-pensado, tal vez pretendido, pero no alcanzado; podríamos decir, mejor, que resulta un *excedente* de su modo de producción, de su forma de exposición, por vía extremadamente improductiva e inservible, sin excluir, separada y a la vez, de los modos de presencia que se atienen al *utensilio*. Despre-ocupados, con el máximo cuidado, el *paso atrás del pensar* desearía solamente ex-ponerse a la alteridad, com-prometerse a la manifestación del excedente inservible del decir que nos cuestiona por sus límites. Al carácter exuberante para el Heidegger de *Sein und Zeit* de esta otra vía (¿cómo sería posible y necesario pensar la sustracción misma en cuanto sustracción, el olvido en cuanto olvido, la ausencia en cuanto ausencia, que enigmáticamente no obstante acontece y se dona a la Presencia, de

---

<sup>1678</sup> En el sentido en que Heidegger apunta en el *parágrafo 48* el "resto pendiente" (*Ausstand*: huelga, despedida, resto). El *parágrafo 46* había explicitado que "la razón de la imposibilidad de experimentar ópticamente al *Dasein* en su integridad entitativa y, por consiguiente, de determinarlo ontológicamente en su estar-entero (...) está por el lado del ser de este ente. Lo que no puede en absoluto ser de la manera como la experiencia pretende aprehender el *Dasein*, se sustrae (*entzieht sich*) principalmente a la posibilidad de ser experimentado. Pero, ¿no resulta entonces una empresa desesperada descifrar en el *Dasein* la integridad ontológica de su ser?", Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, p. 253. Heidegger menta en este *parágrafo* el *inacabamiento* (*Unganzheit*) —con connotaciones modales— y la *inconclusión* (*Unabgeschlossenheit*) —con connotaciones henológico-modales— del *resto siempre pendiente* (*Ausstand*) al poder-ser del *Dasein*. El resto pendiente se caracteriza por un todavía-no de algo que ya le pertenece, le pertenece pero aún le falta. Se muestra así la estructura temporal básica entre pasado (lo ya-sido)/presente/futuro (lo todavía no sido). Lo pendiente, el resto, no está disponible al presente, si bien Heidegger insiste en que en esta estructura temporal el todavía-no es irreductible, siempre pertenece al *Dasein* como todavía-no. Ese es su modo de pertenencia. Cuando el todavía-no del *Dasein* se colma, cuando el *Dasein* termina (con *enden*) o se acaba (con *aufhören*, cesar), lo cual es muy diferente a consumarse (*sich vollenden*), [Ibid. p. 261] no es todo presente el *Dasein* (no es determinable ópticamente ya sí su ser-entero o su integridad: no está todo junto, *zusammen*, el resto pendiente junto al *Dasein*) sino que el *Dasein* desaparece, muere: "el todavía-no ya está incorporado en su propio ser, y esto no como una determinación cualquiera, sino como *constitutivum*. Respectivamente, también el *Dasein* ya es siempre, mientras está siendo, su todavía-no". Que el todavía-no se pretenda como irreductible tiene que ver con que él no se pueda sumar-agregar-acumular lo presente, al modo de "partes". En este sentido precisamente Heidegger apunta a una problemática henológico-modal que excede y sobrepasa —entonces como tal alteridad por definición sin falta— el modo de ex-posición de *Sein und Zeit*. Ibid. pp. 253-268. Ya estudiado en el *Apartado Primero*, a propósito del pliegue, como giro topológico-poemático, Heidegger ofrece a pensar esta singular sobre-abundancia (*Überfluss*) y su respectiva abundancia-riqueza (*Reichtum*), con Hölderlin, especialmente también en el Curso del Semestre de Verano de 1941, GA, Band 51, pp. 39 y ss.

qué serviría eso a la presencia!?) que el más maduro llamará simplemente pensar, apuntan las apariciones anecdóticas y huidizas<sup>1679</sup> de Parménides en *Sein und Zeit*<sup>1680</sup>.

Replegemos algunas cuestiones: por un lado volvemos a encontrar la idea del *voeĩv* como un *inteligir puro* o intelección de una presencia pura a propósito del hilo conductor del ser del hombre como *ζωον λόγον εχον*<sup>1681</sup>, el viviente cuyo ser habría de ser pensado a través del poder-decir que expresa *λέγειν* en conexión precisamente con *voeĩv*<sup>1682</sup> (la simple percepción de algo presente, *Vorhandenem*, en su pura presencialidad). Los caminos del Poema presentados por la diosa son dos<sup>1683</sup>, *ἀλήθεια* y *δόξα*, entendidos como “el del descubrimiento y el del ocultamiento” (“den des Entdeckens und den des Verbergens”). En ellos interpreta Heidegger precisamente cómo “el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad”, pues el camino del descubrimiento sólo se alcanza por el discernimiento en el *λόγος* (*κρίνειν λόγῳ*, con el *fr. VII*) lo cual supone discernir ambos, pertenecientes a una misma posibilidad, en la decisión que solamente da uno de ellos, el de *ἀλήθεια*<sup>1684</sup>.

Por otro lado podríamos todavía localizar y contrastar la completa incompletud de *Sein und Zeit*, que deja la obra perfectamente inacabada, en un palimpsesto contrastado con algunos rasgos que Heidegger ya había estudiado con Parménides atendiendo en la medida de lo posible al horizonte histórico-comprensivo griego. Como bien se sabe en el esquema de la obra que ofrece Heidegger

---

<sup>1679</sup> Como estamos notando en *Sein und Zeit* la menciones al Poema de Parménides son huidizas, no sólo a Parménides sino a la dupla Aristóteles-Parménides. Pensando en Grecia, el gran protagonista por así decir en el horizonte fenomenológico-hermenéutico de la obra es Aristóteles (el qué y el cómo que vehicula operativamente la obra), si bien el modo de exposición de la obra (el cómo del qué y del cómo) es enteramente platónico-dialogal.

<sup>1680</sup> El trabajo clásico de J. Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, muestra los lugares de Parménides en aquella obra. Vamos a seguir las líneas que marca.

<sup>1681</sup> Por tanto, Parménides de nuevo estudiado a propósito de un muy particular Aristóteles, quien en la *Introducción* de la obra se reconoce como el precursor de la *Seinsfrage* —si bien sin formular ni atender a la estructura ontológica de la aprehensión (*ontologischen Struktur sur Erfassung*) del *Dasein*. Si Parménides vuelve a ser una suerte de antesala o precursor de Aristóteles, tanto en uno como el otro la conexión *λέγειν-voeĩv* habría de ser pensada desde *la estructura temporal del puro “presente” de algo* (*die temporale Struktur des reinen “Gegenwärtigen” von etwas*), exigencia que en Grecia simplemente no se alcanzó. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, página 14.

<sup>1682</sup> Dice Heidegger: “Das λέγειν selbst, bzw. das voeĩv - das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon Parmenides zum Leit-band der Auslegung des Seins genommen - hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigen« von etwas”, GA-2, p. 34-35.

<sup>1683</sup> Heidegger cita a Reinhardt, ya sabemos, como aquel que comprendió y resolvió por primera vez el problema de las dos “partes” del poema. Heidegger, *Sein und Zeit*, Trotta, 2016, p. 239.

<sup>1684</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, p. 239.

había planeado dos “partes” cada una articulada en tres secciones<sup>1685</sup>; de ellas completa las dos primeras secciones de la primera “parte” y finaliza sin iniciar la segunda “parte” entera así como la tercera sección de la primera “parte” titulada “*Zeit und Sein*” donde —como indica el propio Heidegger en anotación a pie— se habría de dar la *superación del horizonte como tal (die Überwindung des Horizonts als solchen)* como vuelta al origen (*Umkehr in die Herkunft*) desde donde mostrar la Presencia como estar-presente, Anwesen, es decir, exponer el carácter transcendental de la Diferencia (*die transzendenzhafte Differenz*)<sup>1686</sup>. *Sein und Zeit* se interrumpe sin llegar a cumplirse el plan inicial.

Cuando la obra —a partir del *parágrafo 46*— repite la analítica existencial del *Dasein* a tenor de lo ganado hasta ese punto, una vez llegado, finalmente, a que “el fundamento ontológico originario de la existencia del *Dasein* es la temporeidad (*Zeitlichkeit*)”, Heidegger piensa abiertamente el carácter de *completud* (el *estar-entero*, *Ganzsein*) del *Dasein*. La vuelta a las cosas del *Dasein* en el *cuidado*, el darse la vuelta a sus posibilidades como se comporta en relación a su poder-ser, obliga —a favor de la diferencia— a que al *Dasein* pertenezca una *permanentemente in(c)o(n)clusión (ständige Unabgeschlossenheit)* o *inacabamiento (Unganzheit)*. Resulta la *integridad*, el *συνεχής* como *continuo* que estudiamos con Parménides-Zenón en el Curso del '26 —casi simultáneo por lo que sabemos a la redacción de *Sein und Zeit*— muy diversa al *Ganzsein* inacabado al que el *Dasein* se debe en vistas a la *irreductibilidad constituyente* (por tanto, finita, determinada) de su todavía-no.

La afirmación inicial del carácter indivisible del “ahora” (como caracterización temporal del ser) en los *σήματα* libera a Heidegger al ofrecimiento pensante del “corazón sin temblor de la verdad” como “esfera bien redondeada”, la *Lichtung* de *ἀλήθεια*, a través de los sentidos del *ἔν, πᾶν, συνεχής*, un continuo(-discreto) como magnitud o punto-lugar-ahora que desborda por *abundancia* y no falta o carencia las determinaciones ópticas espacio-temporales del ser. Así podía llegar y acogerse, pues

<sup>1685</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 2, p. 53. Las dos “partes” serían: “Erster Teil: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein. Zweiter Teil: Grundzüge einer phänomenologischen De-struktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität. Der erste Teil zerfällt in drei Abschnitte: 1. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. 2. Dasein und Zeitlichkeit. 3. Zeit und Sein<sup>3</sup>. Der zweite Teil gliedert sich ebenso dreifach: 1. Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vor-stufe einer Problematik der Temporalität. 2. Das ontologische Fundament des »cogito sum« Descartes' und die Übernahme der mittelalterlichen Onto-logie in die Problematik der »res cogitans«. 3. Die Abhandlung des Aristoteles über die Zeit als Dis-krimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie. “.

<sup>1686</sup> Ídem. La profesora Teresa Oñate ha interpretado que el Heidegger maduro, el “Segundo Heidegger”, puede llevar a cumplimiento esta tercera sección más de treinta y cinco años después en la conferencia homónima (*Zeit und Sein*). Ello supondría la torna en el planteamiento transcendental-posibilitante de la *Diferencia-de-ser (Seyn)*, una vez abierta la vía del cuestionamiento por el carácter poemático del decir como lugar del pensar que resguarda la mismidad con el ser en el pliegue de la presencia de lo presente. La profesora Oñate asume que así Heidegger abre un tiempo-espacio otro, aquel del *Ereignis*, que supone una torna a la pregunta por el ser en el horizonte del *Tiempo* del proyecto de *Sein und Zeit*. Ello exigiría la meditación en torno a la epocalidad propia que re-flexivamente tiene como *tarea epocal* el cuestionarse por su horizonte histórico. Recomendamos especialmente los ya citados: Oñate, Teresa, “Heidegger ho stokoinós (El oscuro). La ontología estética del espacio-tiempo tras la Kehre” y “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología hermenéutica a partir del segundo heidegger”, uno y otro en el volumen colectivo *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. (Dykinson, Madrid, 2012).

desde el inicio quedó anunciada la explicitación tardía —todavía en el fr. VIII— de la indivisibilidad del ser. Habría que indicar aquí y ahora dos ejemplos del *parágrafo 48* de *Sein und Zeit* que muestran a la perfección este contraste. Por un lado Heidegger habla de una luna a la que le “falta (con *austehen*) todavía el último cuarto para estar llena” (*voll ist*). Su sombra, que encubre, deja ver en efecto un *todavía-no* perteneciente a la esfera lunar que es *immer schon als Ganzes*, pero *als voller nie ganz zu erfassen ist*<sup>1687</sup>. No es que la integridad y completud de la luna como *Ganzes* no sea descomponible en “partes”, sino que el *noch-nicht* no *disminuye* o *se reduce* con la desaparición de la sombra que encubre la luna, él no contempla una tendencia a estar juntas (*Zusammensein*) de las “partes” en pertenencia, sino corresponde a *das wahrnehmende Erfassen, aprehender percibiente...* ¿remisión remota, im-posible, a la indivisibilidad de lo inteligido (por alguno de los lados) del *voεiv*? Extrememos el cuidado con la cuestión, pues ésta se matiza y deja de lado con el *Dasein* en cuanto “el problema no atañe a la aprehensión del no-todavía” sino “a su posible ser o, correlativamente, no ser”<sup>1688</sup>. La aprehensión pende de esa posibilidad, una que indica que “el *Dasein* tiene que devenir, es decir, ser, él mismo, lo que todavía no es”. Tiene que devenir, llegar a ser eso que todavía no es... e irreductiblemente todavía no es como condición de su contra-defectivo ser-devenir, pues su ser es el devenir, su modo de ser tiene el carácter del devenir. Por ello permanece inacabado, siempre por-acabar, abierto al acabamiento. Ni hablar del Poema de Parménides. El segundo ejemplo muestra este peculiar carácter de devenir en el modo de ser del *Dasein*. Se piensa un fruto todavía no maduro. Su inmadurez *va al encuentro (entgegen)* de su madurez en una cierta procesualidad (dice Heidegger “im Reifen”). El fruto mismo *se encamina hacia la madurez (bringt sich zur Reife)*; y su ser-fruto es este encaminamiento de modo que el *madurar* es el modo de ser del todavía-no, de la inmadurez. El todavía-no de la inmadurez tiene el carácter de un brote verde, a la vez in-maduro e indicación germinal al crecimiento y la vida viviente, plena, cumplida como modo específico de ser del *Dasein*, si bien la madurez del fruto como “fin” y la muerte a la que llega el *Dasein* como “fin” —ambos con “Ende”— remiten a *distintas estructuras ontológicas*<sup>1689</sup>. Con la madurez, el fruto se consume o se cumple (con *sich vollenden*) mientras que las posibilidades del *Dasein* en su “fin” “más bien le son arrebatadas”; así como el *Dasein* “no necesita llegar a la muerte para alcanzar la madurez”, sino que “bien puede haberla ya sobrepasado (*überschritten*) antes del fin”. Una honda memoria, invertida, tal vez confinada, del carácter puntual de la ocasión en que a la vida plena del hombre en la *πόλις* acontece lo divino —con *Ética a Nicómaco*—, hace decir a Heidegger que no obstante el *Dasein* “la mayor parte de las veces termina en el inacabamiento o incluso quebrantado y desgastado”<sup>1690</sup>. Más bien la posibilidad del ser dicha en los *σήματα*, necesariamente enigmática a una lectura “moderna”

<sup>1687</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 2, p. 323.

<sup>1688</sup> *Ibid.*, p. 324 y *Ser y Tiempo*, Trotta, 2016, p. 260.

<sup>1689</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>1690</sup> *Idem.* De entrada el significado de finalizar (*enden*), como estar-concluido (*Fertigwerden*) no es consumarse o cumplirse (*sich vollenden*) sino acabar (*aufhören*). La *Vollendung* que estudiamos con Nietzsche está aquí fundada como conclusión (*Fertigkeit*).

del Poema, finaliza en la *abundancia de sentidos del ser*, señal de *pluralidad originaria*, allí donde ya solamente un camino resta (ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ': fr. VIII, 2-3) pues, desde el inicio, había ya pluralidad de caminos y vías a pensar por el pensar.

La problemática ontológica griega se sitúa *Ser y Tiempo* en aquello que posteriormente se nombrará —por ejemplo en *Beiträge zur Philosophie*— como *Primer inicio de occidente*, es decir, desde la perspectiva de la meditación histórica del ser, en la “ida” de la historia del ser, recorrido en el cual se caracteriza el territorio griego a través del temple de ánimo (*Stimmung*) del asombro, *θαυμάζειν*<sup>1691</sup>. En las coordenadas de *Sein und Zeit* no tendría sentido hablar de *Primer inicio y Otro inicio* de Occidente. La meditación histórica del ser únicamente se prepara en su trecho final. Si puede nombrar el texto a Parménides, podríamos decir los *pensadores del inicio*, en una zona o *Anfang der für uns entscheidenden ontologischen Tradition* subrayando una vuelta (*Wiederkehr*) ineludible, constante (*ständig*) que nos emplaza a cuestionarnos (parágrafo 21) por cómo fue posible allí el surgimiento o emergencia de la concepción tradicional de ser donde yacía ya su co-originariendad a la verdad, ello exigirá la tarea del pensar en torno al carácter posibilitante del ser mismo como Diferencia-de-ser, *Seyn*, al ente, en cuya mismidad en el *pliegue de la presencia de lo presente* el pensar puede atender re-flexivamente al carácter de acontecer de la verdad como *ἀλήθεια* en los caminos del pensar que dice la diosa-des-ocultamiento. Eso es ya pensar (inicialmente) el *Anfang* de los *pensadores del inicio*.

## VIII.

El Curso *Einleitung in der Philosophie* —lección del semestre de invierno de 1928-1929, primer Curso en la vuelta de Heidegger a la Universidad de Friburgo— profundiza en la crítica a la noción de

---

<sup>1691</sup> Estamos de acuerdo en ello con el comentario de J. Schlütern, *Heidegger und Parmenides*, (Bouvier, Bonn, 1979) p. 44, quien además relaciona la peculiar *Seinsfrage* griega en términos de la capital *Entschlossenheit* (estado-de-decidiendo/resuelto) del *Dasein* y su mismidad con el descubrimiento (*Entdecken*) que es la verdad cuyo cuidado (*Sorge um die Wahrheit*) es la *Erschlossenheit* (ibid., pp. 55-57). Al respecto ver nuestros *Comentarios Iniciales*. Por otro lado *θαυμάζειν* es deslindado cuidadosamente por Heidegger de la curiosidad (*Neugier*). Dice: “Die Neugier hat nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem *θαυμάζειν*, ihr liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewußt zu haben”, Ibid., GA, Band 2, p. 229.

“filosofía” como disciplina institucionalizada<sup>1692</sup>. La crítica a la “filosofía” como nicho del conocimiento historiográfico (*historische Kenntnis*) no es nueva. En lo que más nos interesa, retorciendo la acción del *κρίνειν* de la filosofía como *ciencia del ser* de *Die Grundbegriffe der antike Philosophie*, Heidegger se pregunta directamente si la *filosofía antigua* puede ser considerada y en qué sentido *ciencia*. Se es tajante desde el inicio: la filosofía no es una ciencia, al menos en el sentido en que había pretendido posicionar Descartes a la filosofía, alzando su rango al de “ciencia estricta”, incluso, como ciencia absoluta sobre el resto de ciencias<sup>1693</sup>. En la Antigüedad, más bien, considera Heidegger, la tendencia no es a que caiga la filosofía bajo las ciencias, la filosofía como ciencia, sino a que las ciencias sean “filosofías”. Esta sutil distinción que Heidegger no podría pensar sin problematizar a su vez la conexión de filosofía y cosmo-visión (*Welt-anschauung*) en el ámbito de la Historia (*Geschichte*), ofrece a Heidegger la oportunidad de comenzar el despejamiento de algunas nociones complejas (*verdad* como *Un-verborgenheit*, *mundo* como *κόσμος*) en torno a las cuales giraban los lugares de Parménides en *Sein und Zeit*. Destacaremos tres diferenciaciones y un contraste.

Comenzando por el final, Heidegger retuerce la noción de verdad de la esfera de *Sein und Zeit*, *Entdecktheit* (o *Entdeckung*), diferenciando su modo de traer a la presencia de aquel de la *Un-verborgenheit*. La diferencia brota de la ambigüedad de (y por lo tanto cabe la pluralidad de

---

<sup>1692</sup> El filósofo profesional (*Fachphilosophen*) es dibujado como aquel que asume lo sistemático e histórico de la “filosofía” desde la “seguridad” de la creencia en que puede cerrarse-terminarse lo dicho de uno u otro asunto. Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie*, editado por Otto Saame e Ina Saame-Speidel, GA, Band 27, pp. 2. En la edición en castellano: Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, (Frónesis, Madrid, 2001) pp. 18. Heidegger apuesta no obstante, en la línea del discurso del Rectorado, por una renovación inherente a la filosofía, desde la misma filosofía. En ese sentido la profesión (*Beruf*) del “filósofo” ligada a la universidad no se entiende como una posición externa en la vida (*nicht die äußere Lebensstellung*), sino como la tarea interna que la existencia se pone en lo esencial del existir (*die innere Aufgabe, die sich das Dasein im Ganzen und Wesentlichen seiner Existenz vorgibt*). Hasta tal punto se pretende echar raíces (transformativas) en la Universidad que se habla de una “ciudadanía académica” (*akademische Bürgerrecht*) para mentar el dar a la existencia una profesión o vocación, en el sentido de asumir la exigencia de una conducción o liderazgo (*Führerschaft*) en la totalidad (*im Ganzen*) de nuestra existencia o de la existencia en su conjunto y de ella con-otros. Liderazgo no-público que, fuera de la gestión del “éxito”, no incluye ocupar puestos altos en jerarquías ni ningún tipo de superioridad moral sobre los demás. Podríamos preguntarnos no obstante por qué o en qué medida habría de estar ligada a la universidad esta vocación del “filósofo”, diciéndolo con el libro de Gianni Vattimo. Heidegger es claro: la pretensión de que la *Führerschaft*, la vocación del “filósofo” pase por la Universidad ha de partir de cada uno pero por cuanto la universidad, a través del cultivo de la investigación científica y transmisión de la formación científica (*durch die Pflege der wissenschaftlichen Forschung und in der Mitteilung einer wissenschaftlichen Bildung*), da a la existencia la posibilidad de un nueva posición en el conjunto del mundo (*dem Dasein die Möglichkeit zu einer neuen Stellung im Ganzen der Welt bereitlegt*) en la que la relaciones con lo ente podrían experimentar un cambio (*in der alle Bezüge des Daseins zum Seienden eine Wandlung erfahren und es in neuer Weise allen Dingen verwandter werden kann*), aunque, insiste Heidegger, nunca con la necesidad de un deber (*muß*). Heidegger, GA, Band 27, pp. 6-7; así como en la edición en castellano: Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 21-22.

<sup>1693</sup> Tal vez sí, no obstante, pueda hablarse problemáticamente de “filosofía científica”. Por otro lado, Heidegger detecta en la interpretación cartesiana de la *proté philosophia* de Aristóteles, en el griego ciencia del ser o filosofía a secas, como la protociencia o ciencia original el origen de la habitual significación de la *proté philosophia* como filosofía “primera” dentro del conjunto de las disciplinas filosóficas (ética, estética, lógica, etc). Heidegger, GA, Band 27, pp. 19-20; así como Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 34. La referencia es a las *Meditationes de prima philosophia* y a *Principia philosophiae* de Descartes.



articulaciones que permite) la Presencia *Vorhanden-sein* y *Zuhanden-sein*<sup>1694</sup>. Heidegger distingue la *verdad del ente* que es lo mismo (para el “nosotros”) estando ahí-ya-dispuesto para el dejar-ser (como condición) de nuestra aprehensión, *descubrimiento del ente*, *Entdecktheit*, de otro sentido originario de verdad, *Unverborgenheit* que no pertenece a la existencia del *Dasein* (como *Entdecktheit*), sino que ad-viene (con *zukommen*) a la presencia de lo *Vorhandensein* (lo que está-ahí-delante)<sup>1695</sup>. Ahora bien, el advenir simplemente del desocultamiento a la presencia *Vorhandensein* no se da como tal si no a través de aquel ente que pertenece esencialmente a la verdad (*Dasein*). Ello no dice que el *Dasein* fuera agente del desocultamiento. Afirmar así sería tanto como decir que únicamente hubiese cosas *Vorhanden* sin posibilidad de presencia *Zuhandensein*, que las cosas llanamente estuvieran dadas, descubiertas. Y no obstante las cosas siempre se presentan ya descubiertas (el *Dasein* en cuanto su esencia es descubridora está siempre cabe las cosas pero fuera de sí). Llegamos más bine a que la existencia del *Dasein* deja-hace (con *lassen*) o produce la *Un-verborgenheit*<sup>1696</sup>. La distinción del

<sup>1694</sup> La ambigüedad residiría en que *Vorhanden-sein* dice tanto la mostrenca presencia de cualquier cosa a la que señala la indiferencia en el cuidado hacia ella (en el sentido del “man” de *Sein und Zeit*) como aquella presencia “previa” a la usabilidad de la cosa, a la aprehensión de la presencia *Zuhanden*; a este segundo sentido de lo *Vorhanden-sein* pertenece una *Gleichgültigkeit*, también in-diferencia pero en el sentido del *Sein-lassen* como condición de la verdad-descubrimiento de la cosa en la aprehensión (cuidadosa) que pertenece a la existencia del *Dasein*. El cuestionamiento por la esencia de la verdad se abre paso a través de esta ambigüedad. El punto de partida “común” de una y otra noción de verdad es la mismidad en los términos de la *κοινωνία*, de lo común-comunitario, de los géneros de *El Sofista*. La mismidad de lo mismo como *Selbiges*, diría lo mismo *consigo mismo* de la (misma) cosa de tal manera que así es lo otro para otros, aquí marcadamente plurales, un “nosotros” que Heidegger piensa como *comunidad*, estructuralmente ser-unos-con-otros cabe lo mismo de la cosa misma, necesaria, que referencialmente es asumida desde el uso y la usabilidad (*Brauch*) de aquello que está-dispuesto ahí a la mano, *Zuhanden-sein* (si bien exigiendo ello a su vez como condición lo *Vorhanden-sein*), y dispuesto ahí “para” el uso por una necesidad (*Gebrauch*) débil que ni pone ni quita nada a la cosa y que, de hacer, deja-ser (*Sein-lassen*), precisamente a la cosa, como condición de una suerte de relación con ella (por el “nosotros”) que la deja *venir descubierta* en el descubrimiento (*Entdecktheit*) de un ente y del ente que ella es (como aquello que es así se nos muestra y viene descubierta). Podríamos pensar la relación de los diversos sentidos del verbo “lassen” en alemán respecto al *sein-lassen* cabe las cosas al que aquí refiere Heidegger a la luz de la noción de *ἔτερον* que ya conocemos. Dice Heidegger que “el dejar ser es condición de la verdad”, una relación de condición con la verdad. Ello de modo diverso en la doble dirección de la *verdad del ente* y la *verdad del ser*, a la que Heidegger ya se abre. Heidegger ya apunta, si bien en torno a la *verdad del ente*, a una dimensión colectivista o “ético-política” asociada a la verdad: el dejar-ser a las cosas supone compartir con otros la verdad. Se llega a afirmar que “nos partimos mutuamente, compartimos, el desocultamiento del ente. Lo común es la verdad del ente (“*wir teilen uns uns die Unverborgenheit des Seienden. Das Ge-meinsame ist die Wahrheit des Seienden*”). Si bien la verdad no se com-parte como una tiza. Con ello, guardando las distancias, se apuntaría a la *Gelassenheit* del Heidegger muy maduro. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 114; así como GA, Band 27, p. 105.

<sup>1695</sup> Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 128-129; GA, Band 27, pp. 118-120.

<sup>1696</sup> Ello se debe a que al *Dasein* como existencia (*existenz*) está ya siempre cabe lo *Vorhandensein* (en el sentido de “lo que hay”, las cosas) en la medida en que no está encerrado en sus límites, sino abierto (*Transcendenz*, *Überstieg*, carácter de “previo”). En este sentido las cosas son descubiertas, abiertas, por el carácter descubriente (*entdeckend*) cuya esencia es el *Dasein*, en la medida en que el *Dasein* existe. Ahora bien, no todo *Unverborgenheit* es un *Entdecktheit*, un descubrimiento. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 129-130, 216-217; así como GA, Band 27, pp. 121-122. Dicho de otro modo que nos permite pensar la *Diferencia entre ser y ente*: “Desde el Ser entendido de antemano (...) es como, por así decir, empezamos retornando al ente; o dicho con más exactitud: en la medida en que constantemente nos comportamos ya respecto al ente, ese comportamiento representa ya siempre un haber retomado a él, es decir, un habernos vuelto a él, esto es, al ente, a partir de una antecedente o previa (o que va por delante) proyección del ser.”. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 220; así como GA, Band 27, p. 206 y ss. Esta doble dirección marca el cuestionamiento por la “verdad del ente” o por la “verdad del ser”, marcada ya por *Sein und Zeit*. Sobre ello: Marzoa, Felipe, *Heidegger y su tiempo*, pp. 16 y ss. Ya vimos que en *Sein und Zeit* la verdad de *ἀλήθεια* como *Unverborgenheit* pertenece al *λόγος* en la interpretación apofántica de Aristóteles. En su perspectiva la diferencia entre *Unverborgenheit* y *Entdecktheit* tiende a ser irrelevante. Al respecto, por ejemplo, Heidegger, GA, Band 2, pp. 290-291.

estatuto ontológico o de presencia propio de *Un-verborgenheit* y *Entdecktheit* en términos ya no de *Vorhanden-sein*, sino de *Zuhanden-sein*, se complejiza para Heidegger<sup>1697</sup>. Con ello se abre al cuestionamiento por la esencia de la verdad.

La segunda diferenciación que deseamos mentar tiene que ver con el diverso modo en que la filosofía y la ciencia preguntan<sup>1698</sup> y el modo en que allí reside la *Diferencia Ontológica*, diferencia de ser y ente, *Differenz*<sup>1699</sup>. Precisamente con Parménides, Heidegger problematiza la noción de mundo de la *Welt-anschauung* despejando aquella del problema del sentido de la filosofía en Grecia. Allí simplemente no había “cosmología” alguna, pues ya de entrada *κόσμος* —la palabra que traduce “welt” en *Welt-anschauung* (cosmo-visión)— no menta una región óptica delimitada-dividida-diferenciada (o contrapuesta) así a otras, como tampoco denota a “mundo” o “cosmos” en su significado de ambiente circundante a cualquier cosa (*Vorhanden-sein*), ya como *Umwelt* (hecho equivalencia de *Naturaleza*), ya como conjunto del ente tomado en general (totalidad: *alles zusammengekommen*). Más bien, el *κόσμος* del *κόσμος οὐτός* de Parménides —fragmento IV— menta un “cómo” (*Wie*) del ser del ente que subyace (*liegt... zugrunde*) a toda división-dividida, partición o troceamiento (*Zerstückung*)<sup>1700</sup>. El mismo fragmento IV conecta el *κόσμος* con una peculiar presencia/ausencia (*παρέοντα/ἀπεόντα*) que exige la contemplación intelectual del *νοεῖν*. Ahora bien, el estatuto de presencia-ausencia de ese “cómo” no excluye (*vernichtet nicht*) que haya divisiones-particiones-troceamientos, sino que más bien diferencia como suerte de siempre-previo (*immer vorgängig*) a la división-dividida<sup>1701</sup>. Con Parménides la diferencia que subtiende al *κόσμος*, diferencia no diferenciada, “cómo” del ser del ente, podríamos decir, diferenciante, diferencia un

<sup>1697</sup> Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 130-131 y GA, Band 27, p. 121-122. Heidegger distingue entre “verdad óptica” y “verdad ontológica”; concentra las siguientes diferencias rastreables ya a lo largo de *Sein und Zeit*: “1. Wahrheit des Seins: Unverborgenheit qua Enthülltheit; vorontologische, ontologische Wahrheit. 2. Wahrheit des Seienden: Unverborgenheit qua Offenbarkeit; ontische Wahrheit. a) Offenbarkeit qua Erschlossenheit: Unverborgenheit des Daseins. b) Offenbarkeit qua Entdecktheit: Unverborgenheit des Vorhandenen, Zuhandenen.” XXX el traductor de la edición en castellano utiliza “develamiento” o “desvelamiento” para “*Enthülltheit*”; “patencia” o “hacerse manifiesto el ente” para “*Offenbarkeit*”; “apertura” para “*Erschlossenheit*” y, al cabo, “*Entdecktheit*” como “descubrimiento” y “desocultamiento” para “*Unverborgenheit*”. Nos aclara Manuel Jiménez Redondo, traductor del texto, que “*Entdecktheit*” y “*Erschlossenheit*” son modalidades de “*Offenbarkeit*”, mientras que “*Unverborgenheit*” remite a un “*enthüllen*”, develar, desvelar, retirar el velo que el Heidegger posterior subrayará que se da o acontece en cuanto se retira (la esencia de la verdad es el velamiento del des-velamiento, a la verdad le es esencial el velamiento). Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 216-217; así como: Heidegger, GA, Band 27, p. 203.

<sup>1698</sup> Al respecto remitimos a nuestros *Comentarios Iniciales*.

<sup>1699</sup> Es decir, no una *Differenz* que habita en la *Unter-schied*.

<sup>1700</sup> Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 254; así como GA, Band 27, p. 240.

<sup>1701</sup> Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 254-255; así como: Heidegger, GA, Band 27, pp. 240-241.

“mundo” del ente a diferencia de otro “mundo” del mismo ente<sup>1702</sup>. Uno y otro son posibles en virtud del carácter activo de la diferencia y se subraya su mismidad. La alteridad-diferencia se conecta con la noción de *lo mismo* y además con una muy específica noción de *lo mismo* (*das Selbe* y no *selbige*). Heidegger menta con el fr. III (que traduce como: »Denn ein und dasselbe ist Denken und Sein«) que la mismidad corresponde a *la pertenencia mutua* (*beide gehören zusammen*) de *pensar* (ya simplemente pensar) y ser, correlación que ya no pende de los sentidos posteriores del *λόγος*. Su sentido tiene que ver con la puesta en juego de los sentidos del “es” en el Poema<sup>1703</sup>, la peculiar imbricación de la verdad y las apariencias así como con la vía de problematizar el carácter del decir del Poema, el carácter “mítico” de su decir dejando de lado dicotomías excluyentes entre mítico/racional o mítico/conceptual. Abrirse a un paso atrás.

Heidegger introduce todavía una tercera interesante variación en este Curso en el horizonte todavía no explicitado de la “ida” de la *Historia de la filosofía del ser*. La pregunta por el haber mismo de lo que hay (de las cosas) —que implicaría una *Haltung* ante ellas<sup>1704</sup>—, por el ser del ente o por el mismo manifestarse de lo que se manifiesta<sup>1705</sup> que en la “situación aristotélica” y como pregunta por el ente en su totalidad (*im Ganzen*) alcanzó su más alta y refinada versión —todo ello en el *Primer Inicio*—, se cruza con diversas declinaciones del lugar de recogimiento, cobijo o albergue, *Bergung*<sup>1706</sup>, de

<sup>1702</sup> Dice Heidegger: “Κόσμος ουτος bezeichnet daher nicht diesen Bezirk von Seiendem in Abgrenzung gegen einen anderen, sondern diese »Welt« des Seienden im Unterschied zu einer anderen »Welt« desselben Seienden.<sup>4</sup> Die Welt liegt jeder möglichen Zerstückung des Sei-enden schon zugrunde; diese vernichtet nicht die Welt; was ἐν τῷ ἔνῃ κόσμῳ<sup>5</sup> ist, hat sich nicht in einen Bezirk erst zusammenge-schoben, sondern ist durch die Welt im Ganzen durchgängig vorbestimmt.”, Heidegger, GA, Band 27, p. 241.

<sup>1703</sup> Dice Heidegger: “Man könnte darauf hinweisen, daß die antike Philosophie mit einer These beginnt, die nichts anderes zum Ausdruck zu bringen scheint-als diese Korrelation von Sein und Denken. Parmenides: »Denn ein und dasselbe ist Denken und Sein« (Diels, Fragment 5), beide gehören zusammen. Aber dieser Hinweis genügt schon deshalb nicht, weil νοεῖν nicht ohne weiteres mit Kants oder Hegels Vernunftbegriff sich gleichsetzen läßt; vor allem aber, weil diese eindeutige Orientierung des Seinsproblems auf den λόγος erst später einsetzte, und zwar aus zwei Hauptmotiven. Wenn nach dem Sein gesucht wird, gleichsam nach der greifbarsten Form desselben, dann drängt es sich auf in der Sprache, und zwar im »ist«, der Kopula; es ist gewissermaßen beheimatet im Satz — λόγος. Diese Gestalt des Seins wird um so unbedenklicher aufgegriffen, als sie zugleich mitbekundet das Wahrsein im Unterschied vom Schein.<sup>4</sup>”, Heidegger, GA, Band 27, p. 318.

<sup>1704</sup> La *Haltung*, el posicionamiento-posición o actitud ante las cosas en la existencia del *Dasein* sería el modo en que Heidegger piensa el desarrollo griego de la cosmo-visión que no hay en Grecia. Dice Heidegger: “So vollzieht sich mit der Ausbildung der Weltanschauung als Haltung, weil sie Auseinandersetzung ist, ein Anrennen gegen das Seiende im Ganzen, ein Anrennen in der nun nicht mehr weichenden Frage, was das Seiende und wie es sei. Weil dieses Fragen zum Dasein als solchem gehört, das Dasein in der Hal-tung aber in einem ausdrücklichen Sinne sich zu sich selbst verhält, wird dieses Fragen selbst mit in die allgemeine Frage nach dem Seienden eingestellt”, GA, Band 27, p. 387.

<sup>1705</sup> Sería “...die Offenbarkeit dessen, was das Seiende ist, die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen an ihm selbst...”, GA, Band 27, p. 385.

<sup>1706</sup> El término *cosuena* con el utilizado por el Heidegger posterior (especialmente en nuestra investigación en el Curso *Parménides*) para mentar el des-ocultar, *Ent-bergen*, propio de la *Un-verborgenheit*, la verdad como des-ocultamiento de *ἀλήθεια*. *Bergung*, forma substantiva activa en terminación *-ung*, tiene que ver con el verbo *bergen* que puede significar rescatar, recoger, recuperar, poner a salvo y, también, esconder en el sentido de *verbergen*. El diccionario de los hermanos Grimm subraya los dos sentidos: 1) servatio bonorum naufragorum. 2) absconsio: nicht also ihre subsessio intra scuta nicht ihre bergung hinter dem schilde. Lessing 8, 121. *Bergung* diría pues un albergue que recoge poniendo a salvo de la in-temperie de lo presente.

aquello que “ya siempre” (“*immer-schon*”) va aconteciendo (*geschehend*), un tiempo-de-maduración originario (*Urzeiten*<sup>1707</sup>) que atraviesa lo dicho en el preguntar. Algo más de treinta años después, muy al final de la Conferencia *Zeit und Sein*, Heidegger se cuestiona por lo *originariamente antiguo* (*Uralt*), apuntando al ocultamiento en cuanto ocultamiento esencial al des-ocultamiento (*ἀλήθεια*) como asunto del pensar<sup>1708</sup>. *Einleitung in der Philosophie* subrayará una, quizá, consecuencia de aquella correspondencia del pensar al exhorto del ser mismo, a aquello que “ya siempre” acontece: la *pluralidad originaria*, irreductible, de caminos que, al modo de refugios del des-ocultar (*Entbergung*), permiten pensar los darse del ser en la densa abundancia de la Presencia en Grecia. La *Bergung* de lo que “ya siempre” va aconteciendo es el hilo conductor de las diversas preguntas que vehicularían el dialogo-controversia (*Auseinandersetzung*) pensante con lo ente en Grecia (preguntas dichas a través de los diversos modos de decirse *ἀρχή*<sup>1709</sup>), pero porque *Bergung* es el modo en que Heidegger puede pensar la diferencia-diferenciante que subtiende al *κόσμος οὗτος* de Parménides (en la problematización de la “cosmo-visión” que no hay en Grecia)<sup>1710</sup>. Parménides, en su forma cuasi-mítica (*in der fast noch mytischen Form*) responde al cuestionamiento por el manifestarse mismo (*Offenbarkeit selbst*) de lo ente a través de la verdad *como* diosa que presenta (*vorgibt*) los caminos de conducción (que discurren a través del ente mismo, diversos caminos: *ἀλήθεια* y *δόξα*) aclarando a su vez el lugar desde donde (*ἀρχή*) se hace el cuestionamiento, la verdad como *ἀ-λήθεια*<sup>1711</sup>.

\* \* \* \* \*

<sup>1707</sup> Así traducen Arturo Leyte y Helena Cortés a propósito de Hölderlin “zeiten”, como tiempo de maduración.

<sup>1708</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, *Tiempo y Ser*, (Tecnos, Madrid, 2000) p. 43.

<sup>1709</sup> GA, Band 27, pp. 383-384; edición en castellano: Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 406-407.

<sup>1710</sup> El Curso del '28-29 todavía se vuelca eminentemente al lado de *Sein und Zeit*. Heidegger ofrecería por el hilo conductor mentado un comienzo-originario, *Uranfang*, primer comienzo denominado *Mithologie* que respondería a la pregunta por el acontecer de lo que “ya siempre” iba aconteciendo a través de la Cosmología y Teogonía (Homero y Hesíodo). Este estado de la pregunta, puramente mitológico, se nos muestra como muy descuidado, impropio de la estima con que en el Curso *Parménides* Heidegger dialogará con Homero y Hesíodo invitándonos a preguntarnos por el *μῦθος* como decir donde el ser mismo se da. Aquí considera todavía Heidegger que la Mitología a la que acabamos de remitir responde a la pregunta a través de Magia (Magie) y Encantamientos (*Zauber*) sin que el hombre se pregunte por cómo se producía aquello que “ya siempre” iba aconteciendo allí. Pues en el planteamiento del Curso un (el siguiente) nuevo modo (*neuen Weise*) de la *Bergung* sería aquel que en la pregunta asume que lo ente (la totalidad de lo ente pero vale para un ente) es pro-ducida, *Hergestelltes*, (traída delante, *Hergekommenes*) de manera que la pregunta, que se sigue cuestionando a través del *ἀρχή*, se cuestiona por el “de dónde” de dicha producción. Heidegger, GA, Band 27, pp. 383-384; edición en castellano: Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 406-407. Parecería que el cuestionamiento por aquello que “ya siempre” iba aconteciendo, por el *ἀρχή*, se revela sobre-determinado por la posterior, tal vez última, quizá la única nuestra (para el “nosotros” que habla en este Curso) pregunta por el ente-producido. Si bien todavía en este segundo modo de cuestionar por el *ἀρχή*, en principio un sentido ya no “mítico” donde se encontraría Parménides (además de, con matices, los milenios pero también Heráclito), Heidegger reconoce que no hay un desprendimiento absoluto de lo “mítico”.

<sup>1711</sup> GA, Band 27, pp. 385-386; en edición en castellano: Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 408-409.

Vamos a estudiar a continuación las interpretaciones del Poema de Parménides de Elea allí donde la torna del pensar (del ser) de Heidegger camina otras sendas. En nuestra labor de investigación ello supone atender al decir poemático de la diosa-*ἀλήθεια*, precisamente cuando, en los textos de Heidegger, se da la dis-locación de la problemática del nexo de las dos “partes” del Poema que se pone en juego ampliamente en el Curso Parménides del semestre de invierno de 1942-43, pues, todavía en el Curso de 1932 —del que nos ocuparemos enseguida—, Heidegger trata de ambas “partes”, si bien *ἀλήθεια* y *δόξα* se copertenecen, por así decir, “por la ausencia”, desde la presencia/ ausencia que la contemplación intelectual que el *νοεῖν* exige (siguiendo el fragmento IV). La dislocación de las “partes” del Poema en las interpretaciones de Heidegger tiene que ver con la cada vez mayor tendencia en sus textos a atender sólo la primera “parte” del Poema, *ἀλήθεια*<sup>1712</sup> y, en ella, a los caminos que dice la diosa y la cuestión, palabra enigma, de la mismidad de pensar y ser. Especial lugar tendrá el Proemio. Prestar atención a *ἀλήθεια* supone, a la vez, abrirse a la consideración de los *pensadores del inicio*. Puede ser iniciada la torna del pensar hacia el cuestionamiento por la palabra (*μῦθος*) de la diosa-*ἀλήθεια*.

---

<sup>1712</sup> Con la excepción mentada del Curso del '32 donde Heidegger trata del Poema entero.



## Capítulo 1

### El camino y los caminos: articulación topológica de los caminos desde el Proemio del Poema

#### **BLOQUE A: Los pensadores del inicio ante la puerta del Poema de ἀλήθεια (la revolución ontológico-hermenéutica de un paso hacia atrás)**

Heidegger introduce la denominación “pensadores del inicio” (“*anfänglichen Denkers*”) en el Curso del Semestre de invierno de 1942-1943 en torno a *Parménides*<sup>1713</sup> para nombrar al mismo Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto. De su denominación conjunta afirma Heidegger:

“ Que caractericemos a estos tres pensadores como los únicos iniciales, frente a todos los otros pensadores de occidente, suscita una impresión de arbitrariedad. De hecho, tampoco poseemos ninguna prueba suficiente para fundamentar inmediatamente dicha caracterización. Para ello, es necesario abordar estos pensadores iniciales de acuerdo con una relación auténtica (*echten Bezug*).<sup>1714</sup>”

La relación es aquella que permite decir que los pensadores piensan y que aquello que piensan se piensa, en palabras iniciales del Curso del Semestre de verano de 1943 (*Der Anfang des abendlandischen Denkens. Heraklit*), en el ámbito del “inicio”<sup>1715</sup>. A tal ámbito en principio no pertenecería —siguiendo la denominación de *Einführung in der Metaphysik*— el *poema pensante* de Píndaro, Sófocles, Esquilo u Homero. Se trata de *pensadores* y habrá, pues, que discernir a qué pensar nos referimos aquí así como en qué sentidos comprender la constelación o ámbito del *Anfangs*, con la sospecha inicial de que el propio pensar en mayúsculas (pensar del ser) penda de su juego. Lo corrobora pronto Heidegger en el Curso *Parménides*. Estos pensadores *piensan lo verdadero en una única copertenencia*, de manera que en eso *pensado* experimentan un “saber la verdad de lo verdadero” en una experiencia esencial<sup>1716</sup>. Lo pensado por ellos tiene carácter *inicial* (*anfängliche*), modulador adjetival que habla de una acción, del carácter de un *Anfang* cuyo rasgo distintivo es el iniciar, *Anfangen*<sup>1717</sup>. No podría ser puesto o hecho el *Anfang* por pensar alguno, todo al contrario, el

<sup>1713</sup> Como se sabe el Curso inicialmente iba a ser denominado...

<sup>1714</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, (Madrid, Akal, 2005), traducido por Carlos Másmela, p. 6, en original: *Parmenides*, GA, Band 54, editado por Manfred S. Frings, 1982, p. 2. Paréntesis nuestros.

<sup>1715</sup> Heidegger, Martin, *El inicio del pensar occidental. Heráclito*, (Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011), p. 24.

<sup>1716</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, 2005, p. 5.

<sup>1717</sup> Heidegger, Martin, *Über den Anfang*, GA, Band 70, editado por Paola-Ludovika Coriando, 2005 [traducido por Dina V. Picotti como *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2008].

pensar acontece, puede ser inicial, por el *Inicio*. En ello se nos abre la dimensión de la *meditación histórica del ser*. No se trata de que el pensar de estos pensadores fuese “histórico”, sino de que lo pensado por ellos es aquello que *precede* y determina toda la *historia (Geschichte)*, si “lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época”<sup>1718</sup>. Será esencial así diferenciar el *Inicio* que corresponde a *lo inicial* de otros posibles puntos de partida de corte historiográfico así como sus respectivas modalidades históricas.

A estos respectos responde Heidegger con la distinción entre *Anfang* y *Beginn*, que traduciremos siguiendo la traducción de Carlos Másmela del Curso *Parménides* como *Inicio* y *Comienzo*. Mientras *Beginn se ubica en un determinado “tiempo”* que Heidegger recomienda no reducir a un mero punto-ahora posicionado y vehiculado por la temporalidad “técnica” del cálculo historiográfico, *Anfang* menciona aquello que hay que pensar, que el pensar tiene que pensar como tarea suya, y lo que es pensado por el *pensar temprano*. *Beginn* a su vez nombra el aparecer (con *vorheben*) de este pensar; su surgimiento (con *aufkommen*) e inauguración le conciernen<sup>1719</sup>. En desarrollos algo previos a la explicitación de esta diferencia Heidegger afirma en *Grundbegriffe* (Curso del Semestre de verano de 1941, GA, Band 51) que al *Beginn* pertenece, al modo del *ἀρχή* griego, ser el lugar (*Stelle*) desde donde algo surge pero (a diferencia del *Anfang* y del propio *ἀρχή*) el *Beginn* exhibe la marcha (*Gang*) de un proceso (*Fortgang*) en el cual él mismo es dejado atrás (*verlassen wird, hinweg*), pasado, en la urgencia de un ir siempre más allá<sup>1720</sup>. A tal proceso no pertenece la posibilidad de volver a su *Beginn* o, en general, de una vuelta o cuestionamiento por él mismo. En este sentido, agudizando el contraste, el *Anfang* no es nada pasado (*Vergangenes*) ni puede ser incluido en proceso alguno. Él, a través de un “salto”, sólo puede ser experimentado como *Anfang* y ser lo pensado por un *pensar anfänglich*. Su estatuto ontológico, que pertenece a lo venidero o a lo que está por venir (*das Zukünftige, das Kommende*) mantiene así una fuerza de decisión (*Entscheidungskraft*) en torno a lo esencial de la *Historia occidental*<sup>1721</sup> que ya solamente el pensar (del ser) que atiende a la *historia del ser* tiene como tarea o asunto. Mantiene Heidegger que el *Anfang* de los pensadores del *Inicio* sólo puede ser atendido por un *pensar del ser* que en correspondencia “incluya” al *Anfang* en la *Geschichte* de la *meditación histórica del ser*. *Geschichte*, que no *Historie*, manifiesta una doble dimensión de simple gravedad para la *ontología hermenéutica*; exige una *Erinnerung*, un recuerdo que se interna en lo sido de la *Metafísica* surcando sus sendas todavía por-hollar, zanjando las vías imposibles al pensar, no así como una fuga de lo presente en lo pasado, como si el “aquí” y el “ahora”, fugitivo y preso de sí mismo, atado a la iteración indiferente de lo presente, huyera a los confines de lo que ya-no-es, pues

<sup>1718</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, p. 5. En el original: “...das Anfängliche immer einmal wieder einem Zeitalter eigens zum Geschenk.” Heidegger, Martin, GA, Band 54, p. 1-2.

<sup>1719</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, p. 12. En GA, Band 54, op.cit., pp. 9-10.

<sup>1720</sup> Heidegger, Martin, *Grundbegriffe*, GA, Band 51, editado por Petra Jaeger, 1981, pp. 107-108 [traducido por M. E. Vázquez García como Conceptos fundamentales. Madrid: Alianza, 1989].

<sup>1721</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 51, pp. 15-16. Ello incumbe pues al cuestionamiento del por-venir de la esencia de la verdad, su *Lichtung*, y la verdad de la esencia.



precisamente la *Erinnerung* tiene como correlato suyo, gesto gemelo en el *juego* de la remembranza de los presentes, la *Verwindung*, *retorsión convaleciente* de los presentes-ausentes (presentes-pasados) con abierta vocación de labranza, preparatoria, al por-venir<sup>1722</sup>. *Geschichte* no menta la secuencia de hechos-eventos (*Begegnheiten*) que relaciona desde un punto de vista causal lo actual con lo posterior, sino el *Ereignis de una decisión sobre la esencia de la verdad*.

Ahora bien, no cabe deslindar absolutamente *Inicio y Comienzo*<sup>1723</sup>; gozan más bien de una zona de *copertenencia* o *cruce* de buena salud (convaleciente) que despeja sus diferencias desde la presencia-ausencia del *Anfang*. Si, por un lado, el *Anfang* aparece en un *Beginn*, al comienzo, es porque lo hace (por sí mismo) en un *peculiar encubrimiento* que desvela que el *Anfang* (y sólo él), siendo el *Inicio*, es *lo último* en llegar a la *Historia de carácter esencial* (*was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt*). Heidegger menciona sin citar la sentencia de las *Vorlesungen* de Hegel “*der Anfang ist das Letzte*”<sup>1724</sup>, pero no duda en dejar claro que cabalmente leída, es decir, en sus términos, el *Anfang* no tendría nada que ver con lo burdo, incompleto o imperfecto de “lo primitivo”, sino con lo *maduro*. Heidegger ofrece una distinción otra, por el otro lado, precisamente en esta perspectiva de lo maduro del *Anfang* en el pensar de la historia del ser, ya no entre *Beginn* y *Anfang*, sino entre *Inicios*,

<sup>1722</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 51, p. 21. Sobre el juego de *Erinnerung* y *Andenken*, especialmente *Über den Anfang* y *Beiträge*.

<sup>1723</sup> Al respecto el escrito *Über den Anfang*, GA, Band 70, op.cit.,pp. 9-10. Del mismo modo que bien diferenciadas *Geschichte* y *Historie*, guardan cierta relatividad. Por otro lado considera Heidegger que *Anfang* y *Beginn*, pensados en el mundo histórico-comprensivo griego, acentúan sus zonas de convergencia. Ello se debe a la estrecha vinculación del *Beginn* con la *Historie* que es difícil de pensar en las coordenadas de la Presencia griega. Uno y otro significarían *ἀρχή* como “desde donde” y lo que estaría por-pensar sería el sentido de *Ursprung* no genético del mismo. Véase también: Heidegger, M. *Der Spruch des Anaximander*, GA, Band 78, editado por Ingeborg Schüssler, 2010, pp. 221 y ss.

<sup>1724</sup> En el sentido en el que afirma Hegel de la *Entwicklung* de su “historia de la filosofía” que: “... die Frucht der Entwicklung, ist ein Resultat der Bewegung. Insofern es aber nur Resultat einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der Anfangspunkt und das Erste einer anderen Entwicklungsstufe. (...) Die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens”. Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, Teil 1, p. 45-46. En edición en castellano: Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 31. Hegel introduce esta transitividad en el contexto, ya mencionado, de la descripción (como materia-espacio) de la “evolución” de la “historia” propia de su “historia de la filosofía”. Esta simultaneidad —aquí mero posicionamiento de dos “ahora” en paralelo: con base en la diacronía, igualdad— de *lo primero* y *lo último* es la que Aristóteles pensaría con la “finalidad” (*Zwecke*, categoría teleológico-modal tajantemente rechazada por Heidegger por exigir a su vez del sujeto/objeto) pues, por ejemplo, “Im Zwecke aber ist das Resultat der Anfang, - Anfang und Ende sind gleich. Selbsterhaltung ist fortdauerndes Produzieren, wodurch nichts Neues entsteht - Zurücknahme der Tätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst -, immer nur das Alte. Dies ist nun also der Zweck. Und der νοῦς ist diese Tätigkeit, die eine erste Bestimmung setzt als subjektiv, aber diese wird objektiv gemacht; dadurch wird sie anders, aber dieser Gegensatz wird immer wieder aufgehoben, so daß das Objektive nichts ist als Subjektives.” Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, Teil 1, p. 384. La crítica de fondo a Hegel, como ya subrayamos, tiene que ver con la asunción de que ser en Grecia es límite. En este sentido la profesora Teresa Oñate interpreta de que el *camino del pensar* en Aristóteles —marcado ya desde el libro alfa de *Metafísica* [por ejemplo: Met. alfa-2, 994a 1-19 y 994b 8-16] — es el “recurso al infinito”, condición de que el *ἀρχή* (sólo problemáticamente discernible de lo primero, *πρῶτον*, en la perspectiva teleológico-causal) y el *τέλος* no puedan confundirse con la tendencia a lo i-limitado —que Heidegger consideraría no cumplida en Grecia— de lo divisible. Al respecto, Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, pp. 105-106, 223, 573 y ss.

*Anfängen*. Volveremos a ello en este mismo epígrafe con los tratados escritos *Beiträge zur Philosophie e Über den Anfang*.

Nos interesa subrayar mejor en este punto que Anaximandro, Parménides y Heráclito únicamente por ir “antes” de Platón y Aristóteles no son “pensadores primitivos”, pero del mismo modo “no por ello todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial”. Por ejemplo, estrictamente, Tales de Mileto o Anaxímenes de Mileto, ¿no serían *pensadores iniciales*? A los *pensadores iniciales* torna en tales lo pensado por ellos: *lo inicial* (o el *Inicio*) como pensado por su pensar les convierte en *pensadores del inicio*. Y dice Heidegger:

“Ellos son pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar. Esto suena como si el “inicio” fuera algo semejante a un “objeto” que los pensadores acometen por sí mismos con el fin de examinarlo con atención. Pero hemos dicho ya en general, sobre el pensar de los pensadores, que es un retroceder ante el ser (*zurücktreten vor dem Sein*). Si, dentro del pensar pensante, el pensar inicial es lo supremo, entonces tiene que acaecer (*sich... ereignen*) aquí un retroceder de tipo particular. Pues esos pensadores “no se ocupan” del inicio del modo como un investigador “ataca” su asunto. Tales pensadores tampoco proyectan el inicio como una construcción autoproducida del pensamiento. El inicio o es algo dependiente del favor de esos pensadores, con el cual ello proceden de una manera u otra, sino más bien al contrario: el inicio es aquello que inicia algo con esos pensadores, porque recurren a él, de tal modo que es exigido de ellos un retroceder extremo ante el ser. Los pensadores son los iniciados por el inicio; son alcanzados por éste y congregados por él.<sup>1725</sup>”

El *Anfang* que pensaron inicialmente indica un modo de relación con lo pensado que Heidegger nombra como un *retroceder* (con *zurücktreten*) ajeno a la investigación científico-técnica que se mueve en el ente. No podemos amortiguar el corte con la orientación investigadora de *Sein und Zeit*. El retroceso no supone una pérdida o falta respecto al avance o progreso científico-técnico. El retroceso inicia, permite que los pensadores sean alcanzados por el *Inicio*; y lo extraordinario del pensar inicial radica en que, retrocediendo ante el ser, resulta *pensar del ser*<sup>1726</sup>. Dejando ser al ser activamente en un retroceso —muy diverso a estar cruzado de brazos o a un paso adelante que cosificara al ser—, acontece el ser inicialmente alcanzando y agenciándose, iniciando, a los *pensadores del inicio*. Lo extraordinario que signa ese acontecer como *Ereignis* es el *cruce de las direcciones* de pensar y ser. Heidegger lo llama “ley de la proximidad” o “ley del inicio” y con ello introduce una tercera declinación del *Inicio* o *lo inicial*, lo *Anfängnis* que indica el *carácter iniciante*, la *iniciación* del *Inicio*. La “ley de la proximidad” se atiene a la dificultad de experimentar *lo más próximo* (*das Nächste*<sup>1727</sup>), *lo más difícil de ver* (la propia *transparencia* como *intervalo*, claridad no lumínica), y dicta que “el hombre nunca ve primero, hablando estrictamente, lo más próximo, sino

<sup>1725</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 13 así como GA, Band 54, pp. 10-11.

<sup>1726</sup> De entrada, asumiendo el genitivo con objetivo y subjetivo a la vez.

<sup>1727</sup> Diverso a lo “próximo” en el sentido de “lo siguiente” (en una secuencia) que citamos a continuación en traducción de Carlos Másmela como “lo cercano”, *das Übernächste*. Heidegger, *Parménides*, pp. 174-175 y GA, Band 54, pp. 201-202.

siempre lo cercano (*das Übernächste*) a lo más próximo”; es más, “lo cercano a lo más próximo expulsa lo más próximo y su cercanía del dominio de la experiencia”. Como correlato suyo la “ley del inicio” mantiene que el *Anfängnis*, el íntimo carácter iniciante del Inicio, no es lo que en primer término (*zuerst*) aparece: es más bien en lo iniciado (*im Angefangenen*) donde se muestra entonces el *Anfang* permaneciendo velado lo *iniciante* y la esencia del *Anfangs*<sup>1728</sup>. Volvemos pues a esta comprensión de que al *Anfang*, a su *esencia* y carácter *iniciante*, tal vez *lo mismo*, pertenece una presencia-ausencia, un esencial *velamiento* (con *verhüllen*) indicación de un plexo relacional plural no substantivo ni cosificable. Resignificando la distancia y respectividad entre *lo más próximo* y *lo cercano* el *Anfang* aparece o se desvela en lo iniciado, brotado de él, por “primera vez” (en una perspectiva ordinal); el inicio deja así tras de sí la proximidad (en una perspectiva extra-ordinal) a su esencia inicial o iniciante, ocultándola. La resonancia en ello que nos interesa mantener en la escucha respecto a los “pensadores del inicio” es que su *experiencia de lo inicial* “no garantiza en absoluto la posibilidad de pensar el inicio mismo en su esencia”. La posibilidad de *pensar un inicio otro* o *un otro inicio de occidente* en el sentido de lo inicial del inicio<sup>1729</sup> es nuestra, si bien la interpretación que la *ontología hermenéutica crítica* vierte de los “pensadores del inicio” ha de pasar necesariamente por ellos, lo más próximo nuestro, pues “el primer inicio es en realidad lo decisivo de todo”<sup>1730</sup>; pero no es el inicio inicial. Éste, como tal, *acaece a-propiadora-des-apropiadoramente* (*ereignet sich*) despejándose a sí mismo (*sich... lichtet*) e iniciando *por último* (*zuletzt*) en un sentido extra-ordinal también, ajeno al tiempo del cálculo-técnico. La posibilidad del inicio-final que necesita el cumplimiento del *Primer Inicio* es una apertura con marca de futuridad histórica, por-venir.

Hemos de señalar en este punto algunas diferencias entre los Cursos en torno a los *pensadores del inicio* que estamos siguiendo y los escritos *Über den Anfang* y los *Beiträge zur Philosophie*. Unos y otros son textos en su publicación en la *Gesamtausgabe*, si bien los dos primeros (no por la posición cronológica de su producción, aunque lo que se sigue de ella no es accidental) son configurados como *escritos* y no (como sí los Cursos) *lecciones* universitarias, *Vorlesungen*, destinadas, por así decir, a ser leídas en público. De esta diferencia en el origen mana una situación de especial amplitud y abundancia hermenéutica que toca, como consecuencia suya, a ciertos giros y afirmaciones que Heidegger lleva a cabo transitivamente entre “ser” e “inicio”, “ser” y “Anfang”, “Anfang” y “Ereignis”. Por ejemplo, en el Curso *Parménides* se afirma que “el ser es el inicio” (“*Das Sein ist der*

<sup>1728</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 174-175; así como GA, Band 54, pp. 201-202.

<sup>1729</sup> El “das Denken im anderen Anfang” (“el pensar en el otro inicio”) de los *Beiträge* en cuanto *Übergang* hacia ese otro inicio. Por ejemplo, Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Band 65, editado por F.-W. von Herrmann, 1989 [traducido por Dina v. Picotti como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003], p. 11. La traducción al castellano es nuestra.

<sup>1730</sup> Una vía en el gozne entre el Primer y el Otro inicio de la filosofía Occidental ha sido explorada en la hermenéutica crítica de habla hispana por la profesora Teresa Oñate. Remarcamos al respecto su trabajo: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, (Dykinson, Madrid, 2004).

*Anfang*”)<sup>1731</sup>. Por un lado ya tenemos pistas suficientes como para que nos resulte evidente que aquí Heidegger no puede estar utilizando la “mera cópula”, reduciendo uno de los lados del “es” al otro. Todo al contrario la suerte viene marcada por la diversidad de los lados del “es”, tal vez, y ello con un ineludible carácter enigmático (de presencia-ausencia), señalando que son *lo mismo*, en cuanto *iniciales e iniciantes, necesitados* de un pensar que retrocede o, según *Zeit und Sein*, que da el *paso atrás, necesarios* para un pensar inicial que se arriesga a pensar el *Inicio*. Con ello ya adelantamos el sentido más maduro con que Heidegger nos da a pensar el *τὸ αὐτὸ* del Poema de Parménides como *palabra enigma* siempre a mantener como *lo más digno de ser pensado y cuestionado*. Volveremos más lejos a ello en este mismo Capítulo. Por otro lado estas transitividades se multiplican exponencialmente en los *tratados escritos*. Querriamos conectar esta mismidad de *Ser* —o *Seyn* en la grafía de los *Beiträge e Über den Anfang*— e *Inicio* con otras entre “inicio” y “Ereignis” así como “verdad” y “ser” en el texto *Über den Anfang* (GA, Band 70)<sup>1732</sup>. Leemos allí no sólo que el ser *es*, podríamos leer ya simplemente, *es lo mismo* que la *verdad*, sino que ésta es el *Ereignis*, nombre señalado por el escrito para indicar el *otro Inicio*<sup>1733</sup>. Se pretende, asumiendo la mayor dificultad al respecto, decir y pensar *das Ereignis y Anfang* desde la más propia *plenitud esencial de su simplicidad* (*Wesensfülle seines Einfachen*); *das Ereignis* acontece a-propiadora-des-apropiadamente<sup>1734</sup>, *der Anfang* acontece con él pues no se dejan pensar *desde otro*. La simplicidad es el *recipiente* (*Behältnis*) de la unitaria esencia activa del *Seyns*. La *abundancia* (*Reichtum*) y *sobre-abundancia* (*Überfluß*) de la *simplicidad esencial* (*Wesenseinfachheit*) es *propiedad* (*Eigentum*) suya, del *Inicio*<sup>1735</sup>. En estos sentidos *Anfang y Ereignis* son lo mismo que el intervalo de ocultamiento/desocultamiento, es decir, que la *verdad* y precisamente *des Seyns, verdad del ser* que exige un “salto” al pensar. Si el *ser* es lo mismo que la *verdad* y el *ser* es lo mismo que el *Anfang* es porque ser y verdad son *nombres iniciales*

<sup>1731</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 13 y GA, Band 54, p. 10. Afirmación que se repite con insistencia y diversas grafías en *Über den Anfang*, GA, Band 70—como se sabe, escrito “póstumo” contemporáneo a *Beiträge zur Philosophie*— donde leemos que “das Seyn ist der Anfang” (pp. 16, 47), “Sein ist Anfang” (pp. 30, 48, 59, 91, 92 y 181), “Das Wesens des Seyns ist der Anfang” (p. 24), “der Anfang “ist” die Wesung des Seins” (p. 42), “Der Anfang ist das Sein” (p. 46), “der Anfang das Seyn ist” (51), “Anfang und anfänglich nur ist das Sein” (p. 55) “das Sein als Entborgenheit Anfang ist” (p. 45). Hemos tomado el recuento de Perez de Tudela, Jorge&Aranzueque, Gabriel, “In in-itiium: Heidegger, lector de Parménides”, *Heidegger y la historia de la filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición* (Comares, Granada, 2019), editado por Alba Jiménez, p. 32. Lo damos por bueno asumiendo la meticulosidad en la referencia como insuficiente y a la vez capaz de mostrar su utilidad en el despliegue de las palabras en el texto y con otros textos (es decir, en el despliegue hermenéutico).

<sup>1732</sup> Transitividades, unas y otras, que Aranzueque, G. y Tudela, J. enumeran detalladamente en “In in-itiium: Heidegger, lector de Parménides”, op. cit., pp. 32-33.

<sup>1733</sup> Idídem.

<sup>1734</sup> Heidegger, GA, Band 70, pp. 16-18.

<sup>1735</sup> Heidegger, GA, Band 70, pp. 16-17, 36 y 114.

para el *Anfang selbst*<sup>1736</sup> que diría la esencia activa, *Wesung*, de la verdad que, así, en cuanto esenciante (*wesende*) es el ser, *Seyn*.

Lo pensado por los pensadores iniciales en su experiencia del Inicio no es *lo mismo*, sino que dicen y piensan “de” *lo mismo*. En aquello pensado por ellos se mantiene el carácter enigmático de la *palabra enigma τὸ αὐτὸ*. No es tanto que aquello pensado por ellos, en cuanto dicho, no sea cosa alguna, sino que en lo dicho-pensado así comparece el decir mismo, acontece la misma apertura, *Lichtung*, en la que una y otra cosa, dicha, pensada, se hace presente.

Que habita una *Diferencia* en aquello pensado por ellos se percibe en que *lo mismo* “de” lo pensado y dicho por los *pensadores del inicio* se declina de diversos modos en Heráclito, en Parménides y en Anaximandro. Pero si cada *pensador del inicio* no llegó a pensar *lo mismo* pues esta noción relacional, la *palabra enigma* (que marca la copertenencia de pensar y ser) del Poema de Parménides, supone una noción cuyo sentido exige el despliegue poemático del pensar y decir del Poema, sí podemos decir que pensaron cada uno a su modo el “ser” y la *Presencia* del des-ocultamiento, de la verdad ontológica, como *φύσις*, que son *lo mismo* ya que, como nos repite Heidegger en *Identidad y Diferencia*, la mismidad de lo diferente exige la *Diferencia (Differenz y no Unter-schied)* y no

---

<sup>1736</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 70, p. 59. Heidegger dice que “der Anfang “ist” die Wesung des Seins” [p. 42] y a continuación tras indicar que la singularidad-individuación-unicidad de lo simple (*Einzigkeit des Einfachen*) da suelo a la *Geschichte* [pp. 44: parágrafo 26] se afirma a propósito de “Ereignis”, desde allí [pp. 46-47: 29], que “der Anfang ist das Sein”, “das Ereignis ist Anfang”, “der Anfang “ist” die Wahrheit”, “Wahrheit ist Sein” y “das Seyn ist der Anfang” y a continuación en la perspectiva del “Seyn” [pp. 47-48: 31] que “Sein ist Wahrheit”, “Wahrheit ist Anfang” y “Sein ist Anfang”. Se explicita entonces en “Die Anfänge” —plural no numeral [pp. 61: 48]— [pp. 55-56: 38] que “das Sein ist die Wahrheit und Wahrheit ist das Er-eygnis” pertenece al “anderen Anfang” y no al “erste Anfang”. De inmediato Heidegger problematiza el alcance del decir “Vom Anfang” [pp. 54-55: 41] —en el doble sentido de un *decir* “de” o “sobre” el *Inicio* y un decir “desde” el *Inicio*, al estilo de los *Beiträge*— y su respectivo *pensar* afirmando que decir ““Der Anfang” ist die Wesung der Wahrheit des Seins” tiene sentido en un decir donde el *Anfangs* resuena o suena a lo lejos (*klings*) de modo que es el pensar lo inicial e iniciante. Así puede preguntarse por “Anfang und Wahrheit” [46-1: 47], es decir, “inwiefern der Anfang in sich je eine Wesung der Wahrheit ist” a lo que se responde que “ist das Wesen des Seins die Wahrheit” y que la “verdad” dice “Entbergung”; pero si así “*Sein ist Wahrheit*”, se nos advierte explícitamente, *dice* “Sein ist Anfang”, “Sein als Wahrheit wesend und Wahrheit als die Wesung des Seins entfaltend, das enthält den Anfang” [pp. 58-59]. Dicho de otro modo, “Wahrheit ist das anfängliche Wesen des Seins”. En una vuelta explícita al propio *seynsgeschichtliche Denken* (es decir: “Eingang des Seyns in die Geschichte als das Ereignis des Anfangs”) [p. 92: 74] se insiste en que “Sein ist Anfang” en el sentido de la retorsión del “Sein” como “Seyn” ya que “der Anfang “ist” das Seyn, will sagen, seine Anfängnis verwindet das “ist” und das Seyn”. Replegando dice algo después Heidegger que “der Anfang ist die Wesung der Wahrheit (...). Die so wesende Wahrheit ist das Sein. Das Sein ist als die Wahrheit, diese als der Anfang. Im Anfang erst west die Fülle des Ereignisses.” [pp 140: 121].

igualación alguna<sup>1737</sup>. No se trata pues de que unos y otros pensarán una misma cosa de diversas maneras. La perspectiva que nos permitía hablar de un mismo horizonte de cuestionamiento en Heráclito y Parménides ya no nos es próxima. Los *pensadores del inicio* piensan del mismo modo lo diverso, pero esa mismidad está atravesada por la Diferencia. La Diferencia rige en *lo mismo*; y una *Diferencia diferenciante* de cuya ley los guiños y señales que nos hace Heidegger son múltiples. Atraviesan su textos. En primer lugar el *ser* que piensa el *pensar inicial* se dona ya originariamente en diversas palabra iniciales: *ἀλήθεια, λόγος, φύσις, ἔν, ἐόν, μοῖρα...*<sup>1738</sup>. Pero es que además, decíamos, podemos pensar la copertenencia de estos términos esenciales en cuanto *son lo mismo por-pensar*. O al menos Heidegger opera de este modo. No es así casual, por ejemplo, que al hablar de la *ἀλήθεια* de Parménides remita, en relación al brotar o salir a la luz de *φύσις*, solamente a Heráclito asociando la reflexión al propio *λόγος* heraclíteo<sup>1739</sup>. Sea para recordar el asunto lo siguiente.

Los sentidos del *λέγειν*, decir, que remiten a un *recoger* (*auflesen, aufheben*), *recolectar* (*abnehmen*) y *reunir* (*Zusammentragen, Sammeln*) *selectivos* —no por tanto en el sentido de un juntar y *mero amontonar* (*bloßes Anhäufen*), sino un reunir que supone un *elegir* (*auslesen*) o selección (*Auslese*) que elige “aquello que pide albergamiento”, ya como lo selecto (*erlesen*), mejor o maduro para ser albergado— que cobijan o albergan, expone una *pluralidad ontológica pluralmente* como re-unión que Heidegger denomina *coligación originaria* (*ursprünglich Versammlung*)<sup>1740</sup> y que no obstante

<sup>1737</sup> Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, (Anthropos, Madrid, 2013) pp. 105 y 137-139; en la GA: *Identität und Differenz*, GA, Band 7, editado por Von Hermann, 2006, pp. 55, 69-71. Lo cual supone pensar lo pensado (lo mismo del fr. III del Poema de Parménides como “entre” de pensar y ser donde se inserta la *Differenz*) en un *paso atrás*, es decir, como por-pensar, con carácter de por-pensar, así pensar “desde” la *Differenz*. Del mismo modo en: “... Poéticamente habita el hombre”, *Conferencias y Artículos*, (Del serbal, Barcelona, 2001), pp. 143; en: *Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, pp. 196-197. No puede ser pensada la mismidad, si de la mismidad de pensar y ser se trata, como *identidad* en el sentido de Hegel. Afirma Heidegger al respecto que ello sería lo más difícil, pensar *el ser mismo como diferenciante* que yace en las determinaciones esenciales del mismo *Seyn, Anfang y Ereignis*. Heidegger, GA, Band 70, p. 71. Sobre la cuestión de la identidad en Hegel y su diferencia en la cuestión de la Diferencia respecto Heidegger, Gabilondo, Ángel. *La vuelta del otro. Diferencia. Identidad. Alteridad*, (Trotta, Madrid, 2001).

<sup>1738</sup> Lo inicial nombrado por estas palabras guarda una significación original que es lo más vinculante para el pensar en el sentido en que especifica “Tiempo y Ser” de *ἀλήθεια*. Heidegger, *Tiempo y Ser*, (Tecnos, Madrid, 2000), p. 43. Palabras que nombran el asunto del pensar, que el pensar ha de pensar. Al respecto Marzoa, Felipe. *De Grecia y la filosofía*, (Universidad de Murcia, Murcia, 1990), p. 22. Así como, ocupándose de la perspectiva destinal del ser, la obra de Zalander, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, (Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1986).

<sup>1739</sup> Nos referimos a los textos finales de *Conferencias y Artículos*. Para los sentidos arcaicos del *λέγειν* recomendamos de nuevo Marzoa, *De Grecia y la filosofía*.

<sup>1740</sup> Heidegger, Martin, “Logos”, *Conferencias y Artículos*, pp. 154-155. Notamos a su vez cómo *λέγειν* como *legen* se relaciona con “lesen”, leer, como un com-poner (*zusammen-legen*), poner una cosa junta a otra, en la escritura; leer un escrito en sentido amplio mostraría una “zusammen-ins-Vorliegen-bringen”. Si bien la escritura en sentido del “texto” para ser leído no tiene lugar en la estructura del *λέγειν* arcaico-clásico que Heidegger piensa aquí: como acabamos de ver en la reunión, *Sammeln*, tiene primacía el seleccionar de lo selecto que Heidegger señala como *Vor-lesen*, leer en voz alta. *Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, editado por F.-W. von Herrmann, 2000, pp. 215-216 [traducido por E. Barjau como Conferencias y Artículos. Barcelona: Serbal, 1994. Los capítulos “La pregunta por la técnica”, “Ciencia y meditación”, “Construir habitar pensar”, “La cosa” y “¿A qué se llama pensar” también fueron traducidos por F. Soler y publicados en Filosofía, ciencia y técnica. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997].

ofrece a pensar con el término alemán *legen*, *poner* o *tender*. Si el albergar, *Bergen*, es lo primero en la *Wesensbau* del *λέγειν* como *gesammelten Sammeln*, el *legen* es en cuanto *lesend*, un *poner recogiendo* que da cobijo en el *desocultamiento* a lo *albergado*, *geborgen* (que es presente por sí mismo o desde ello mismo); a eso que se deja-poner-delante (*vor-liegen-lassen*), preservar-lo (con *verwharen*) en la Presencia<sup>1741</sup>. Así al *λέγειν* “le importa únicamente dejar en cobijo” (*in der Hut zu lassen*), en este *albergamiento* (*an dieser Geborgenheit*), a lo que está así en lo *desocultado* (*im Unverborgenem*). Pero *λέγειν* significa decir y uno que “no está determinado desde la emisión de sonidos” ni como expresión semántica de contenidos-significados, sino el lugar esencial de pertenencia del hombre; *pertenecer* (*gehören*) al decir exige *escuchar* (*hören*) lo dicho pues “hemos oído (*gehört*) cuando pertenecemos (*gehören*) a lo que nos han dicho”; así, pertenecer al *λέγειν*: lo que el dejar-estar-delante (*vor-liegen-Lassen*) pone (lo que está delante como lo que está delante, *das Vorliegende als das Vorliegendes*), dejar-lo estar<sup>1742</sup>, es decir, escuchar al *λόγος* como *la coligación originaria de la recolección inicial desde la posada inicial* (*die ursprüngliche Versammlung der anfänglichen Lese aus der anfänglichen Lege*)<sup>1743</sup>. Habríamos de hablar aquí del fr. 50 de Heráclito y de la interpretación del pliegue del *λόγος* y el *ὁμολογεῖν* por el que el hombre que tiene *λόγος* escucha al *Λόγος* que en cuanto *coligación originaria* es un modo de nombrar lo *Uno-Mismo*. Remitimos a las páginas del *Apartado primero* donde a propósito del *Zwiefalt* Heidegger piensa estas cuestiones. Nos convoca ahora más bien la *mismidad* del *Λόγος* con *ἀλήθεια* como *palabras iniciales*. Ya se percibirán las zonas de convergencias y divergencias. En cuanto posada que recoge y liga (*lesende Lege*), el *λόγος* pone lo presente en lo *desocultado*, *alles Anwesende in sein Anwesen*, de tal modo que este poner es un *albergar*, *Bergen*, que a su vez también de-poner o re-poner (con *zurücklegen*), es decir, des-alberga (*ent-birgt*) a lo presente en su Presencia en la medida en que *das Vorliegende mora y perdura* (con *währen*) en lo *desocultado*. Si *Ent-bergen* es *ἀλήθεια*, son uno y otro en este sentido lo mismo<sup>1744</sup>.

Las cosonancias son graves y no pueden obviarse: *ἀλήθεια* bebe de la fuente enigmáticamente inagotable de la ausencia de *λήθη*; al des-ocultamiento le es esencial la epifanía o venida a la presencia de la ausencia en cuanto ausencia. Y el *λόγος* es, a su vez, des-ocultar y ocultar pues des-alberga, es decir, a través suyo lo presente abandona la *ocultación* (*Verborgenheit*). Así entendido el *Λόγος*, en esta dirección inversa a *ἀλήθεια* por la que son *lo mismo*, “tiene en sí el carácter ocultante-desocultante”. Ahora bien, esta ocultación<sup>1745</sup> en efecto es “de” la *λήθη* pero no es simplemente la

<sup>1741</sup> Heidegger, Martin, “Logos”, *Conferencias y Artículos*, op.cit., p. 156 y GA, Band 7, pp. 216-217.

<sup>1742</sup> Dice Heidegger: “Dem Sprechen gehören — dies ist nichts anderes als: jeweils das, was ein vor-liegen-Lassen beisammen vorlegt, beisammen liegen lassen in seinem Gesamt.”, GA, Band 7, p. 220.

<sup>1743</sup> *Ibid.* pp. 158-159 y pp. 220-221.

<sup>1744</sup> *Ibid.* pp. 162-163 y p. 225. Con el fr. 112 Heidegger insiste en que el *λέγειν* dice y *deja yacer delante* lo *desocultado* como tal, *ἀλήθεια*.

<sup>1745</sup> Que Eustaquio Barjau traduce en “Logos”, *Conferencias y Artículos*, p. 163 subrayando su substantivización dura como “estado de ocultamiento”, del mismo modo que traduce “Geborgenheit” como “estado de albergamiento” (p. 156).

esencia de la *Verborgenheit* de la *ἀλήθεια* como *reserva* (*Rücklage*) del *desocultar*<sup>1746</sup>. De nuevo, lo mismo resguarda la *Diferencia*. Vuelve Heidegger así al punto que nos interesaba rescatar, que uno y otro, *ἀλήθεια* y *λόγος* son lo mismo, nombres diversos para nombrar al *έόν* o, simplemente, al ser (de los entes)<sup>1747</sup>. Por así decir, no en todo lo dicho cabe escuchar al *Λόγος*, puede resultar *palabra inicial* en el sentido de los *pensadores del inicio*.

La coimbricación de *ἀλήθεια* y *λόγος* como *palabras iniciales* cosuena con el peculiar carácter del decir-pensar de los *pensadores del inicio*. Lo nombramos como un “modo” más arriba, indicación de lo in-divisible de su nexa (del guión)<sup>1748</sup>. Desde sus diversos modos de decir, su palabra es poemático-pensante, ni meramente “poética” ni “conceptual”, en la medida en que estos términos aludan a “objetos” de representación. Ya mentamos en el Capítulo anterior el giro topológico-poemático que Heidegger daba con Hölderlin y, precisamente, los *pensadores del inicio*; también que tal giro exige el cuestionamiento por los límites del decir-pensar a través del cuestionamiento por el Poema, *das Gedicht*, en remisiones diferenciales entre, por ejemplo, Hölderlin y Parménides, pero también entre el decir de Parménides y Heráclito<sup>1749</sup>. Tendremos ocasiones en este mismo Capítulo para cuestionarnos en profundidad por el Poema y el peculiar decir del Poema de Parménides. Pero *lo mismo* que congrega a los *pensadores del inicio*, aquello que les concierne e interpela como pensadores, es lo que proclama su *palabra*, lo que en ella se piensa y aquello que en eso que se piensa constituye los por-

<sup>1746</sup> Diferencia que pende del carácter del *έν* heraclíteo en el *έν πάντα* (fragmento 50) y el siempre por-pensar como tarea inagotable carácter unitario de la *λήθη* de la *ἀλήθεια*.

<sup>1747</sup> Mismidad que desde sus diferencias queda sustentada y abierta, matizada en otros sentidos, por el texto “*Aletheia*” — del mismo bloque de *Conferencias y Artículos*— que Heidegger dedica tras pensar la *Moirai* del Poema de Parménides a dos aforismos de Heráclito, *B 16* y *B 123*. Se cierra *Aletheia*, al final de la colección de textos, con el *λόγος* de *B 72* y *B 1*, ofreciendo a pensar la mismidad de las dos *palabras iniciales* en torno a cómo “todo permanecer oculto encierra en sí el respecto a aquello de lo que lo oculto se retira”. La cuestión por-pensar aquí es la *Lichtung*, a la vez, de *ἀλήθεια* y *λόγος* pues la *Lichtung versammelt und birgt* lo presente en la presencia así como, en su extraña proximidad, posibilita todo aquello que “es”, lo desocultado en su desocultamiento. Heidegger, “*Aletheia*”, p. 206; en GA, Band 7, p. 285; así como *Parménides*, pp. 194-195; en GA, Band 7, p. 224. La *pluralidad ontológica pluralmente* o *coligación originaria* remite en esta ocasión al *despejamiento* propio de la copertenencia di-simétrica de mortales e inmortales, hombres y dioses. Ya lo fuimos notando en el capítulo anterior a propósito de Hölderlin e iremos volviendo a ello en este Capítulo con Parménides y los *pensadores del inicio*. Esa zona o región, *Gegend*, “nombra el reunir desocultante-ocultante que exhorta a los mortales de tal modo que la esencia de éstos se despliega” respondiendo o no respondiendo al *Λόγος*. Heidegger, Martin, “*Aletheia*”, *Conferencias y Artículos*, op.cit, pp. 206-207 y GA, Band 7, pp. 285-286. Los mortales están constantemente (*unablässig*) vueltos (*zugekehrt*) al *entbergend-bergenden Versammeln*, al *Λόγος* pero de tal modo que ellos pueden dar la espalda (*kehren sich dabei ab*) a la *Lichtung* en la que habitan y se mueven. Si pertenece a la esencia más íntima de *ἀλήθεια* que lo retirado en el ocultamiento se oculta a sí mismo (intransitiva y reflexivamente), la *Lichtung* del *Λόγος* puede permanecer extraña y olvidada, oculta, para el mortal al volverse sólo a lo presente (*kehren sich nur and das Anwesende*) en su cotidiana circulación (*im alltäglichen Verkehr*), inmediata, con todas y cada una de las cosas, pues ella el *Λόγος* mismo es ocultante-desocultante.

<sup>1748</sup> Siendo irreductible lo diferente a cada lado del guión, en el sentido en que los diversos “modos de ser” (en Aristóteles (*Física*) y Kant) son irreductibles entre sí. Al respecto Marzoa, Felipe, “Heidegger y la Historia de la filosofía”, en *Taula*, número 13-14, 1990, pp. 105-106.

<sup>1749</sup> Heidegger apunta a esta perspectiva que estudia los diversos modos poemáticos en Grecia de modos muy sutiles. En castellano han desarrollado este punto Felipe Martínez Marzoa desde una perspectiva de los “géneros poéticos griegos” que estudiaremos en el *Apartado tercero*.



pensar. La misma condición inicial de los pensadores pende de su palabra pues “cuanto más inicial es el pensar, más íntimamente está lo pensado por él unido a la palabra”<sup>1750</sup>. La palabra de estos pensadores-poetas “posee la nobleza de lo inicial”, su peculiar simplicidad (*Einfachheit*) que en el decir exige el *cuidado de la palabra* (*höhere Sorgfalt des Wortes*), no pues como un talento particular de un individuo en el manejo técnico de “expresiones” o “locuciones”, sino como *palabra pensante*, que piensa y da que pensar. La *palabra inicial* resguarda a lo por-pensar aquello a donde ella pertenece; si como inicial pertenece a la experiencia del *Inicio*, su “a dónde” es *aquello que se oculta por sí mismo* (*das Sichverbergen*) ofreciendo a pensar la *esencia de ese ocultamiento*, el *ser mismo* o la esencia de la verdad del ser, la *λήθη* de la *ἀλήθεια*<sup>1751</sup>. Tomar la palabra de los *pensadores del inicio* como opaca, por así decir, *oscura*<sup>1752</sup> en contraposición a transparente, clara o lógicamente-y-metafísicamente bien expuesta sería ya descuidarla, obviar su inicialidad; hacer de ella una mera *experiencia de diccionario* que las tomase —a sus palabras— como elementos de “clásica” *traducción*<sup>1753</sup>, reduciría poco la grosería. Hilando más fino: la palabra de los *pensadores del inicio* *abriga* (*hütet*) una cierta opacidad y oscuridad en cuanto lo pensado permanece velado en ella<sup>1754</sup>, si bien “abrigar lo oscuro en el modo del pensar es esencialmente diferente de cualquier “mística” o de cualquier hundirse en la noche”<sup>1755</sup>. Puesto que ellos piensan “aquello a cuya esencia pertenece el ocultarse, lo oscuro permanece aquí, siempre y necesariamente, un tema del pensar”.

<sup>1750</sup> Heidegger, Martin, *Heráclito*, p. 56. En el texto alemán: “Je anfänglicher das Denken ist, je inniger ist sein Gedachtes einig mit dem Wort.”, *Heraklit*, GA Band 55, editado por Manfred S. Frings, 1979, p. 35. [traducido por Carlos Másmela como *Heráclito: 1. El inicio del pensamiento occidental 2. Lógica. La doctrina heracliteana del logos*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011]

<sup>1751</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 18.

<sup>1752</sup> Especialmente con Heráclito, reconocido por la tradición posterior —ya en Platón— como *el “oscuro”*. Heidegger, *Heráclito. El inicio del pensar occidental*, op. cit., pp. 40 y ss. Heidegger cita a Hegel en las *Vorlesungen* y critica su toma de postura de Heráclito como “primitivo”. En otros lugares Heidegger subraya la peculiaridad del hecho de que, a pesar del aprecio que Hegel tendría por Heráclito, no utilizase como hilo conductor su *λόγος* (al que no obstante dedica largos desarrollos en las *Vorlesungen*), criticando lógico-y-metafísicamente su estilo como “Dunkle” [por ejemplo, Heidegger, Martin, “Hegel y los griegos”, *Hitos*, (Hitos, Alianza, 2014), p. 352]. Del mismo modo, no habría dejado Hegel venir a la palabra la verdad como *ἀλήθεια* al posicionarse siempre (al posicionar la verdad) en el dominio del sujeto. Podríamos decir así, con palabras de Ángel Gabilondo, que “Hegel no escucha la palabra de Heráclito. Tampoco está claro que considere que se trata de eso”, que ese fuera su tarea o asunto del pensar. Gabilondo, *La vuelta del otro*, p. 44.

<sup>1753</sup> Al respecto el Curso *Parménides*, pp. 16-24. Nos referimos a la traducción por la que, en términos semánticos, se trasladarían (haciendo equivaler) signos-significados de una orilla-lengua a otra. En tal experiencia una y otra orilla, que pueden tomar diversas declinaciones a diversos niveles, se homogeneizan, su diferencia se esfuma. Por otro lado, como subrayan Felipe Martínez Marzoa y Arturo Leyte, regiría en la “modernidad” el principio de intertraducibilidad de todas las lenguas. Leyte, Arturo, “Da-sein y Ereignis: La intraducibilidad filosófica del significado “ser”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 20, 2005, pp. 745-756. Ya estudiamos en el *Apartado primero* cómo Heidegger asumía la intraducibilidad relativa entre lenguas pertenecientes a horizontes histórico-comprensivos diversos, especialmente con el “es” y la cópula y, podríamos señalar en este punto, la *palabra inicial* también.

<sup>1754</sup> Heidegger, Martin, *Heráclito*, op.cit. , p. 56.

<sup>1755</sup> Heidegger, Martin, *ibid.* p. 53; en GA, Band 55, p. 32.

La copertenencia de lo oscuro y lo claro, de la noche y el día es una de las dimensiones de ese *Thema* a pensar. Una copertenencia que se escapa a la inteligibilidad de la visión. El hecho de que en Heráclito en la noche —que recibe el epíteto de *la favorable* (εὐφρόνη, la benévola: B 26<sup>1756</sup>)—, soberana respecto al día, pueda darse el aparecer de una apariencia favorable al mismo aparecer, que el umbral de llegada del camino del Proemio del Poema de Parménides reclame a su vez esos dos polos, siendo uno y otro *Urphanömenen* de todo cuanto sale a la luz o viene a la Presencia<sup>1757</sup> —como la “parte” de δόξα muestra, fr. IX—; pero que, desde luego, en Heráclito el brotar o salir a la luz de φύσις ame ocultarse o que su decir esté consagrado a Ártemis, hermana de Apolo<sup>1758</sup>, diosa “portadora de la luz” que es a la vez diosa del bosque, de la espesura, del silencio sereno que exige la espera de la caza (en ausencia de la presa), apuntan a ello, a que la luz y la oscuridad, como la vida y la muerte, se corresponden entre sí sin ser contradictorios lógicos. Todavía Heidegger insiste en que el decir de Hesíodo (en *Teogonía*, V, 226 y ss.) subraya el carácter sagrado de la noche, irreductible respecto al día, pues se relaciona con la propia *Moirai*, nombrada como ὀλοή, la *fatal* —estudiaremos este sentido a propósito de la *Moirai* del Poema de Parménides—, con la noche, nombrada del mismo modo<sup>1759</sup>.

El día y la noche son los extremos tensionales de un arco que apunta, desea, distancia. Por ello su arco es una lira<sup>1760</sup>, *armonía in-aparente más fuerte que la aparente* (Heráclito, B 54). En este sentido podríamos interpretar que los *pensadores iniciales* son como el *cantor ciego* que Hölderlin evoca en *Der blinde Sänger*. A él, a quien despierta la luz, *Licht*, de la siempre nueva mañana, hechiza y atrapa la noche, *heilige Nacht*. Ya que *Licht* tiene que ver con la plenitud de un día —siguiendo *Mein*

<sup>1756</sup> Dice Heráclito que “ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑωυτῷ ἀποσβεσθεὶς ὄψεις. ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν, ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος”, que Felipe Martínez Marzoa vierte al castellano como: “El hombre (en la noche) la benévola, alcanza (=prende, enciende) para sí (una) luz, cuando se ha extinguido su visión; viviendo, alcanza al (=linda con el) muerto, durmiendo; despierto, alcanza al (=linda con el) durmiente”. Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía I*, (Istmo, Madrid, 2000) p. 45. Se interpreta que εὐφρόνη es epíteto de la noche, allí a donde el hombre pertenece, donde enciende una luz para él mismo, consigo mismo, cuando la visión cesa. Que la visión cese, que se extinga el —aún problemáticamente— “ver con los ojos” (ἀποσβεσθεὶς ὄψεις) dicho por Heráclito, menta el ocultamiento que pertenece al des-ocultamiento, a la verdad misma. La noche, el ocultamiento, exige no obstante manifestarse, que el hombre encienda una luz, no cualquiera, sino ἑωυτῷ (indicación de la retención y repliegue que supone la noche). Así el ocultamiento exige el a-parecer. Dice Heráclito (B 123) que “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”. Volviendo a B 26, en cuanto el a-parecer implica un parecer, la vida, en el dormir, linda con la muerte, mientras el sueño, en la vigilia (despiertos), linda con la vida. García Calvo asume “εὐφρόνη” como “noche”, en la unidad disjunta de noche y día, en B 57, B 67 y B 99. García Calvo, Agustín, *Razón Común*, (Lucina, Zamora, 1999). Todavía en términos de Hölderlin (carta a Böhlendorff), pertenecería a Grecia el crecimiento desde la noche, mas, por ello, solamente ya a través de un *principio de claridad y exposición*, del día. Volveremos a la carta más adelante.

<sup>1757</sup> En el sentido de que son *das Ercheinende*, aquello que manifiesta o presenta —con carácter activo y posibilitante en sentido kantiano— lo presente, la presencia de lo fenoménico. Heidegger, Martin, *Der Anfang der abendlandischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, GA, Band 35, editado por Peter Trawny, 2012, pp. 182 y 186.

<sup>1758</sup> Heidegger relaciona a Ártemis, hermana de Apolo, con Heráclito y su πόλις, Éfeso, a través de noticias antiguas que evocan a Ártemis como regente del santuario de Éfeso que por dedicado a ella se denomina “Ártemision”. Heidegger, Martin, *Heráclito*, ibid. pp. 43 y ss.

<sup>1759</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, pp. 94-95.

<sup>1760</sup> Ibid. p. 46.

*Eigentum*— no especialmente luminoso, otoñal, en el que *Manche* de la *holden Blüthen* cae a la tierra en señal de agradecimiento, y *rings im Felde* (ya con v. 5) a los hombres bien conformados la cosecha ha madurado<sup>1761</sup> compensando la abundancia (*der Reichtum*) su alegre esfuerzo; debido tal vez a que *vom Himmel bliket* a los atareados *das Licht, durch ihre Bäume*, repartiendo alegría, pues “no sólo por la mano del hombre crecieron los frutos”<sup>1762</sup>; la luz no obstante brilla —el poeta nombra como “Goldnes” (v. 13)— en el recuerdo de un tiempo pretérito para el poeta, *vergänglich*, pero como *das Fromme Leben*, que floreciendo (*blühend*) ha permanecido por (¿el recuerdo que ofrecen?) *die Holden Gestirne*. Tal vez sea el mismo *holden Erinnerung* (del v. 36), aquel que permite que el poeta *salve* su *sterblich Herz* y logre un lugar permanente, mi asilo cordial, en el Canto, la *Gesang* que la dicha otorga (*Beglükenger*, v. 42), cuando *die stille Sonne* la obra del poeta aliente y pueda cantar que su única *Eigentum*, no *zu Frühe* acabada, un sueño bendecido por las *Himmelskräfte* sea. Por estos y otros asuntos puede también el poeta afirmar —volviendo a *Der blinde Sänger*— que el amanecer *venía*, tiempo atrás, *derramando bendiciones* sobre *den gewhonten Pfad*.

Según la ley inversa del quehacer poético hölderliniano respecto a la epocalidad griega, no decimos que los *pensadores del inicio* sean exactamente como el cantor ciego de Hölderlin. El carácter inicial de Parménides, Heráclito y Anaximandro, dice que en ellos la singular visión que manifiesta y acoge su decir-pensar es ciega, en cuanto no pertenece al “ver con los ojos”, si bien tal ceguera se da en ellos simplemente en su decir, contemplar, pensar; en ellos sus visión no es una no-visión, simplemente contemplan, piensan y dicen. Mas el poeta hölderliniano, tal vez por su ceguera, se cuestiona por *Licht*, por su lugar, *en toda su belleza*. Heidegger remite —con *Hiperión*— a la *esencia de la belleza* a través del *διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται* (lo uno que difiere consigo mismo, consigo mismo diferente) heraclítico (B 51)<sup>1763</sup> que en el breve texto *Estancias* relaciona con el oráculo de Delos... y que en Hölderlin —de nuevo en *Hiperión*— indica una *flor* que, previa a toda “filosofía”, está madura, ya madurada<sup>1764</sup>. Todavía una vez, antaño, *sonst*, tiempo sido, —con *Der blinde Sänger*— *brotaba verde* el ramaje y *brillaban las flores* como *die eigenen Augen* para el poeta, el cantor ciego que veía, a lo lejos, en torno a los bosques, las alas *des Himmels* pasar. *Ahora*, no antaño (ya v. 19-20, se percibe una contraposición), *Stunde zur anderen*, el poeta más bien escucha la voz resonante del

<sup>1761</sup> “...ist den Zufriedenen / ihr Gut gereift...”.

<sup>1762</sup> Ciframos traducción de las líneas 11-12 de *Mein Eigentum* a cargo de Txaro Santoro en Hölderlin, Friedrich. *Odas*. (Editorial Hiperión, Madrid, 2014), pp. 44-47.

<sup>1763</sup> Heidegger, Martin, *Heráclito*. *Íbid*, pp. 51-52.

<sup>1764</sup> Volveremos a ello a propósito de las diferencias de los sentidos de mismidad en Platón y Parménides-Heráclito.

Cielo (*des Donnerers*<sup>1765</sup>) cuando el sol está más alto, a mediodía; entonces tiembla la casa, retumba el suelo y resuena la montaña (v. 27-28). Pero —la contraposición no está en el Poema— en la noche también se oye el Cielo; el *Donnerer* (v. 31-32) se apresura *vom Untergang zum Orient* y las cuerdas de la lira del poeta co-suenan tras él que *rings um die Erde tönts*<sup>1766</sup>. El día, la luz, incluso, de nuevo la de antaño *geistiger*, exige la noche, *nubes que se precipitan* (v. 41). Pues solo *mit dem Tageslichte* — volviendo a *Der Eigentum* (v. 25-28)— el alma del mortal *se consume (verglüht)*; pobre, miserable, *Armer*, vaga por la *heiliger Erde*, tal como la planta no echa raíces en su *eignem Grund*. En la copertenencia de día y noche, luz y oscuridad, más bien, *Licht* brota —de nuevo en *Der blinde Sänger* (v. 43 y ss.)— manantial dorado del cáliz sagrado. Con su abundancia *florecen* los ojos del poeta que ciego llama a los amados a ser bendecidos por *der Sehende*<sup>1767</sup>.

Pues bien, si la copertenencia de luz y oscuridad, del día y de la noche que los griegos experimentaron no es *luminica*, para nada tiene que ver con la igualación de uno y otro, de uno u otro, ello supone una primacía del día a favor de su diferencia que no obstante ensalza a la noche, al carácter esencial de lo velado, callado, tapado, opaco... es nuestra tarea, aquello que más hemos de pensar, por-pensar, el *lugar de la sustracción de la presencia* precisamente como lo más necesario ha ser pensado por una época (contigua a la “modernidad”, la nuestra) en la que lo que falta o, mejor digámoslo por su lado positivo, lo que sobra, es la transparencia, lo luminoso, lo equivalente, lo comunicable y traducible inmediatamente (en el mundo) a valor o mercancía. Aquel ensalzamiento de la opacidad, del elemento térreo y la noche<sup>1768</sup>, de la obligada co-sonancia de cielo y tierra que cobija a mortales e inmortales, experimentada por Grecia (muy especialmente con los *pensadores del inicio*), no es nada “místico”, como si tomáramos esta categoría de manera equivalente a “irreal” y la contrapusiéramos a “real”, sino que exige, así piensa Heidegger, la problematización y complejización de las relaciones entre *λόγος* y *μῦθος*. Si el primero no puede ser asumido como *ratio*, razón, ni *palabra* en sentido “gramatical”, el segundo nada tiene que ver, de nuevo, con un sentido contrapuesto a “razón”, enfrentado exclusivamente a él. La historia es más compleja. De entrada ambas son palabras que

<sup>1765</sup> Traducido sería literalmente *el que truena, o aquel que resuena como el trueno*, el *Tonante*, todas posibles traducciones de “ἐρίγδουπος”, epíteto utilizado habitualmente por Homero para remitir a Zeus, dios de dioses, padre del linaje de los “olímpicos”. Este epíteto es utilizado siempre en voz de *Iliada* para mentar la intervención de Zeus respecto a los mortales (y no en contacto con los inmortales). No olvidemos el peso que tenía en la exégesis poemática del pliegue con Hölderlin, lo resonante del cielo en la comprensión de la copertenencia de mortales e inmortales que da lugar al *Geviert* de mundo y cosas. Otros epítetos de Zeus son “νεφεληγερέτα” (“el que reúne nubes”) o “Κρονίων” (“hijo de Cronos”).

<sup>1766</sup> Con el v. 34.

<sup>1767</sup> Ya vimos en el *Capítulo anterior* cómo Heidegger entendía la relación amante/amado en términos de su mirada recíproca y disimétrica, interpretamos, en un palimpsesto de la relación amorosa platónica. Aquí pensamos un diverso sentido basado en el *διαφερόμενον ἕωντιῶ συμφέρετα* de Heráclito (B 51) cuyo diferir respecto a sí mismo resguarda una distancia que, como vuelta, mantiene el unir-separar de lo diverso que dice el *λέγειν* y Heráclito afirma como *armonía (Fügung)* de *carácter inaparente* (B 54), *la más bella* (B 8). Heidegger, Martin, *Heráclito*, pp. 166 y ss; en: GA, Band 55, editado por Manfred S. Frings, 1979, pp. 144 y ss.

<sup>1768</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, íbid versión castellana p. 80-87.

nombran al decir en su sentido más elevado, no históricamente leído. No hay así contraposición excluyente entre *λόγος* y *μῦθος* como muestra el paso del fr. VII al fr. VIII del Poema de Parménides. Obviamente no tienen idénticos sentidos, pero “ellos dicen lo mismo en el poetizar y pensar de los griegos”<sup>1769</sup> allí donde el *pensar poetizante* y la *poesía pensante* co-inciden<sup>1770</sup>. De *λόγος*, el término más pensado por Heidegger en la pareja, ya hemos dicho pluralmente. Llega hasta Platón y Aristóteles pero el sentido que más interesa al Heidegger maduro, con los *pensadores del inicio*, es el (sentido arcaico que llega hasta) Heráclito que un poco más arriba recogíamos. Todavía tendremos que decir algo más de ello. De *μῦθος* nos dice Heidegger en el Curso *Parménides* que es palabra, como *ἔπος*, *λέγειν* o *ῥήμα* empleada para decir la palabra (*Wort*) y el *decir mismo* (*Sagen*) que no es nunca “inicialmente para los griegos sólo una formación producida por el “sujeto humano” “<sup>1771</sup>. Más bien dice Heidegger en referencia implícita Heráclito y Parménides que:

“ Las palabras griegas *κρύπτειν* y *κρύπτεσθαι* (...) mencionan el ocultar que alberga (*das bergende Verbergen*). *Κρύπτειν* es dicho, sobre todo, de *νόξ*, de la noche. De manera similar, día y noche en general muestran el *aceacer a-propiador-des-apropiador* de la desocultación y de la ocultación (*das Ereignis der Entbergung und Vebergung*). Puesto que para los griegos todo lo esencial emerge, de acuerdo con el fundamento, de la esencia de la ocultación y desocultación, por eso ellos hablan de *νόξ* y del *ουρανός*, de la noche y el día despejado (*dem lichten Tag*), cuando quieren decir el inicio de todo (*die Anfängnis des Ganzen*). Lo dicho de este modo es lo que inicialmente tiene que ser dicho (*das anfänglich zu Sagende*). Es la auténtica Leyenda (*die eigentliche Sage*), la palabra inicial (*das anfängliche Wort*). *Μῦθος* es la palabra griega para la palabra, allí donde se dice previamente lo que se dice (*im voraus zu Sagende sagt*). La esencia del *μῦθος* es determinada, por consiguiente, a partir de la *ἀλήθεια*.<sup>1772</sup>”

Como una de las palabras griegas seleccionadas para decir el decir mismo, *μῦθος* es un término que congrega el carácter ontológico-lingüístico del decir poemático-pensante determinado por *ἀλήθεια*, lo que la sección citada menta como *Leyenda, Sage*, que ya notamos en el *Capítulo anterior* cómo nombraba a una cierta zona de indiscernibilidad o mismidad entre el Poema y el Pensar, tal y como son pensados por el pensar del ser.

<sup>1769</sup> *ibid*, p. 92.

<sup>1770</sup> Utilizando la terminología de *Introducción a la Metafísica* donde se marcan esos dos extremos del proyecto poético griego del ser. Heidegger, Martin, (Nova, Buenos Aires, 1972), p. 182; en: GA, Band 40, p. 153.

<sup>1771</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 51 y pp. 91-92, 101 y GA, Band 54, p. 55 y pp. 104, 115. Traducimos *Sagen* por decir en lugar de habla como hace Carlos Másmela, para evitar el sentido (que también tiene el verbo “sagen”) de “hablar” como realización material del decir o lengua de *Saussure*. Desde el punto de vista de las distinciones de “género poéticos griegos” pertenecería a este *Sagen* tanto Homero y Parménides (“épica”) como la tragedia, así como los cantos de Píndaro.

<sup>1772</sup> *Parménides*, pp. 79-80 y GA, Band 54, pp. 89-90. Reproducimos la traducción de Carlos Másmela con algunas variaciones.

La *palabra inicial* es *μῦθος* (*λόγος, ἔπος, ῥήμα*<sup>1773</sup>), pero no es “mítica” en contraposición a “racional”; estos adjetivos —aislados y en contraposición— resultan retenidos en la aproximación de Heidegger a los “pensadores del inicio” pues al pensar su palabra (*λόγος, ἔπος, ῥήμα, μῦθος*) se practica un *paso atrás* respecto al surgimiento de la “filosofía” como categoría que surge con Aristóteles para nombrar la misma acción del pensar<sup>1774</sup>. Dice Heidegger que “sólo allí donde poetizar y pensar fundan la relación inicial con lo oculto, por tanto en los griegos, sólo allí encontramos lo que porta el nombre griego *μῦθος*, “mito” “ y, por así decir, no al revés<sup>1775</sup>; en la *palabra inicial* —y esto es *μῦθος*— se dan las cosas, acontece la presencia de lo presente y se juega la referencia o asignación del ser del hombre al ente<sup>1776</sup>; el hombre griego *tiene la palabra* en el sentido de que pertenece y habita en ella, no es su propiedad, pues el *λόγον ἔχειν* pende de la asignación del ser mismo y del desocultamiento del ser que recoge el *decir inicial* o la *palabra inicial* donde se escancia *ἀλήθεια*. A decir de Heidegger:

“La palabra legendaria (*Das Wort der Sage*) es la respuesta a la palabra de un llamado (*auf das Wort des Anspruchs*), en el cual el ser mismo se asigna (*sich... zuweist*) a la esencia del hombre e indica (*anweist*) con ello primero la senda de una búsqueda en la esfera de lo que se desoculta de antemano.<sup>1777</sup>”

La *palabra inicial* como *das Wort der Sage* supone una pluralidad de decires —aquello que podemos llamar los “decires griegos”— que se encaminan a través de *ἀλήθεια*. En este sentido Heidegger piensa un cierta *pluralidad discreta-continua transfinita* que ha de ser asumida *históricamente* desde

<sup>1773</sup> Si bien Heidegger insiste en el Curso, por tanto en el contexto del Poema de Parménides, en que decir inicial o palabra inicial pertenece a *μῦθος* en cuanto nombra *λήθη* o *ἀλήθεια* [por ejemplo en GA, Band 54, pp. 130-31, 136], sin embargo hemos de interpretar que Heidegger no hace un diferencia indiferenciada con *λόγος, ἔπος, ῥήμα* como diversos modos de decir el *decir mismo* o la *palabra* como palabra inicial. Como Heidegger afirma en el Curso *Was heisst Denken?* *λόγος* y *μῦθος* dicen lo mismo, GA, Band 8, editado por Paola-Ludovika Coriando, 2002, p.12 [traducido por H. Kahnemann como *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1972. Traducido por Raúl Gabás como *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005]. Podría haber dudas con *ῥήμα* (término utilizado en Parménides, fr. VII y Heráclito) en cuanto Heidegger lo menciona con Píndaro que estrictamente no es un “pensador inicial”. Precisamente de todas ellas *ῥήμα* sería la palabra que llegaría hasta Aristóteles y Platón en su diferenciación de *ὄνομα* y *ῥήμα*.

<sup>1774</sup> La investigación ontológica en cuanto *Ciencia de la verdad, Ciencia de los primeros principios y causas* de las cosas, investigación en torno a lo divino inmanente (y por ello *teología*), así como *Filosofía Primera*. Que la “filosofía” surja con Aristóteles nos dice que precisamente allí la “filosofía” brota en una riqueza y abundancia sin parangón en la Historia de Occidente. En Aristóteles ni el discurso de la “filosofía” es académico ni pertenece a una racionalidad dada, mucho menos es institucional. Al respecto el estudio de Oñate, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XX* (Madrid, Dykinson, 2001), sitúa la obra del estagirita en su contexto griego soberano.

<sup>1775</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 80, 89. En definitiva dice Heidegger que “cuando nosotros empleemos la expresión “mítico”, la pensaremos en el sentido delimitado ahora: “lo mítico —*μῦθος-lógico*— es el desocultar y el ocultar contenidos en la palabra desocultante-ocultante, la cual aparece inicialmente como la esencia fundamental del ser mismo. Los términos muerte, noche, día, tierra y bóveda celeste nombran modos esenciales de la desocupación y la ocultación.”, *Ibíd.* p. 92; en: GA, Band 54, p. 104.

<sup>1776</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 102

<sup>1777</sup> *Parménides*, p. 164. Los paréntesis son nuestros del texto de GA, Band 54, p. 189.

la perspectiva de la *meditación histórica del ser*: la época de Platón no es la época de Homero, como tampoco es la de los *pensadores del inicio*, pero no porque la *palabra legendaria* sea “más débil” en Platón sino porque la *capacidad* (*Vermögen*), la *inclinación deseante* (*Mögen*) y “la actitud para expresar el llamado se hace cada más circunspecta” con “un tener domicilio en el ente a partir de lo que el hombre ha producido por su propio proceder”<sup>1778</sup>. La percepción, *vernehmen*, *voeĩv*, se torna más dispersa (*vielfacher*) y, en cuanto del hombre, más insistente, podríamos decir, fuerte y, por ello, demasiado volátil (*zu wendig*) “para experimentar como *das Wesende* lo simple” que “llega a la presencia de manera inicial y constantemente”<sup>1779</sup>. Pues para la *palabra inicial* y los griegos en general “el ocultar que retrae y se retrae es lo más simple de lo simple, preservado para ellos en su experiencia de lo desoculto y en el dejar llegar a la presencia”<sup>1780</sup>. Aquello *Einfachste alles Einfachen* que resguarda el desocultamiento en su *zur Anwesenung kommen lassen* marca el límite mismo del decir de los *pensadores iniciales*, de su palabra, y del pensar del *voeĩv* que —siguiendo el fr. IV del Poema— contempla siempre la presencia-ausencia. Aquello, lo *sagrado* como límite retráctil de su decir-pensar, com-promete, como llamada, al mortal pensante que así es congregado en un paso atrás silente a co-rresponder al ser en su copertenencia con lo divino. Traemos así al paso dos detalles esenciales para esta investigación que habríamos de indicar para ir desplegando a su tiempo y lugar. En consonancia con el *μῦθος*, la propia relación “mítica” con lo divino y los dioses se ve trastocada, pues pensar y decir *ἀλήθεια*, la *palabra inicial*, es pensar y decir lo divino, lo cual comporta a su vez una determinada relación del hombre con el ente. Lo *μῦθος-lógico* de los dioses griegos nos abre a una interpretación de su esencia en términos no “humanos” o antropomorfizados<sup>1781</sup>. La esencia de los dioses y lo divino griego ha de ser pensada desde la experiencia griega del ser que dice su *palabra* y *decir*. Como ya pudimos notar en nuestros comentarios al *Cantor ciego* de Hölderlin, los dioses, vale decir aquí para los griegos también, son los que miran (*das Blickende*) mientras el hombre, que a su vez también mira, contempla, entiende, percibe, piensa (*voeĩv*, *θεωρεĩv*), es el mirado (*An-blickte*) por los dioses en un encuentro (al menos) di-simétrico de miradas en cuyo cruce rige *ἀλήθεια*<sup>1782</sup>. En cuanto mirado, el hombre no ve la mirada de los dioses, sino que ha de escuchar la *palabra inicial* donde se dice el desocultamiento de ambos. Por la escucha (cuidada) a la *palabra* (con el fr. 50 de Heráclito) el percibir del hombre, *vernehmen*, se da desde el *consentimiento inicial* del ser

<sup>1778</sup> *Parménides* p. 165.

<sup>1779</sup> *Ibíd.*, p. 165 y GA, Band 54, p. 189.

<sup>1780</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 164; en: GA, Band 54, p. 189. Dice allí el texto alemán: “Das entziehende und sich entziehende Verbergen ist für die Griechen das Einfachste alles Einfachen, das sie in dem bewahren, was sie als das Unverborgene erfahren und zur Anwesenung kommen lassen”.

<sup>1781</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 141-142. Toda antro-po-morfización exigiría la aclaración previa de qué sentidos de “forma” y “hombre” se está diciendo. *Ibíd.* p. 143.

<sup>1782</sup> En el *vernehmen* del hombre al ente se muestra un *einvernehmen* (consentimiento) inicial dado al ser: no se entiende, piensa o contempla un “objeto”, mucho menos, como ya sabíamos, al ser como objetividad. *Ibíd.*, pp. 139-140.

(anfänglichen Einvernehmen mit dem Sein)<sup>1783</sup> que marca la relación intelectual del hombre con las cosas, la contemplación simple de su esencia. Por otro lado, los dioses son los *θεάοντες*, los que miran, y en este sentido lo *θεᾶον* es lo *θεῖον*. Siguiendo con este juego de consonancias asentadas en los textos griegos, la diosa, sin nombre, en el Poema de Parménides, simplemente *θεά*, es *θέα*, una y otra palabra son la misma palabra<sup>1784</sup>, eran escuchadas (para tal vez desgracia de Derridá) del mismo modo por un griego<sup>1785</sup>. Así lo más propio de la diosa del Poema es su mirar en el des-ocultamiento pero desocultando-ocultando el pliegue de la Presencia de lo presente que resguarda el carácter enigmático de la palabra *τὸ αὐτὸ*, pues la misma mirada-diosa es *ἀλήθεια* de un modo singular en el despliegue topológico-poemático del Poema. Por ello Heidegger insistirá en que la diosa del Poema de Parménides es la diosa-*ἀλήθεια*, no diosa “de” la verdad o diosa de “ἀλήθεια”. La diferencia es importante.

El segundo detalle de gravedad tiene que ver con la conexión ya anunciada desde el comienzo de este epígrafe entre lo pensado por los *pensadores del inicio* y lo por-pensar (por nosotros). Para la *ontología hermenéutica* lo esencial es relacionarse en la distancia (*aus der Ferne*) con lo por-pensar en el pensar de los *pensadores del inicio*. Su único empeño es pensar y experimentar lo por-pensar, la palabra aún por venir<sup>1786</sup> que, como antigua, tiene solamente sentido en su *futuro histórico* (*geschichtliche Zukunft*). Si los *pensadores iniciales* piensan ante todo la verdad, siendo *lo Uno y lo Mismo* (*das Eine und das Selbe*), esto es lo que cada vez de nuevo piensa cada pensador; lo por-pensar remite a “lo mismo y sólo mismo que los primeros pensadores “también” pensaron ya”<sup>1787</sup>. Aquello pensado por ellos, el *Inicio* nos llega así en “un misterioso viraje” (*uns zukommt in einer geheimnisvollen Kehre*) que obedece al carácter abierto de lo por-venir. Se nos encomienda pues a la dimensión histórica del ser o a la Historia “comprendida esencialmente, esto es, pensada a partir del fundamento del ser mismo”, de acuerdo al devenir transformativo de la esencia de la verdad y de la verdad de la esencia. Pero por ello en la *meditación histórica del ser* ya no hay lugar a fundamento alguno de la *Historia*, origen genético a partir del cual se produjera lo siguiente, así como tampoco un “final” que determinase teleológicamente su devenir. Las entidades o hitos históricos en esta meditación responden más bien a *cortes transversales*, “in-aparentes instantes extraños en los que la historia se detiene” donde “la esencia de la verdad se asigna inicialmente a sí misma, y se transmite a sí misma al ente”<sup>1788</sup>. En estos sentidos decir *Historia* (*Geschichte*) significa pensar el *destino*

<sup>1783</sup> Este consentimiento es una *obediencia* o *estar plegado* en cuanto escucha cuidadosa al ser, es decir, atención al *Lóγος* problemáticamente algo diverso al *λόγος* (ontológicamente del hombre). Heidegger, *Heráclito*, pp. 267 y ss.

<sup>1784</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 140-141.

<sup>1785</sup> Recordemos 1) que en la escritura de los griegos no había “acentos” ni diferencia entre “mayúsculas” y “minúsculas”.

<sup>1786</sup> Heidegger, *Heráclito*. p. 59.

<sup>1787</sup> *Ibid.*, p. 62 y GA, Band 55, p.

<sup>1788</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 72-73.



(*Geschick*), la *destinación* (*Schickung*) y la *asignación* (*Zuweisung*) del ser mismo<sup>1789</sup>. De diversos modos ya lo hemos notado en este escrito de tesis. En las coordenadas de la *meditación histórica del ser el ser mismo*, su esencial velamiento-desvelamiento, no es algo que suceda o pase (con *Geschehen*) sino una emisión-mensaje (*das Geschicht*<sup>1790</sup>) sin emisor-receptor en cuyo enviar (con *shicken*) se asigna (él mismo) a lo ente que podemos pensar históricamente. Heidegger se aleja de interpretaciones historiográficas de la Historia —considera que “los puntos de vista de la historia, desde el siglo XIX”<sup>1791</sup>— en los que el hombre por sí mismo, una vez “dios ha muerto”, puede dar sentido a la historia que de por sí, entonces, carecería de sentido. Se apuesta más bien por escuchar y pensar a la *Historia*, por ser el hombre aquel que, en la medida de lo posible, recibe su sentido como ente de ella, en cuanto “el sentido de la historia es la esencia de la verdad”. Y en efecto pertenece a esta problemática “qué es esencialmente lo emitible o lo transmisible (*Zu-schickbare*) para los hombres”, de tal modo que si el hombre es caracterizado esencialmente por ser el ente al cual el ser mismo se revela “entonces lo transmitido de manera esencial (*die wesenhafte Zu-schickung*) y la esencia “de la emisión” (“*des Geschichts*”) es el desvelamiento del ser, es decir, la esencia de la verdad en cuyas transformaciones epocales es transformada la misma asignación del ser<sup>1792</sup>. Por la enigmática copertenencia de esta doble y diversa transformación (*Wandel*) puede decir Heidegger que “la esencia de la Historia es la transformación de la esencia de la verdad”. En ella, quietud oculta (*verborgenen Ruhe*), descansa la agitación y fluctuación del devenir de la *Historie*, historiografía, investigación “objetiva” de la “historia” “como sucesos y logros, es decir, como “datos (*Sachen*) y acciones (*Taten*) o, en síntesis, como hechos (*Tat-sachen*)”. En torno a la discusión que nos interesa en este epígrafe el *Anfang* en su dimensión por-pensar habrá de ser atendido en términos históricos del ser (no *historisch* sino *geschichtlich*). Lo cual nos re-envía de nuevo a algunos hitos que ya habíamos marcado en páginas precedentes y que a continuación tan sólo elencamos dejando crecer sus apoyos en los tres Cursos que Heidegger intitula *Der Anfang der abendländisches Philosophie*<sup>1793</sup>:

<sup>1789</sup> Dimensiones esenciales de pertenencia de *Moira*, que en cuanto término Heidegger traduce como *Schickung* en el Curso del semestre de invierno de 1942-43.

<sup>1790</sup> Palabra antigua alemana que Heidegger remite a Lutero. El diccionario de los hermanos Grimm la relaciona con “die schicht”, el turno regular de tiempo de trabajo de un trabajador; actualmente además de “turno” de trabajo también significa “estrato” o “capa”, por ejemplo, de un postre. El diccionario *Schweizerizes Idiotikon* lo relaciona con “Schickung, höhere Fügung”. Como hemos comentado Heidegger aleja este sentido de *Geshchite* como *Geschicht* de *Geschehen*.

<sup>1791</sup> Menciona a Jacob Burckhardt quien se mueve en el círculo de “balances”, “tasaciones”, “cuotas” y “costos”, de acuerdo, a datos, sucesos y logros historiográficos y habitualmente “objetivos”. Pero también Nietzsche pensaría en cierto modo todavía en este esquema del siglo XIX. A su vez Spengler, sobre la base de la metafísica de Nietzsche, habría establecido igualmente un “balance” de la Historia que proclamase la *decadencia de Occidente*. Heidegger, *Parménides*, pp. 73-75.

<sup>1792</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 73 y GA, Band 54, p. 81.

<sup>1793</sup> Llevan este título el Curso del semestre de verano de 1943 en torno Heráclito (GA 55), el (presumiblemente) de verano-otoño de 1942 dedicado a Anaximandro (GA 78) y el de verano de 1932 dedicado a Parménides y Anaximandro (GA 35).

1) En el Curso en torno a Anaximandro y Parménides de 1932 (*Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, GA, Band 35) la experiencia pensante y hermenéutica que se pretende se encamina abiertamente por el (auto-)cuestionamiento de en qué medida es posible localizar o visitar (*aufzusuchen*) el *Anfang* griego que, estrictamente, se asume como inaccesible (*unzugänglich*)<sup>1794</sup>. El pensar hermenéutico y ontológico se interroga por las propias condiciones de posibilidad de su labor y llega de entrada a que hay una *distancia* al *Anfang* que por no poder ser *saltada como un charco* tras una ligera tormenta (*einfach überspringen*), responde no únicamente a los dos milenios y medios que nos separan de estos pensadores. Dejando de lado cualquier *cálculo historicista*, habría que asumir o hacer una experiencia del *escuchar y dejarse decir* por el *Anfang*. Fragar una experiencia no in-mediata, que no se tiene, sino que exige trabajar atléticamente en orden a remover un principal prejuicio (*Vorurteil*) del “nosotros” que expone Heidegger en su Curso<sup>1795</sup>. Pues este “nosotros”, en su “situación actual” de inicios de la década de los años treinta en Alemania muy pocos meses antes del nombramiento de Heidegger como Rector de la Universidad de Friburgo, vive en un profundo autoengaño (*Selbsttäuschung*) que hace creer tercamente (con *einreden*) que lo antiguo es viejo, que lo viejo es pasado y que lo pasado es aquello que no es más, eso que, como tal, no pertenece más a lo presente y así siendo *Nicht-Seiende* es una nulidad (*Nichtige*)<sup>1796</sup>. Ante este elemental presentismo del *Conocimiento histórico* (*historische Kenntnisse*) por el que, a costa de la fagocitación de lo sido, únicamente “es” (posible) lo presente, Heidegger ofrece a pensar un hecho (*Tatsache*) que es un contrahecho, *lo otro* de la relación historiográfica (o una relación histórica otra) y hacia lo que ésta se debe. Si el hecho a asumir, cosa extraña, es la no-relación (Un-verhältnis) al *Anfang*, la *ursprüngliche Verhältnis zur Geschichte* daría pie a pensar tal *Inicio* atravesado por un brecha o hendidura (*Kluft*), su *verborgene Möglichkeit*, como una fuente (*Quelle*). Se han de recordar las resonancias con lo estudiado en torno a Hölderlin en el *Capítulo anterior*<sup>1797</sup>. Parafraseamos así el palimpsesto de Heidegger en el Curso sólo para hacer notar la distancia a aquella lectura de Hölderlin: uno que camina (*Wanderer*) en una *Wanderung* por un territorio (*Gegend*) árido, pobre de aguas, habría siempre y cada vez de distanciarse de la fuente de la que pende. Si así, sobriamente visto, se agrava (*vergrößert sich*) su *Abstand*, *wachsende Abstand* (*in wachsender Entfernung*), respecto a la fuente, el caminante —asume Heidegger— se pierde y deja tras de sí del mismo modo la fuente que yace atrás (con *zurückliegen*) como pasado inaccesible a una “vuelta”. No nos podrá sorprender que el *Wanderer* termine exhausto y sediento (tal vez por falta de a-pro-visionamiento). El punto es que a la fuente mantiene el caminante una *gran distancia*, una que no se deslinda sin más de ella, y, en

<sup>1794</sup> Heidegger, GA, Band 35, pp. 33-38. En este sentido con el *Anfang* no cabe ninguna relación, *Verhältnis*.

<sup>1795</sup> En definitiva, trabajar o fraguar el *ámbito previo del tener* (*Vorhabe*) la experiencia hermenéutico-pensante del *Inicio*.

<sup>1796</sup> *Nicht-Seiende*, en los términos del propio Curso, que asentado en no aceptar la irreductibilidad del (no-)camino del no-ser, confunde ser y no-ser de un modo grosero, historicista, calculando la historia de acuerdo al presente y tornando lo otro al presente en una nulidad, mero vacío, cero sin uno, “primitivo”.

<sup>1797</sup> Heidegger piensa este palimpsesto implícitamente en p. 39, GA, Band 35. Por otro lado, la tercera parte del Curso, dedicado ya al Poema de Parménides, se abre con la cita de *Die Wanderung*: “*Doch Menschen ist Gegenwärtiges lieb*”.

ese sentido, ya no *Verhältnis* alguna en el sentido del calculado *avanzar* de un *progreso* (*fortschreiten* y *Fortschritt*); así como en la medida de una *Un-verhältnis*, sí todavía una cierta *relación* con la fuente, una que no se piensa como relación entre miembros-partes sino que se cuestiona por el *lugar* de donde parte o mana la relación misma y que Heidegger *in der nächsten Nähe* localiza. El *Anfang*, como *Quelle*, reside allí; muestra la grandeza de la simplicidad (inaparente) y espera la decisión por la *Möglichkeit der gefährlichen nächsten Nähe des verborgenen Anfangs*<sup>1798</sup>. Es de notar que si esta *posibilidad* por decidir es insuperablemente por-decidir, no decidible a base de una progresiva aproximación (o alejamiento) al *Inicio*, el “nosotros” al que interpela Heidegger se encuentra un otro obstáculo no obstante con aquel que sí pende de un aprendizaje y ejercitación, de hacer experiencia del *Inicio*, decíamos. Se trataría aquí más bien de una *Unvermögen*, una *imposibilidad* que es una *incapacidad* abierta al salto de la acción que guía solamente el deseo (por la que, guardando siempre la distancia a la *Quelle*, el caminante puede beber de la sobre-abundancia a la fuente en la marcha de su propia “vuelta”)<sup>1799</sup>. Hacia allí es a donde se puede agarrar la *ontología hermenéutica* de Heidegger. Experimentar el punto. Con ello ya indicaríamos hacia dónde el final del primer verso del Poema de Parménides a través del camino del Proemio apunta. Se trata en definitiva de *Mitanfangen* con el *Anfang* haciendo camino del extrañamiento de su cercanía, la más cercana<sup>1800</sup>. Y hacer-lo como cuestionamiento del ser, *Erfragen des Seins* con el que cuestionarnos por un *Wiederanfang des anfänglichen Anfangs*<sup>1801</sup>.

- 2) A estas condiciones de posibilidad de la experiencia de la *ontología hermenéutica* en su *meditación de la historia del ser* sigue Heidegger en *Einführung in der Metaphysik*. La *distancia ontológica* al *Anfang* que “tiene que quedar por detrás de sí mismo”, que se “oculta necesariamente a sí mismo” por ser *iniciante*<sup>1802</sup>, exige asumir el cuestionamiento por el derrumbamiento (*Einsturz*) del ser griego y su verdad, *ἀλήθεια*, en el contexto del devenir litigioso, trágico, de *φύσις*, *νόμος* y *λόγος* en

<sup>1798</sup> Heidegger, GA, Band 35, pp. 40-41.

<sup>1799</sup> *Ibíd.* p. 42.

<sup>1800</sup> Sin perderse en la distancia, abismarse con ella y asumir que “Ob wir mit dem Anfang angefangen oder an ihm enden sollen — in jedem Falle ist es das Erste, daB wir di Nähe des Anfangs *in unserem* Dasein *erfahren*. Dazu gehört die Vorbemühung, auf den Anfang in unserer Nähe hinzuzeigen. Und das verlangt, daB wir uns auf uns einlassen.”, lo cual conduciría a la pregunta radical por “nosotros” que ha de tener tal experiencia. GA, Band 35, pp. 43, 46 y 100.

<sup>1801</sup> *Ibíd.* pp. 49 y 99-100. Sobre la peculiaridad de este cuestionar remitimos al epígrafe previo.

<sup>1802</sup> Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, pp. 225-226.

el en el seno de la *πόλις*. Del derrumbamiento de *ἀλήθεια* quedarían ruinas<sup>1803</sup>, trazas ausentes de los caminos de la verdad del ser que el pensar del *Anfangs* puede reconocer en aquella distancia insuperable de cuyo ámbito sólo cabe a-cogimiento invocando un *salto* en el cuestionar y el pensar. La única posibilidad cabal de *Anfangen* con el *Anfang*, de preservar de algún modo el *Inicio*, es “repitiéndolo en su originalidad más originariamente todavía”.

- 3) Ingresando en la abundancia de la meditación *histórica del ser* los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*<sup>1804</sup> introducen la distinción entre *Erste Anfang* y *anderen Anfang*. El camino que registra el escrito, *Bahn*, se orienta por y a través del (*durch*) *Übergang zum anderen Anfang*<sup>1805</sup>. La diferencia entre uno y otro *Inicio* habrá de ser atendida pues desde el *übergangliches Denken*<sup>1806</sup> al cual el texto pretende aportar (a la “filosofía”, al mismo *übergangliches Denken*) la declinación del *pensar histórico del ser (in das seynsgeschichtliche Denken)* que como *pensar venidero (künftige Denken)* es esenciado y despejado por el *Seyn* —ser, en la medida de lo posible, sin el ente—. La cuestión remite a la problemática de la “superación” de la Metafísica, sobredeterminada en los *Beiträge* todavía como *Überwindigung*<sup>1807</sup>, así como a su *Übergang*. Por un otro lado que es el mismo, si de lo que se trata es del *Ereignis*, es decir, *vom Wesen des Seyns*, si *desde* allí dicen los *Beiträge*, ello nos dice que el decir que se pretende poner en juego pertenece a la palabra del *Seyns*, una palabra no sólo, como toda otra, que dice y piensa, sino cuyo carácter dicente-pensante no puede todavía (*vermögen... noch nicht*) ensamblar (*zu fügen*) la *juntura de la verdad del ser (die*

<sup>1803</sup> La tarea principal del pensar del ser sería volver a pensar hermenéuticamente el ser del *Anfang*, si bien no tenemos razones, a tenor de ninguno de los textos de Heidegger, para pensar que fuese obvio para Heidegger un posible un regreso (ingenuo) a Grecia, sino más bien, dice: “El *Anfang* no puede – y jamás lo puede – conservar este *Anfangen* de manera tan inmediata y tal y como comienza, es decir, del único modo que puede ser conservado, a saber, re-pitiéndolo en su originalidad más originariamente todavía. Por eso sólo se debe tratar del *Anfang* y del derrumbamiento de la verdad dentro de un re-petición pensante, y únicamente por ella. Lo necesario del ser y la magnitud del mismo no es, en manera alguna, objeto de mera comprobación, explicación o valoración histórica. Tal circunstancia no excluye, sino que exige, que este suceso del derrumbamiento se torne visible, según su posibilidad, en su curso histórico”, *Introducción a la Metafísica*, p. 226. Lo estudiaremos en este mismo capítulo.

<sup>1804</sup> Cuya escritura Heidegger inicia en 1936.

<sup>1805</sup> Heidegger, GA, Band 65, pp. 176-177.

<sup>1806</sup> Martínez Marzoa, Felipe, “A propósito de los “*Beiträge zur Philosophie*” de Heidegger”, *Dáimon*, 1990, p. 243.

<sup>1807</sup> Al respecto Felipe Martínez Marzoa considera que “la palabra *Verwindung* es mas adecuada que *Überwindung*” para expresar “...la posición última y definitiva de Heidegger, que es la que está desde el principio en lo mejor de sus trabajos sobre textos de la metafísica (es decir, de la filosofía), el incluir algo en “la metafísica” significa a la vez reconocer una distancia e inclinarse ante una verdad que prohíbe toda veleidad de “superación”; lo esencial que hay en todo texto de la metafísica es venidero”. La no obstante sobredeterminación de la *Überwindung* en el texto de Heidegger supone a su vez que “en el texto que nos ocupa ya están los términos en los que más arriba hemos descrito lo que consideramos como la posición definitiva de Heidegger, pero no están ausentes aquellos otros giros que, bajo inspiración nietzscheniana, habla unilateralmente de “superación”.” *Ibid.* pp. 243, 245-246.

*freie Fuge der Wahrheit des Seyns*) desde ella misma<sup>1808</sup>; por así decir, por sí sola, como escritura —y sabemos que Heidegger configuró el texto como un escrito, diverso a las Lecciones, Seminarios, Protocolos, Ensayos y Conferencias<sup>1809</sup>—, la *provocación escritural* a pensar la *verdad del ser* solamente alcanza a apuntar a ello. Al pensar no le basta un texto para llegar a ser pero ellos han de ser el pretexto perfecto para su acción<sup>1810</sup>. La apuesta en firme de los *Beiträge* por el poder-pensar (con *vermögen*) la *verdad del ser* —eso es apuntar a ello— afirmando y ofreciendo a pensar ya desde el inicio el *Ereignis* y el *Seyn* mismo, rima precisamente con la distinción entre uno y otro *Inicio* en el contexto del *übergangliches Denken*: del mismo modo que el temblor-vibracional de la esencia del ser (*Wesen des Seyns in seiner Erzitterung*<sup>1811</sup>) de-termina en su decir el carácter de acabamiento de la “obra” que ya sí piensa, entre el *Primer Inicio* y el *Otro Inicio* un *Anklang* resuena y llama a un “salto”<sup>1812</sup>. En este sentido si el *denkerische Sagen* de los *Beiträge* es un intento, debe ser intentado (*muß versucht werden*)<sup>1813</sup>, lo *transicional* entre el *Primer* y el *Otro Inicio*, uno y otro del pensar, no está garantizado, lo cual expresa simplemente que ellos no son dos cosas diversas o hitos historiográficos, del mismo modo que el *decir* no toma al *Seyn mismo* o al *Ereignis* como contrapuesto (*im Gegenüber*) a él, sino que uno y otro es lo mismo como *Wesung*

<sup>1808</sup> Heidegger, GA, Band 65, p. 4. Dice Heidegger: “Somit vermögen die »Beiträge«, obzwar sie schon und nur vom Wesen des Seyns, d. i. vom »Er-eyn«, sagen, noch nicht die freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen. Wenn einstmals dieses gelingt, dann wird jenes Wesen des Seyns in seiner Erzitterung das Gefüge des denkerischen Werkes selbst bestimmen. Diese Erzitterung erstarkt dann zur Macht der gelosten Milde einer *Innigkeit* jener *Götterung* des Gottes der Götter, aus der die *Zuweisung* des Da-seins an das Seyn, als der Wahrheitsgründung für dieses, sich ereignet.”

<sup>1809</sup> Citamos a continuación las modalidades escriturales que Heidegger recoge en el apéndice de *Besinnung: Vorlesungen, Vorträge, Aufzeichnungen zu den Übungen, Vorarbeiten zum Werk, Überlegungen und Winke*. Heidegger, Martin, *Besinnung*, GA, Band 66, editado por Von Hermann, 1997, pp. 419-418. Las “contribuciones” a la “filosofía” que suponen los *Beiträge* —que Heidegger llama “vom Ereignis”— supondrían una modalidad propia en los diversos caminos en los que se declina la pregunta del ser; su rasgo principal es ser un escrito no para difundir ni publicar.

<sup>1810</sup> Dicho de otro modo, pensar la verdad del ser *vom Ereignis*, de lograrse, exigiría que *aconteciera a-propiadora-des-apropiadoramente* el *Ereignis*, lo cual plantea —siguiendo la Conferencia *Zeit und Sein* y el *Protocolo al Seminario*— un límite último-primero del pensar-decir, ni tan siquiera reflexivo, sino un corte abrupto que se escapa desde luego a cualquier escrituralidad “técnica”. Si con ello no mentamos nada diferente al singular carácter ontológico del interpretando (textual) en la *ontología hermenéutica* a través del juego de la interpretación-comprensión-pensar, que él es suficiente pero no necesario para pensar, los *Beiträge* son un texto donde Heidegger parece saber bien que la diferencia entre las acciones de leer-interpretar, comprender y pensar, en sus diferencias y coimbricaciones, resguardan el modo más elevado de la acción de *pensar del ser*.

<sup>1811</sup> Al respecto Franco Volpi considera que esta es una de las novedades conceptuales más arriesgadas y originales de los *Beiträge* que, no obstante, posteriormente Heidegger abandonará. Volpi, Franco, *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, (Maia, Madrid, 2010) pp. 56-58. La *Erzitterung*, vibración o temblor apropiada a *Seyn* como *Ereignis*, contrasta con el corazón sin temblor de la verdad, la *Lichtung* en el Poema de Parménides.

<sup>1812</sup> De manera sumaria que articula sus siete “fugas”, en los *Beiträge*: “Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im »Zuspiel« des ersten und des anderen Anfangs zueinander aus dem »Anklang« des Seyns in der Not der Seinsverlassenheit für den »Sprung« in das Seyn zur »Gründung« seiner Wahrheit als Vorbereitung der »Zukünftigen« »des letzten Gottes«, GA, Band 65, p. 7.

<sup>1813</sup> De él se dice que: “Hier wird nicht beschrieben und nicht erklärt, nicht verkündet und nicht gelehrt; hier ist das Sagen nicht im Gegenüber zu dem zu Sagenden, sondern ist dieses selbst als die *Wesung* des Seyns.”, GA, Band 65, p. 5.

*des Seyns*<sup>1814</sup>. Y no obstante era esencial al juego del *Inicio*, al puente o pase (*Zuspiel*) al que se apunta, decíamos, la resonancia, *Anklang*, tal y como su honda onda —más una *fuga musical* que una *radiación longitudinal*— marca el *Sagen* que recoge (con *sammeln*) al *Seyn* en el *sonar a lo lejos*<sup>1815</sup> de su esencia. Si escuchamos así al texto de Heidegger queda claro entonces que: a) *der andere Anfang des Denkens* es “andere” no en el sentido de una variación en la forma (*andersförmig*) sobre una base igual a la de aquel otro *Anfang* adjetivado como “erste”; b) entre ellos rige una diferencia que no puede ser substantiva, abstracta ni mediada dialécticamente; más bien *uno y otro* son el único-singular “andere” desde la relación (*aus dem Bezug*) al único-singular “uno” y “erste”<sup>1816</sup>; c) esta *Bezug* de *uno y otro* es una relación-de-indicación (*Zugewiesenheit*) de uno hacia el otro e, irreductiblemente, del otro hacia el uno, que puede ser pensada a su vez por la *meditación en el Übergang*<sup>1817</sup>. La metafísica que Heidegger designa en los *Beiträge* como *erste Anfang* es propiamente Grecia (hasta Aristóteles inclusive), mientras que el final de este *Primer Comienzo*, como nos enseña Felipe Martínez Marzoa, es la filosofía moderna cuyo último pensador es Nietzsche<sup>1818</sup>. Sin mentar este *übergangliches Denken*, eminentemente *geschichtliche Besinnung*, ya señalamos al arco discontinuo, curvado, aberrado de la “historia de la filosofía del ser” en el gozne de la *Vollendung* de la metafísica, indicando dos extremos, Anaximandro de Mileto —vale decir, los *pensadores del inicio*— y Nietzsche. Con Nietzsche Heidegger pensaba la *Vollendung* de la metafísica como punto-acontecer donde acaecía lo otro en cuanto otro del *Otro Inicio* que, estamos notando ahora, exige la retorsión (metafísica) y el salto resonante entre uno y otro<sup>1819</sup>. El cruce del *Primer* y el *Otro Inicio*. Sería absurdo pues en la perspectiva del decir pensante *vom Ereignis* deslindar absolutamente el *Primer* del *Otro Inicio*. Ese no es el asunto del

---

<sup>1814</sup> En este sentido lo dicho (*das Gesagte*) de tal decir tendrá ante todo el carácter de un cuestionar, del hacer señas de un indicar (*Weiterwinken eines Winkes*) que viene desde lo más digno de ser cuestionado.

<sup>1815</sup> Tal y como recomienda leer Felipe Martínez Marzoa el *Anklang*. Por otro lado, lo esencial en la resonancia de la lejanía o distancia ontológica como indicación a la proximidad más próxima e íntima es marcada por Heidegger a través de los tres templos o voces de ánimo del otro inicio.

<sup>1816</sup> Ella invalida que su diferencia responda a un registro de entrada numeral. GA, Band 70, pp. 12, 61, 64-65.

<sup>1817</sup> Heidegger, GA, Band 65, p. 5.

<sup>1818</sup> Marzoa, Felipe, “A propósito de los “Beiträge zur Philosophie” de Heidegger”, *Daímon*, 1990, p. 244.

<sup>1819</sup> Heidegger, GA, Band 65, p. 177 y en general pp. 171 y ss.

pensar<sup>1820</sup>. A pesar de que el *Primer Inicio* experimenta y sostiene la *verdad del ente* sin cuestionarse por ella como tal, y el *Otro Inicio* experimenta la *verdad del ser* preguntando por el *Seyn der Wahrheit*<sup>1821</sup>, es en virtud de su *Auseinandersetzung* como el *Primer Inicio* puede ejercitar la *preparación* del *Otro Inicio* y el salto que haga ingresar (*Einsprung*) al pensar allí. A tales respectos podríamos pensar un cruce de dos lados dobles, una *Cuadratura* o *Cuaternidad* que respetaría al asunto de los *Beiträge, das Ereignis* o la esencia del ser como *Seyn*, también en la grafía cruzada de la Cruz o tachadura del ser que algo después pondrá Heidegger en juego y continuará *das Gevier*. Habríamos de atender a dos pares; cada uno de ellos, no sólo distinto del otro sino a-simétricos entre sí, solamente casables desde la sobreabundancia de *ἀλήθεια*, muestra una relatividad diversa entre el *Primer* y el *Otro Inicio*. Con el primero podríamos atender a la “ida” del *Primer inicio* que se completa en Nietzsche cuya *Vollendung* de la *Metafísica* ya sería la apertura al *Otro Inicio* y, a su vez, la posibilidad de un “vuelta” al *Primer Inicio*. El segundo par permite pensar el *Primer Inicio* desde la “vuelta” o a él en una “vuelta” *vom Ereignis* que es el *Otro Inicio*<sup>1822</sup> en cuanto éste pertenece esencialmente al por-venir, es ya pensar inicial solamente del por-venir y de lo por-venir, de aquello que tiene carácter de ocultamiento y como tal se dona y llega a la presencia y los lenguajes. Los *pensadores del inicio*, en el juego de lo pensado (como *palabra inicial*) por su pensar y lo por-pensar en lo pensado por ellos, se congregan en este segundo par. Pertenece al primer par, en consonancia con la cuestión de la *Vollendung*, los motivos de la despedida, el ocaso y el propio *Übergang* que estudiamos en el Capítulo anterior con Nietzsche, al cabo, lo más inicial del *Primer Inicio*<sup>1823</sup>.

<sup>1820</sup> Tampoco reducir uno al otro, menos, como “superación” a pesar de la sobredeterminación de la *Überwindung* en los *Beiträge* ya comentada sobre la *Verwindung* del Heidegger maduro. Desde ésta habríamos de entender la “resolución”, *Austrag*, que aparece en *Identität und Differenz*; y, en *Über den Anfang*, relacionada con la *mismidad* del *Primer* y el *Otro Inicio* marcada por su *Lichtung*, despejamiento, que a su vez podría pensarse ya solamente a través del *Otro Inicio* y su cuestionamiento por la esencia de la verdad del ser y la verdad del ser como esencia. Si el verbo “austragen” puede significar “poner en claro” (en el sentido de pasar a limpio) y en correspondencia “tachar” (quizá, aquello que no aporta nada), habríamos que recordar que la “resolución” del *Austrag* no soluciona ningún problema que hubiese estallado sino que piensa sin cerrar el cuestionamiento radical por el ser si son necesarios para el pensar, de modos diversos, tanto el día como la noche. Uno y otro *Anfang*, diversos al *Beginn*, son ya maduros y, de diversos modos, pertenecen a la resolución del ser mismo y su verdad. Dice Heidegger por ejemplo: “Der Anfang ist Austrag. Was dem Anfang zugehört, ist deshalb ausgetragen und reif. Nur Anfängliches ist Reifes”, GA, Band 70, p. 12. Confirma también Heidegger en *Über den Anfang* que “austragen als Reifenlassen” es a la vez “hintragen zur je eigenen Anfänglichkeit”, tanto “die Erinnerung in den ersten Anfang” como un “Vordenken in dem anderen Anfang” en el que sería esencial la *Verwindung des Seyns* que mantiene como lo más digno de ser cuestionado al *Seyn* mismo. *Ibid.*, p. 96.

<sup>1821</sup> Heidegger, GA, Band 65, p. 179.

<sup>1822</sup> Heidegger, GA, Band 65, p. 185.

<sup>1823</sup> Dice Heidegger por ejemplo: “Das Anfänglichere des ersten Anfangs ist nicht das Frühere sondern ein Späteres”. Heidegger, GA, Band 70, p. 13. Heidegger asume que así entendido el *Primer Inicio*, ocupándose por la verdad del ente, se retiene (como despedida) en *lo transicional* entre uno y otro inicio, allí donde se juega el “salto”, viniendo así marcado en la *meditación histórica del ser* por el fin de la metafísica (*Ende der Metaphysik*), la expansión de la falta de dioses, *Götterlosigkeit*, y un otro lugar-orilla marcado por el carácter plural de la ausencia de dioses según la cual ella misma es un *Anfang* que permite la posibilidad de la venida o llegada, *Ankunft*, de la decisión por pensar la verdad del ser a través del ser mismo. GA, Band 70, pp. 63, 65; así como *Beiträge zu Philosophie (vom Ereignis)*.

4) En el texto *Über den Anfang* Heidegger se demora en estos tres hitos en relación al *Inicio*. Allí, el “fin” (lo *ἔσχατος*) del ser (que se da en la *Historia*) se ofrecía a pensar en su *mismidad* con el *Inicio* como *Anfang*. La *Vollendung* y su carácter de *inicio-fin* ya fue pensada en *Apartado primero* como *Anfang* a través de una *despedida* y un *ocaso*. Sabemos — con *Über den Anfang* y los *Beiträge*— que el *pensar del ser* que se arriesga a pensar el *Anfang* se atiene del mismo modo a pensar la esencia del ser como *Ereignis*<sup>1824</sup>. La copertenencia de *Seyn*<sup>1825</sup> y *Anfang* cabe *Ereignis* permite pensar el iniciar del inicio (*Anfangen*) como el ocultamiento, *Verbergung*, esencia esenciante de la verdad, en una despedida, *Abschied*<sup>1826</sup>. La despedida no supone un elemental dejar-atrás pues el pensar del ser, pensar del (otro) *Anfangs* es una *Verwindung* —o internamiento (*Er-innerung*) rememorante en la Metafísica, que piensa-rememora (*Andenken*) la *verdad del ser*<sup>1827</sup>— y no, ya sabemos, una *Überwindung*<sup>1828</sup>. Ella no puede pensarse en el sentido de un fin (*Ende*) y cese (*Aufhören*) y sin embargo sí es lo último, *Letzte*. Lo propio de la despedida es más bien una custodia, *Verwahrung*, en lo *Anfängnis*<sup>1829</sup>. La despedida es lo último del *Anfang*, aquello a través de lo cual éste retrocede (con *zurücktreten*) sólo y únicamente para comenzar; por ello, siendo lo último, pertenece a la *Abschied* la inicialidad de lo primero, el ocultamiento. Con la despedida se inicia el ocultamiento mismo y el des-velamiento, *Ent-bergung*, puede ser ya una donación, *Geschenk*, cuyo darse (*Gabe*) resulta inagotable<sup>1830</sup> con la necesidad de *la transtocada abundancia de lo simple (das irrsichruhen des Reichtums des Einfachen)*<sup>1831</sup>. La despedida no cosifica el ocultamiento sino que se torna en una zona de llegada, *Ankunft*, de *silencio lleno* caracterizado por

<sup>1824</sup> Heidegger, GA, Band 70, pp. 9-11.

<sup>1825</sup> Como se sabe grafía del antiguo alemán que Heidegger utiliza para decir el *ser mismo* a diferencia del *ser del ente*.

<sup>1826</sup> Dice Heidegger como ya habíamos mentado antes que: “Das Seyn ist der Anfang. Die Anfängnis ist das An-sich-nehmen und An-sich-halten des Eingangs in den Abgrund und das Sichfangen in die Schwebung des Inzwischen. Das Anfangen ist die Verbergung in den Abschied. Diese Verbergung ist die anfängliche Wesung der Wahrheit. Wahrheit ist Er-eignung des Da-seins. Die Er-eignung gehört in das Er-eignis. Das Er-eignis ist die Anfängnis des Anfangs, sofern dieser sich gegen das Seiende als das anfänglich Nichtslose scheidet und in solchem »gegen« das Seiende in das Da aufstehen läßt. Das Ereignis ist das Seyn.”, GA, Band 70, p. 16.

<sup>1827</sup> Con *Nietzsche II*, “*Die Erinnerung in die Metaphysik*”, GA, Band 6.2, editado por Brigitte Schillbach, 1997 [traducido por J. L. Vermaal como *Nietzsche II*. Barcelona: Destino, 2000]. pp. 481-483.

<sup>1828</sup> Heidegger, GA, Band 70, pp. 18-19-20.

<sup>1829</sup> Dice Heidegger: “Anfängnis fängt an als Untergang. In der Anfängnis ist das Seyn untergegangen in die Verwahrung des Abschieds. So bleibt im Übergang in den anderen Anfang noch langhin das Seyn das Gesagte.”, GA, Band 70, pp. 21 y 24.

<sup>1830</sup> Heidegger, GA, Band 70, pp. 25-26. Dice Heidegger: “Der Abschied ist nicht Ende und Aufhören, aber er ist das Letzte des Anfangs, wodurch er in sich selbst zurücktritt und die Anfängnis in sich auffängt, um nur noch rein anzufangen und nur dieses. Das »Letzte« des Anfangs ist nur die Anfänglichkeit seines Ersten, d. h. der Verbergung. Im Abschied fängt die Verbergung selbst an und Entbergung kann j etzt erst ein Geschenk sein, dessen Gabe den Reichtum des Einzigen nie mindert. Im Abschied fängt der Anfang sich auf in seine Würde und schwingt aus in die Einzigkeit der Stille, für die nicht Zeit und nicht Ewigkeit mögliche Maße sind, da die Einzigkeit keine Messung duldet und nicht der Dauer bedarf, um sich einen Bestand zu sichern.”.

<sup>1831</sup> Heidegger, GA, Band 6.2, p. 483.



mantenerse en una distancia de extrema intimidad (*Innigkeit*) que permite guardar la más alta dignidad al ocultamiento<sup>1832</sup>. El *ocaso* es lo último y lo más elevado (*das Höchste*) de la más extrema inicialidad del encaminamiento del *Anfangs*<sup>1833</sup> pero (a diferencia de *Abschied*) deja o abandona (con *überlassen*) a lo meramente ente sólo internándose con el recuerdo (*Erinnerung*) en la despedida de la falta de ser (*Verabschiedung in die Seinlosigkeit*). Si el *ocaso* que dice *Üntergang* supone en alguna medida una devastación, *Verwüstung*, es como *Beginn* que no *Anfang* de su marcha. Es decir, el *Untergang* es largamente preparado y elaborado, mas súbitamente y singularmente acontece como *Wesung des Seyns*<sup>1834</sup>, ámbito en el que se esencia y despeja el pensar del ser en su singular carácter de *Ereignis*<sup>1835</sup> y que pertenece ya al *Übergang*. Ahora bien, ya sabemos que este puente no podría pensarse como un tránsito diacrónico-cinético entre dos puntos de referencia<sup>1836</sup> sino como “salto”.

<sup>1832</sup> Dice Heidegger: “Das Wesen des Seyns ist der Anfang. Die Anfängnis des Anfangs ist der Abschied. Die Anfängnis ist das Ereignis des Untergangs. Der Untergang ist die Innigkeit der Anfängnis. Der Abschied ist die fernbleibende Ankunft des Verbergens der Verwahrung des Fortgangs im Anfang. Der Abschied ist Ankunft, nicht in die Anwesenheit eines Vorhandenen, sondern anfängliche Ankunft, die in sich zurücktritt und ihre fernste Ferne innehält. (...) Der Abschied ist die Innigkeit des anfänglichen Er-eynens, das im Abschied reines Dichten ist, welches Dichten anfänglich bleibt vor aller Dichtung der »Dichter« und Denkungsart der »Denker«. (...) Der Abschied ist der Untergang der Entbergung unter die Bergung der Würde, die als Innigkeit der verwahrenden Ankunft in der anfänglichen Ferne zurückbleibt und den Anfang in seine Einzigkeit aufbehält.” GA, Band 70, pp. 24-25.

<sup>1833</sup> Dice Heidegger: “Untergang ist das Letzte und Höchste des in seine äußerste Anfänglichkeit eingegangenen Anfangs. Wann dieser Untergang ist, weiß keiner. Daß er schon west, liegt im Wesen des Anfangs selbst. Der Anfang muß Untergang sein. Weshalb? Zu scheiden bleibt zwischen: dem übergänglichen Untergang, zwischen den j eweiligen Anfängen, und dem anfänglichen, d. h . letzten Untergang als der ersten und d. h . einzigen Anfängnis. Wenn Untergang zum Wesen des Seins gehört, dann geht im Untergang der Anfang in seine Verbergung unter. Wir können jedoch nicht sagen, das Sein werde zum Nichts, selbst wenn wir da das nichtige Nichts meinen. Der Untergang ist die Ενστάσις der Zeit, das Letzte, der Abschied »des« Anfangs. Aber Abschied ist nie Nichts (...). Der Untergang entspricht nicht als das andere dem Anfang, sondern ist der Anfang selbst, sofern er ins Anfängen eingegangen und nicht nur erst aufgegangen ist.”, GA, Band 70, pp. 84, 85.

<sup>1834</sup> Heidegger, GA, Band 70, p. 86.

<sup>1835</sup> Heidegger, GA, Band 65, p. 3.

<sup>1836</sup> Vale decir en este contexto, tal vez, que las orillas que espacia el puente, como dice *Bauen Wohnen Denken*, no estaban dadas como presencias *Vorhandene* (cósicas) sino que el puente orilla a las orillas, las torna en lugares. Por otro lado Heidegger nos da la indicación de pensar el puente a través de la *Zerklüftung* del *Gang* en el *Übergang* [GA, Band 70, p. 65]. El puente entre el *Primer* y el *Otro Inicio* no es un sitio determinado donde estar sino que él dona, espacia o despeja lugares, al menos, no simétricos entre sí. Dice Heidegger: “Der Übergang ist der Gang durch die Zerklüftung des ersten und des anderen Anfangs. Wir wissen nur dieses. Und kein Gesetz an sich für »alle« »Geschichte« soll hier aufgestellt sein. Im Übergang waltet das Ende der Metaphysik und mit diesem der Anbruch der endgültigen Götterlosigkeit. Diese selbst wird aber zweideutig. Sie ist Ende und Aufhören (historisch gerechnet); sie ist geschichtlich eine Flucht der Götter und diese bestimmt erst den Vorrang des Seienden in seiner Machenschaft. Die Götterlosigkeit aber ist zugleich ein Anfang. Aber keineswegs der Anfang der Ankunft neuer Götter. Das Suchen und Errechnen und Erwarten der neuen Götter ist nur ein Rückfall in das Ende der Metaphysik. Mit der Götterlosigkeit hebt ein Anfänglicheres an, die Möglichkeit der Ankunft der Entscheidung des Wesens der Wahrheit aus dem Seyn durch das Seyn. (Der letzte Gott - nur noch zur Er-eynung des Wesens des Seyns und unbekümmert um den Menschen).”, GA, Band 70, p. 65.

5) En el Curso monográfico dedicado a Anaximandro (GA, Band 78<sup>1837</sup>) Heidegger incide en pensar el *Anfang* de la *filosofía occidental* a través de lo no-dicho de la lectura “platónica”, es decir, técnico-filológica-filosófica, de los “presocráticos”. Una vez advertido el pensar de la diferencia entre *Anfang* y *Beginn*, de la hendidura (*Kluft*) no suturable entre ellos, los *pensadores iniciales* ya no pueden ser considerados pre-socráticos. Lo *no-pensado* de ellos, el *Anfang* como lo pensado, exige mantener la *verdad del ser* inicialmente no-pensada, es decir, pensar lo no-pensado pero como por-pensar, esto es, pensar lo no-pensado como no-pensado en lo pensado. El *fragmento III* del Poema de Parménides —insertado en el estudio de Anaximandro y tras las indicaciones de Píndaro— hablaría precisamente del genitivo que ostenta el *pensar “del” ser* que el pensar (del ser) ha de pensar. Pensado desde la *Presencia de lo presente* griega atravesada por *ἀλήθεια*, un asunto ha de quedar bien claro: para que *εἶναι* y *νοεῖν* sean *lo mismo* deben ser ya diferenciados<sup>1838</sup>, *ser su Diferencia* indicación de la pluralidad de los *camino*s del pensar que se cuestiona *inicialmente* por el ser<sup>1839</sup>.

---

<sup>1837</sup> Presumiblemente del semestre de verano-otoño de 1942. El primero de la secuencia de cuatro Cursos que Heidegger hace a comienzos de los años cuarenta en torno a los *pensadores del inicio*.

<sup>1838</sup> Heidegger, GA, Band 78, pp. 152-153.

<sup>1839</sup> Heidegger, GA, Band 35, p. 196.

## BLOQUE B: El Poema de la verdad y la diosa-ἀλήθεια

El Poema de Parménides de Elea comienza a tornarse en uno de los núcleos centrales-explicitos de la meditación de Heidegger en el Curso del semestre de verano de 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*<sup>1840</sup>. Junto al eleata se estudia a Anaximandro de Mileto pero es con Parménides donde se afirma que *acontece el despliegue*, desde el punto de vista de la historia de occidente, *de la pregunta por el ser*<sup>1841</sup>. El horizonte de la pregunta por el ser, en el sentido de *Sein und Zeit*, será pues esencial en este Curso en cuanto es sostenido por las tres trayectorias de la pregunta (*Befragte, Gefragte, Erfragte*) que expusimos en *Comentarios Iniciales*. Si bien este Curso, al estilo de *Einführung in der Metaphysik* o el Curso sobre Hölderlin del '34 se ensayan variaciones en tal estructura que muestran el encaminamiento de la hermenéutica heideggeriana hacia la *meditación histórica del ser*.

Peculiarmente, primero, la pregunta por el ser supone la pregunta por el *Anfang*, el inicio de la filosofía occidental, pero en el sentido de cuestionarse por el carácter iniciante del inicio según *Beiträge*, vale decir, el carácter *anfängliche* del *Anfang*, que en el Curso del '32 se dice con el *mitanfängen* nuestro —del “nosotros” que lee y habla en los textos de Heidegger— al cuestionar por el *Anfang*, que no, por cierto, *Beginn*, de la filosofía en Grecia.

En segundo lugar, preguntando por el ser del ente (*Gefragte*), lo *Erfragte* es el mismo Poema, pero no como hilo conductor o vía provisional de cuestionamiento por el ser (“sentido” en *Sein und Zeit*) sino, en textos algo más tardíos, como núcleo de donación epocal del ser y, todavía en el '32, en cuanto es el mismo Poema el que pregunta por el ser de tal modo que si nosotros —pretendería Heidegger a estas alturas— co-preguntamos con él, interpretamos (siendo generosos) al Poema, es porque sabemos atender y escuchar al Poema; saber interpretar que nos revela el Poema no sólo como un “a propósito de” para vehicular nuestras interpretaciones sino que eleva su dignidad y abre la re-flexividad del cuestionamiento por el carácter poemático del Poema, de su peculiar *decir del ser* a diferencia de la comprensión determinada del *λόγος* en el diálogo de Platón (así como su carácter vinculante con “nosotros”). Ahora bien, ello no sería posible sin la asignación asimétrica de pensar y ser, sin abrirse el pensar a la posibilidad de que el ser mismo pudiera necesariamente ser pensado como diferencia que asigna, diferencia que diferencia al pensar del hombre. En *Comentarios Iniciales* ya rodamos la asimetría modal del pensar del ser y el ser y volveremos a ello.

Ahora más bien tenemos que decir que el modo en que el Curso de 1932 va desarrollando la asignación del ser, ante la cual el pensar se retrae públicamente, es mostrando que el Poema va de, o,

<sup>1840</sup> Recogido así en Heidegger, GA, Band 35.

<sup>1841</sup> Dice Heidegger: “...wir müssen jetzt dort anfragen, wo uns zum erstmal die ausdrückliche, zusammenhängende Entfaltung der Seinsfrage begegnet. Das geschieht nach der Überlieferung durch Parmenides aus Elea in seinem sogenannten Lehrgedicht (...)”, GA, Band 35, p. 100.

más bien, deja pensar caminos, pero siendo él mismo un camino (*οδός — μέθοδος*) o campo donde pensar la verdad (*ἀλήθεια*). Todavía más, si al campo o zona del Poema que llamaremos *Gegend*, en cuanto *Comarca de caminos* que dice la diosa, le pertenece un Proemio o encauzamiento inicial<sup>1842</sup> por el cual no únicamente empieza la secuencia textual transmitida hasta nosotros, sino en el que, de escucharse alguna voz, esa sería la del mortal y no la diosa; el Proemio es el modo expresivo (topológico-poemático) que tiene el Poema de poner en juego la retracción de la misma *ἀλήθεια* (de la que va el Poema completo), tan estimada y compleja de pensar para Heidegger<sup>1843</sup>. Lo cual tendría el correlato inmediato de otorgar la máxima dignidad textual al Proemio (dignidad ni mayor ni menor a otros “fragmentos” del Poema) que no permitiría asumir una introducción metodológica antes de la verdad<sup>1844</sup>. La verdad, el camino que alza y al que insta el decir de la diosa-verdad a lo largo del Poema, corre ya a través del Proemio.

Estas cuestiones se inician y ponen en marcha en el Curso del semestre de verano 1932. Un asunto más radical que acabamos de mentar inaugura Heidegger todavía allí y continúa en el Curso del semestre de invierno de 1942-43 intitulado en la *Gesamtausgabe* como *Parménides*. Nos referimos a la consideración de que la diosa del Poema, siendo el asunto del Poema la *verdad*, el *desocultamiento*, *Unverborgenheit*, *ἀλήθεια*, es la diosa-*ἀλήθεια*. No es que la diosa sea “de” la verdad, sino que la diosa del Poema es la diosa-*ἀλήθεια*, denominación esencial que invita a evitar una posición “decorativa poética” y “pseudo-mística” de la diosa en las exégesis del Poema<sup>1845</sup>. Aclarar esta nominación de la diosa del Poema nos exige algunas explicaciones previas en párrafos aparte.

<sup>1842</sup> Heidegger utiliza el término *Einleitung* para referirse al Proemio del Poema. También podría traducirse el término como “introducción”.

<sup>1843</sup> Como se sabe Heidegger afirma, por ejemplo en “Moirá”, que los griegos no necesitaron pensar la *λήθη* de la *ἀλήθεια* o el repliegue del pliegue. Ellos, por así decir, simplemente ponían en juego tales nociones y términos, habitaban en tales experiencias.

<sup>1844</sup> Asumiendo Heidegger que no hay método “previo” a verdad, el peculiar carácter introductorio del Proemio corresponde a la problemática de los caminos en el propio Proemio y ésta a que éstos son *metá-οδός*, y en este sentido *methodos*, a-proximación (ir cada-vez-más allá) o crecimiento a través del camino (“metá” en el sentido todavía de las interpretaciones de *La doctrina platónica de la verdad*), en este sentido, camino de camino y, así, caminos sobre los que, estando, se ofrece a advertir la esencia del hombre, de la verdad, de la *δόξα*, y del propio ser del ente. Si los caminos son metodológicos, y en correspondencia todavía el Proemio tiene algún carácter metodológico-introductorio respecto al resto del Poema, ese sentido no tiene que ver con la exclusividad formal y técnica del método científico (con *La época de la imagen el mundo*) que aísla método y verdad. En el Poema, el camino de la verdad se aparta del camino de los mortales, pero porque ese camino (*ἀλήθεια*) decide-separa-corta dejando en lo libre lo otro. GA, Band 35, p. 111. Dice también Heidegger: “Die eigentliche Besinnung auf die Wege, die Methode, ist die Frage nach dem Wesen der Wahrheit (dieses aber ist die Frage nach dem Sein! Seinsverständnis) und ihrer Wesensmöglichkeit zur Unwahrheit.” *Ibid*, p. 112.

<sup>1845</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 10. Heidegger afirma allí: “¿Quién es la diosa? La respuesta que nosotros anticipamos proporciona en primer término la completud del “Poema didáctico”. La diosa es la diosa “verdad”. Ella misma —la verdad— es la diosa. Por eso evitaremos el giro que hablaría de una diosa “de” la verdad. (...) De ser éste el caso, tendríamos dos cosas distintas: “una diosa” y “la verdad” que se encuentra bajo protección divina. (...) Pero si Parménides nombra la diosa “verdad”, la verdad misma tiene que experimentarse aquí como la diosa”. Traducción de Carlos Másmela con algunas variaciones. Texto original en: GA, Band 54, pp. 6-7. En lo que sigue manifestaremos la íntima relación del carácter divino de la diosa y la verdad como *ἀλήθεια*, hablando de diosa-verdad.

*Verdad del ser* en Grecia se dice *ἀλήθεια*. En la medida en que ello dice *Presencia* ha de ser cuestionado como des-ocultamiento al que pertenece esencialmente el ocultamiento, *Presencia* a la que es esencial híbridamente, como acontecer a-propiador-des-a-propiador o *Ereigns*, la *ausencia*<sup>1846</sup>. Es asunto importantísimo en ello, como ya notamos a propósito de las interpretaciones de Heidegger en los entornos de Hölderlin, el cuestionamiento por el lugar y el *carácter divino* de los dioses griegos así como por aquello que podemos nombrar como *lo sagrado*. Ya mostramos en *Comentarios iniciales* a este Capítulo que el *voεῖν* y el *θεωρεῖν*, pensar y contemplar intelectual del mortal, no casaban con y sobrepasaban a los límites disciplinares de lo “estético”, lo “moral” y lo “empírico” de corte “moderno” —kantianos, ya tras Kant— lo cual tenía que ver con que en ellos se diera una singular copertenencia del mortal con lo divino que viene de afuera, que llega, con la esencia divina de las cosas inteligidas, contempladas, pensadas. Heidegger puntualiza en el Curso Parménides de 1943 tres dimensiones en que se da esa copertenencia entre lo mortal y lo inmortal (eterno, divino), por así decir, por el lado de la intervención de lo divino (extra-ordinario) en lo desoculto (ordinario, en las cosas): un aparecer, un mirar y un decir<sup>1847</sup>. No podemos detenernos en este punto a mostrar los detalles de cada hito ni cómo cada uno, desde sus diversas declinaciones e imbricaciones, dicen lo mismo. Y no obstante es con el *término medio*, con el *mirar*, como Heidegger nos ofrece a pensar la esencia de lo divino griego; la copertenencia de hombres y dioses se piensa a través de los cruces del mirar del mortal y la mirada de los dioses, cruce que marca la diferencia de los estatutos ontológicos del ser-hombre del hombre y del ser-dios del dios. Esta distancia y diferencia que es a la vez el cruce de sus acciones esenciales siempre *cabe* las cosas, en la *πόλις*, es decir des-ocultamiento. Los dioses griegos aparecen entre las cosas o, mejor, las figuras —a través de los textos griegos pero también de la escultura, el templo, es decir, desde el cuestionamiento radical por el “arte” en Grecia— de los dioses no se confunden con lo divino que allí acontece pues en lo divino cosuena su mirada; ellos son ante todo los que miran<sup>1848</sup> pero su mirar no ve “objetos” sino que su mirada inflama el brillo inaparente de la esencia de las cosas, así, divinas en sus entornos, que el contemplar intelectual y el pensar del mortal reconoce como excelente (y en consecuencia puede relacionar con lo divino en general). La marca del mirar es el des-ocultamiento, es decir, la verdad esencia el propio mirar de los dioses (y el mirar de los dioses sería determinado por *ἀλήθεια*). Pues bien, especialmente en el Curso del '42-43 contemplamos, por un lado, los diversos modos en que se da la contra-esencia de *ἀλήθεια* en los decires griegos, es decir, la pluralidad originaria de modos de decirse ausencia, ocultación, encubrimiento, distorsión, disimulo... de entre los cuales precisamente hay uno, el radical *λήθη* de *ἀλήθεια*, que simplemente significa un olvido intransitivo donde el olvido se olvida a sí mismo y a su relación con lo olvidado y de este modo acontece o se hace presente en el decir. Heidegger piensa en el Poema de Parménides de Elea y no únicamente desde luego porque el Poema trate de la verdad

<sup>1846</sup> Y además, como iremos viendo con el Poema, un intervalo de presencia-ausencia indivisible.

<sup>1847</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 147.

<sup>1848</sup> Heidegger lo estudia en el Curso del Semestre de invierno de 1943, lo desarrollaremos con detalle en este mismo capítulo.

como *ἀλήθεια*. De hecho seguiremos en este mismo capítulo a otras voces sobre *ἀ-λήθεια* / *λήθη* a las que Heidegger apunta. No nos podrá llamar la atención que algunos de los textos griegos que ponen en juego el verbo *λανθάνω* pertenezcan a tradiciones no “filosóficas” (por ejemplo Píndaro y Homero) y que sin embargo Heidegger asuma que con el Poema de Parménides se abre la oportunidad para el *pensar del ser* que la ontología hermenéutica pretende poner en juego de pensar y discutir, en el *Anfang* mismo de Occidente, la destinación del hombre griego y su copertenencia con el dios, diosa en el Poema, enraizando lo por-pensar en lo pensado como crítica a la tradición filosófica occidental, historiográfica y positivista, que de algún modo comenzó en las interpretaciones platónicas del Poema y que arribó en la “modernidad” a su completa secularización tornando la diosa del Poema de la verdad, irreconocible ya en su *Anfang* griego, en la diosa de la razón ilustrada, diosa de luz, candil en mano, que habría de alumbrar los caminos del hombre racional en la constatación de la secularización colonialista por sí mismo del pensamiento occidental<sup>1849</sup>. Y no nos puede ya llamar la atención, decíamos, pues también acabamos de estudiar en el epígrafe anterior *lo mismo* pensado por los *pensadores del inicio* y la diferencia, siempre a pensar, entre el pensar que poetiza y la poesía que piensa.

Hemos de entender pues la problemática de la diosa-verdad del Poema de Parménides en el contexto de la crítica de Heidegger a las tradiciones “filosóficas” que han sostenido interpretaciones que obvian la esencia divina griega de la diosa del Poema, siendo correlato suyo el olvido del cuestionamiento por la verdad como *ἀλήθεια*. Un buen abanico de cuestiones penden de estos campos problemáticos tan amplios. Por mentar algunas que iremos desplegando en este Capítulo: la relación de *ἀλήθεια* “y” *δόξα*, las articulaciones de los caminos, el decir-pensar del Poema, el sentido de los *σήματα* del ser... Pero si Heidegger dice diosa-verdad o diosa-*ἀλήθεια* e insiste en esta formulación hemos de matizar a qué se refiere.

Heidegger considera a la diosa sin nombre del Poema como diosa-*ἀλήθεια*, decíamos. Este gesto es algo muy diverso a poner un nombre a la diosa. Se respeta hermenéuticamente que el Poema no lo haga, que la diosa del Poema no ostente un nombre particular (Afrodita, Deméter, Atenea, Ártemisa...). Es más, se piensa un sentido hermenéuticamente consistente con aquella ausencia de nombre delimitado. Al ser nombrada la diosa simplemente como *θεά* su identidad queda abierta, pero no por ello su acción y puesta en escena poemática es indiferenciada o trivial<sup>1850</sup>. La diosa-*ἀλήθεια*, anónima, es reconocida en el Poema con máximo honor y cuidado como diosa desde su misma acogida al mortal, huésped en su casa, del mismo modo en que Heráclito nombra (B 102) al *Dios*, sin

<sup>1849</sup> Heidegger, Martin, “De un diálogo del habla”, *De camino al habla*, p. 78; en: GA, Band 7, editado por Von Hermann, 1985, p. 98. Sobre esta crítica al Occidente secularizado por la razón ilustrada-moderna son especialmente valiosos los *Schwarze Hefte*.

<sup>1850</sup> En este sentido Hans-Christian Günther considera que permanece sin nombre y este carácter es lo más esencial suyo. Günther lo relaciona con el peculiar indicar, mostrar, señalar, *σημαίνει*, del “señor del oráculo de Delfos” que sí tiene nombre, Apolo. Günther, H.C., “Parmenides und Heidegger”, *Auslegungen von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, Seubert & Neugebauer (eds.), Heidegger Martín, Gesellschaft, Band 11, Friburgo / Munich, 2017, pp. 96-97.

nombre también, para el que “todo (es) hermoso y bueno y justo; los hombres, en cambio, toman lo uno como injusto, lo otro como justo”<sup>1851</sup>. Hans-Christian Günther percibe que el *Dios* de Heráclito muestra una cierta familiaridad con la diosa del Poema; una y otro mantendrían el *carácter enigmático* de ser divinidades sin figura, dichas, en su respectivo decir, al modo de la indicación, la señal, *Zeichen* (a un *zeigen* que dice *Zeichen*, nada que ver con “signos” al modo de la lingüística “moderna”), un señalar que marca el estatuto eminentemente poemático del decir griego<sup>1852</sup>.

Si Heidegger no especula con posibles nombres para la diosa, menos todavía considera que se trata de la diosa “de” la verdad. El Poema, si queremos, es “de” la verdad por ofrecernos a pensar los caminos que dice la diosa entre los que resulta sobresaliente el de *ἀλήθεια*; pero la diosa del Poema no es “de” la verdad, ya interpretemos el genitivo como objetivo, subjetivo, o ambos a la vez. Heidegger rehúsa este hábito interpretativo que ha dominado el Occidente “filosófico”. Pues *ἀλήθεια* no es cosa alguna que dijera la diosa, sino que la divinidad de la diosa y el decir son problemáticas afines —pero no idénticas— a la de la verdad misma. El guión indica, une-separa, el lugar de la diosa en el Poema cuando éste se caracteriza por su decir de los caminos a los que se insta a pensar al mortal. Por ello la diosa no ofrece *revelaciones* (*Offenbarungen*) al poeta, no se trata de la recepción del pensador Parménides de una verdad revelada, sino de experimentar el camino de *ἀλήθεια* en la correspondencia del mortal a la palabra de la diosa<sup>1853</sup>. Su decir colma el Poema completo incluso allí donde hay zonas poemáticas donde ella no habla. Del mismo modo, hay diversos caminos que han de ser experimentados *diferencialmente* por el mortal que únicamente sin embargo habría de escuchar aquel que sigue a la verdad. El guión de la diosa-desocultamiento apunta al cruce de esas tres problemáticas complejas: lo divino griego y su copertenencia con lo mortal, la verdad como *ἀλήθεια* y el decir del Poema.

Que la diosa no tenga nombre nos dice que no responde a figura de dios o diosa alguna y que en ese sentido no es divinidad que se encuentre en *πόλεμος* con los mortales<sup>1854</sup>. Ello no significa que por su

<sup>1851</sup> Así traduce el fragmento B 32 Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la filosofía I*, p. 45.

<sup>1852</sup> Heidegger, pp. 43-44; GA, Band 54, pp. 46-47.

<sup>1853</sup> Heidegger, Parménides, pp. 10 y 16.

<sup>1854</sup> En el sentido de la *contienda* entre mortales y olímpicos que tras su surgimiento —y consecuentemente el brotar de la esencia del ser— dejarían atrás como olvido a los pre-olímpicos. El aforismo 53 de Heráclito dice que: “Guerra es padre de todo, de todo es rey, y a unos hace aparecer como dioses, a otros como hombres, a unos hace esclavos, a otros libres”. Traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la filosofía I*, p. 48. Y Heidegger afirma que solamente “...en el *πόλεμος*, en la posición-discriminación (del ser) acontece la separación de dioses y de hombres. Sólo esta lucha muestra, hace salir a los hombres y a los dioses en su ser. No llegamos a saber del hombre mediante una definición (...), sino que sólo sabemos que él entra en posición discriminatoria con el ente”. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica, Nova*, Buenos Aires, p. 181, así como *Einführung in die Metaphysik* GA, Band 40, pp. 66 y 148-149, editado por Petra Jaeger, 1983. Al respecto, en uno de sus contextos homéricos, Míguez, Aída, *Talar Madera*, (La Oficina, Madrid, 2017) p. 14-18. La diosa del Poema sería un singular divinidad, desde luego no Olímpica en el sentido de divinidad de culto que exige una figura, pero tampoco una divinidad pre-olímpica “previa” al cultivo del hombre. En cuanto des-ocultamiento la diosa respondería al surgimiento de la esencia del ser, sería pues su lugar intermedio o de des-ocultamiento entre unos y otros.

carácter divino no tenga relación con el mortal. Más bien, como muestra el *Dios* sin nombre de Heráclito, tal vez simplemente otro nombre para el “ἐν, τὸ σοφόν, único, (que) quiere y no quiere ser dicho con el nombre de Zeus”<sup>1855</sup> —aquel uno, sabio, que como *λόγος* gobierna todo de lado a lado (B 41)—, la divinidad sin figura se dice en el contraste con lo mortal “previamente” al *πόλεμος* de unos y otros. En el Poema de Parménides, al ser ausente su figura ella no se hace presente entre las cosas del camino del Proemio, aún siendo el camino “de” la diosa. De hecho es el mortal el que poemáticamente es acogido en su casa, viene hacia ella, si bien es el decir de la diosa aquello que recibe al mortal, tras el saludo mano con mano entre ellos, que confirma que el mortal ha cumplido cada paso del camino. Pero es el decir que dice los caminos que el mortal ha de experimentar, el lugar donde como *casa* de la diosa-verdad se acoge al mortal. Si la *Gegend* del Poema no está surcada por caminos dados, su territorio no está cultivado por hombre alguno ni el mortal encuentra allí a otros hombres; los caminos son dichos por la diosa y tienen lugar en su decir (que es su casa) donde ella tiene estancia y habita, decir destinado a ser llamada a la correspondiente escucha del mortal que ya es decisión por la verdad ajena a cualquier culto (y cultivo) por la diosa. Por otro lado el *hombre sabio* se topa con la diosa, no la busca —lo cual indica la ausencia de figura de la diosa— e incluso el encuentro ha de ser de algún modo justificado por la diosa (ninguna “mala Moira” trajo al mortal hasta aquí sino *Fug und Satzung*) —lo cual nos dice que el mortal llega a un paraje al margen del hombre—, si bien ese encuentro está ya guiado no solamente por la actitud del *hombre sabio* de conocer y caminar el camino, sino que puede ser así —el puede por allí caminar— por la guía de las *Hijas del Sol*. En este sentido el camino que porta al mortal, siendo camino “previo” al decir de la diosa, dicho como extra-ordinario, al margen del camino de los hombres, es ya camino *de* la diosa, interpreta Heidegger, lo cual tiene que ver con que el camino sea caminado por el hombre y sin embargo pertenezca ya a la diosa por cuanto se encamina a ella, ambigüedad que tal vez podría expresar en efecto el hecho de que el mortal sea guiado por allí por las *Hijas del sol* y que no obstante el carro sea arrastrado por unas yeguas<sup>1856</sup>.

Por otro lado la apuesta por la *verdad del ser* y su cuestionamiento radical (la verdad de la esencia y la esencia de la verdad) vehicula hasta tal punto las interpretaciones de Heidegger del Poema, que no podemos no ver en la insistencia en mantener sin nombre a la diosa un guiño a su estrecha vinculación solamente con la verdad, toda vez que el cuestionamiento de lo propio de la *δόξα* en el Poema, alejada de una comprensión de la Presencia donde algo parece pero no es —sentido que emerge en el diálogo de Platón—, tiene que ver con el sentido arcaico de las modalidades del aparecer engañoso, disimulado, oculto, que Heidegger remite al peculiar *poner nombres* que en efecto el Poema nombra

<sup>1855</sup> Así traduce el fragmento B 32 Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la filosofía I*, p. 45.

<sup>1856</sup> El *Sich-auf-den-Weg-machen* que mentamos más arriba tiene que ver con cómo la esencia del *hombre sabio* está *Unterwegs* en el camino, cómo se cumple en el caminar, y no con que el hombre haga el camino o su caminar suponga lo i-limitado de un hacer camino cinético. Heidegger piensa la cuestión diciendo que el camino es “de” la diosa más que “hacia” ella (desde luego nunca “hasta” ella).



con *ὀνομάζειν*<sup>1857</sup>, muy diverso a la exhortación a decir y pensar a la vez *εὖν ἔμμεναι* en la medida del camino que “es” (*ἀλήθεια*).

Ahora bien, si la diosa es la diosa “verdad” y en cuanto ella misma, la verdad, es la diosa<sup>1858</sup>, ello no identifica entre sí los lados del guión, sino que más bien establece una relación por la que la verdad misma ha de ser experimentada como diosa y la divinidad de la diosa ha de entenderse desde el desocultamiento. La relación marca un corte, el corte es la relación que señala el guión. Demorémonos allí.

Por la relación la diosa está *consagrada* (*geweith ist*) a la verdad que, en este sentido, *convoca* a la diosa, siendo ésta no obstante aquello que está bajo su *protección* (*unter Schutz*)<sup>1859</sup>; a su vez la diosa en su copertenencia con el mortal pende siempre de aparecer en lo *desocultado*, cabe las cosas, así como la escucha del mortal a su decir es la *correspondencia* que piensa y experimenta la verdad. Heidegger nos ofrece el ejemplo de Ártemis, la diosa a la que se consagra la palabra de Heráclito de Éfeso. Nacida con su hermano Apolo en la isla de Delos, porta sus mismas señas: el arco y la lira, la armonía in-aparente de una lira cuyo *son* hace resonar sin violar la distancia certera a donde el arco apunta, en el caso de Ártemis, especialmente a lo mortal y viviente pues ella es diosa de los bosques y los animales que allí crecen. Considera por ello Heidegger que es la diosa de la *φύσις*, del surgir, brotar o salir a la presencia, mostrarse en lo desoculto, raíz viva de lo viviente<sup>1860</sup>; siendo pues la cuestión cómo pensar este sentido de *φύσις*, al cabo uno de los modos de decir ser, en el cruce con el des-ocultamiento. Ártemis es proximidad y distancia, suya es una declinación de la *topología del fuego* de Heráclito-Apolo. Pues si por un lado es la *portadora de la luz*<sup>1861</sup>, en la respectivización de una cercanía donde el fuego no abrasa por contacto, sino que aclara y clarifica lo desoculto que se muestra y puede surgir; por otro lado, ella al cazar manifiesta destrezas a distancia, necesita el silencio y la espera, la lejanía más lejana que da espacio en la espesura del bosque a lo otro y otorga el despejamiento por donde la presa se demora en lo abierto y acontece súbitamente la muerte. De nuevo Nietzsche siempre heraclíteo, la serpiente enroscada al cuello del águila que vuela, trazando uno y otro círculos en el cielo. Con la *φύσις* y la muerte, la claridad y la espesura del bosque, Ártemis custodia la palabra de Heráclito pues da a pensar la convergencia de lo que más extremadamente

<sup>1857</sup> Heidegger estudia la cuestión, como notaremos en este Capítulo, especialmente en el texto “Moirá”, *Conferencias y Artículos* y en el Curso de 1932.

<sup>1858</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 10-11.

<sup>1859</sup> Heidegger, GA, Band 54, p. 7.

<sup>1860</sup> Como se sabe *φύσις* es sustantivo cuya forma verbal infinitiva es *φύειν* que significa brotar, nacer, surgir, crecer, ser, por tanto muy problemáticamente traducible por nuestro concepto habitual de “Naturaleza”.

<sup>1861</sup> Heidegger hace referencia a que ella es así llamada “φωσφόρος” y, a la vez, es la diosa de lo espeso de las montañas y los bosques y de la caza. Heidegger, *Heráclito*, pp. 45 y ss. Por su carácter ella muestra el sentido del *πόλεμος* que nombra la palabra de Heráclito. En *Iliada* leemos por ejemplo de ella **que....** Míguez, *Talar Maderna*, p.

diverge<sup>1862</sup>, el arco y la lira, *λόγος*, y nos da indicaciones de cómo pensar lo no-dicho por él, aquello que, como *pensador del inicio*, apunta a lo nombrado por la palabra *Lichtung*.

Es la *θεά-ἀλήθεια* del Poema de Parménides aquello que nos ofrece a pensar lo no-dicho y lo no-pensado dentro de lo dicho y lo pensado por Parménides. El sentido profundo con el que todavía podemos llamar “didáctico” al Poema, aquello que el Poema de Parménides nos da a pensar, reside en ella. Heidegger nos ofrece a pensar otra divinidad sin nombre (*θεία*, que puede ser divinidad femenina o neutra) presentada en *Ístmica V* de Píndaro<sup>1863</sup>, Canto especialmente inusitado pues se abre con la referencia a la “madre del sol”, nombrada solamente con *θεία*, de la que inmediatamente todavía en la línea primera se considera “de muchos nombres” pero sin fijar ninguno nominalmente a lo largo del Canto. De ella se dice (ya en la segunda línea) que “por tu causa...” y viene aquello ya introducido por nosotros en el *Capítulo anterior*: “... los hombres consideran al oro de gran-capacidad-poder distante de todo...” (“*μεγασθενῆ νόμισαν / χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων*”), que el Curso (presumiblemente) del semestre de verano de 1942 se centra en pensar en relación con la divinidad sin nombre. Heidegger lee *περιώσιον* (acusativo de *περιώσιος*, oro) como *περιούσιος* y éste en el sentido de *περι-ούσιος*, es decir, de aquello que constituye el ser de la entidad, de la cosa, que vendría dicho por el brillo (*Glanz*) del oro<sup>1864</sup>. Por ello el oro es de gran-capacidad-poder o gran-dimensión o amplitud (*μεγασθενῆ*) “distante de todo” (*περιώσιον ἄλλων*), donde porque es *περιώσιον* (*ἄλλων*) es también *μεγασθενῆς*, y no al revés, remitiendo uno y otro a la *Θεία*. En los tres primeros versos se marca así una vuelta desde el final al inicio, de *περιώσιον ἄλλων* a *μᾶτερ Ἀλίου*, vuelta que tiene como gozne que ordena el cuestionamiento al “oro”, al inicio del tercer verso.

La divinidad (*θεία*), *μᾶτερ Ἀλίου*, es asumida por Heidegger como “*Mutter des Lichten*” en referencia a una *Licht* no lumínica u “óptica” que exige lo opaco como opaco, lo velado en cuanto velado, la tapado en cuanto tapado, lo callado como callado... pues *Licht* (o *Tageslicht*) es allí donde viene o

---

<sup>1862</sup> Heidegger, *Heráclito*, pp. 36-39.

<sup>1863</sup> De ella hay autores que han interpretado que... otros que... y Heidegger tiene a considerar que esta *θεία* remite a “*Mutter helios*” y por ello, no responde a la figura de ningún dios sino a la esencia de la divinidad.

<sup>1864</sup> Heidegger, GA, Band 78, pp. 67-70. Por tanto para nada tomado el brillo como una propiedad del material ni el oro en consecuencia como un metal valioso o precioso que sirviera de referencia homologadora a los intercambios mercantiles. En torno al brillo (*Glanz*) y esplendor (*Pracht*) del oro, ellos simplemente dirían que la apariencia (*Schein*) del oro tendría la dignidad (*Edle*) de un aparecer (*Erscheinen*); en este sentido se daría un *sobrepasamiento* (*übertreffen*) de la apariencia en el oro.

llega lo presente como presente al día (*an den Tag*)<sup>1865</sup>. *Licht* deja hacerse presente a lo presente; ella completa, no asume lo otro del día como carencia. Regresamos al motivo por el que tal venir a la Presencia de lo presente es un mirar, *Blicken*, *θεᾶσθαι*, que resulta la esencia de la divinidad y que exige un cruce de miradas, mortal e inmortal. La Presencia de la divinidad resguarda y da amparo a aquello que aparece, marca la cosa en sus entornos como irreductible, nunca mera apariencia, y señala que el brillo de su esencia se dona *abierto* (*Offene*). Ahora bien, aquello que afirma Píndaro en la Oda es que los hombres consideran habitualmente o estiman (*νόμισαν*)<sup>1866</sup> lo mentado más arriba en torno al oro y su brillo. Y lo hacen por la diosa, a causa (*ἕκαστι*) de ella<sup>1867</sup>; su carácter de divinidad es la causa (*Ursache*) de aquello que los mortales estiman<sup>1868</sup>. Los siguientes versos despliegan esta copertenencia que Heidegger introduce con los versos de *Pítica VIII* (v. 95-97) donde los hombres son

<sup>1865</sup> *Ibid.* p. 77. Dice Heidegger allí que: “An den Tag bringen besagt: Aufgehen lassen aus dem Verborgenen in das Scheinen des scheinend Erschienenen. Das reine Scheinen ist dieses Aufgehenlassen. Das reine Scheinen ist wie das Aufgehen eines einzigen leuchtenden Blickes, aber eines Blickes, der nicht etwas nur erfäßt, sondern der zuvor rein erstrahlt und strahlend reines Anwesen gibt und rein in dieses sich stellt”. Por otro lado, Heidegger cita esta copertenencia tan propiamente griega del día y la noche con algunos versos de Olímpica X (v. 73-75); ella dice el carácter de los dioses griegos como aquellos que miran en la Presencia de lo presente como los que aparecen, sin crear o determinar causalmente la Presencia misma. La *θεία* de Píndaro, como “Mutter des Lichts” (“Mutter des helios”) reuniría especialmente este carácter. Los versos de Píndaro son: “ἐν δ’ ἔσπερον / ἔφλεξεν εὐώπιδος / σελάνας ἐρατὸν φάος”, que Heidegger traduce como “In den Abend erglänzte schönblickend des Mondes das liebliche Licht.”, Olímpica X, GA, Band 78, p. 78.

<sup>1866</sup> Heidegger se decide por el término *er-achten* (considerar que, estimar que) subrayando que no se trata de la mera opinión o creencia del hombre sino de un dejar asignar a lo presente aquello que le pertenece. Heidegger, GA, Band 78, pp. 74-75.

<sup>1867</sup> Ninguna causalidad-explicativa de tipo eficiente o formal entre un nivel y otro, lo mortal y lo divino, así como tampoco los dioses son “personificaciones” que explicaran alguna voluntad o motivación “interna” del hombre. Uno y otro suponen estatutos ontológicos irreductibles y su relación compleja (copertenencia) no puede ser obvia para nosotros, podría decir Heidegger, que pertenecemos a la época de la “ausencia de dioses” y únicamente podemos luchar por mantenernos en la espera al por-venir. Heidegger, GA, Band 78, pp. 81-82.

<sup>1868</sup> *Ibid.* p. 76.

caracterizados como *ἐπάμεροι*, *seres de un día*, los de “de vida corta” como un día, los caducos<sup>1869</sup>, que se interpreta en el sentido de aquellos “Tagwesen” cuya esencia es dejar venir a la *Licht*, los presentes (*Anwesenden*) que *respectivizan* lo otro de los presentes (*das andere Anwesende*), aquellos presentes cuyo *destino* (*Geschick*) es mantener una distancia a lo otro de lo humano como aquello que llega, irreductible a su propio estatuto ontológico, y que viniendo puede-ser-visto si bien no como una cosa más vista entre otras sino como aquello que permite que los hombres tengan “ver con los ojos”<sup>1870</sup>. En este sentido el hombre presta atención a la apariencia de las cosas, cuida los detalles del perfecto acabamiento de sus aspectos (el hombre tiene ojo para el brillo del oro), y a la vez es aquel cuya mirada deja venir a la *Presencia* a lo otro por sí mismo. La esencia matriarcal de la divinidad, *Θεία*, ampara y resguarda este cruce en el que tiene lugar la Presencia de lo presente y por ello puede ser llamada —con el fr. 52 k— “die Mutter der Augen”.

De vuelta a *Ístmica V*: desde el v. 7 se despliega la copertenencia del mortal y la divinidad en continuidad con la pindárica *Grundworte τιμή* (τιμάν: v. 6) que considera Heidegger intraducible<sup>1871</sup>. *Se diferencia*, discierne o distingue (*κρίνεται*) la fuerza del hombre *a través de* los dioses (*δ’ ἄλλὰ διὰ*

<sup>1869</sup> El Himno se abre cantando a *Ἥσυχία* (calma, silencio), hija de Justicia (*Δίκας*), donde reside la grandeza (*μεγιστόπολι*) de las ciudades; a ella que tiene las llaves elevadas (*κλαῖδας ὑπερτάτας*) de la guerra (*πολέμων*) se le pide aceptar el honor que el Poema ofrece a la victoria de Aristómenes. El Canto repite a continuación dos veces la llamada a un “tú” —iniciando los versos 6 y 8— destinado todavía a la hija de la *Justicia*, a ella que sabe tanto dar y *conceder* como *recibir* (*τὸ μαλθακὸν ἔρξαι τε καὶ παθεῖν ὁμῶς*) en el *momento oportuno* (*καιρῶ*), está a favor de la medida, de la medida, de lo ajustado a la ciudad, pero por ello ha de oponerse y resistir a la hostilidad de los enemigos, arrojando desmesura lejos, no dándola oportunidad (*Ἔβριν ἐν ἄντλῳ*: v. 12). Avanzado el Poema canta a su propia condición: remitiendo a Apolo, habitualmente asociado a la *distancia*, el Canto asocia (elevando) la armonía de la mirada de Apolo (*κατὰ τιν’ ἁρμονίαν βλέπειν*: v. 68) a cada uno de sus propios pasos poemáticos; a continuación se vuelve a cantar a *Δίκα* y *al resto de los dioses* explicitando que el destino-suerte-providencia del hombre (*τύχαις*: v. 72, allí la referencia es Jenarces) no puede estar exento de *largos esfuerzos* (*μακρῶ πόνῳ*: v. 73) si de la vida, tal vez la propia de un sabio (*σοφός*: v. 75), pero vida provista, bien dirigida, cualificada (*βίον κορυσόμεν*) se trata. Y dice el Poema entonces : “ Mas esto no depende de los hombres: la divinidad te lo ofrece (*δαίμων δὲ παρίσχει*)”. La copertenencia de los dioses y el mortal supone sacar a la luz la propia condición mortal del mortal, su carácter finito; lo otro, el dios, es el límite que le constituye, porque su vida está labrada, exige esfuerzo, es cualificada en el seno de la ciudad y, en este sentido, se ajusta al límite de su asignación. En cuanto tal ajuste, el Canto inmediatamente admite que cabe una injusticia (*Un-fug*); que, no obstante siempre según la *medida* (*μέτρῳ*: v. 78) de la divinidad, el mortal puede unas veces estar arriba y otras derribado (v. 77-78), que en poco tiempo crezca su felicidad, pero del mismo modo se derrumbe (v. 92-93). Se repliega entonces el Canto afirmando que “ ¡ Seres de un día ! (*ἐπάμεροι*) ¿Qué es cada uno? ¿Qué no es? El hombre / es el sueño de una sombra (*σκιᾶς ὄναρ / ἄνθρωπος*). / Mas cuando llega el don divino (*διόσδοτος*), lo enviado por el dios), / se posa sobre los hombres un brillante esplendor (*λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν*) y una grata vida plena (*μείλιχος αἰών*)” (v. 95-98). Asumimos la traducción de Emilio Suárez de la Torre en *Cátedra (Píndaro. Poesía completa*, Madrid, cuarta edición, 2017) con variaciones nuestras.

<sup>1870</sup> Heidegger, GA, Band 78, pp. 79-80.

<sup>1871</sup> Habitualmente traducida como honor un honra. Heidegger indica que la palabra reúne el cruce entre Anwesen/Scheinen, Licht/Lichtung, Mutter des Lichten/Θεία, Wesen des Gottes/Erscheinen. GA, Band 78, p. 86. Honor u honra “causaría” (*διὰ*) las “naves en el mar”, “los caballos uncidos a los carros”, es decir, que cada cosa esté en su lugar, que llegue a la Presencia, sin confundirse entre sí ni con las otras cosas, lo cual resulta al Poema *asombroso* (*erstauen*, *θαυμασταί*: v. 6).

*δαίμονας ἀνδρῶν*: v. 12)<sup>1872</sup>. Y se indica entonces que solamente dos cosas colman la esencia del hombre *si uno completamente escucha y atiende con cuidado*, es decir, *con la gloria del honor* (εἴ τις εἶ πάσχωι λόγον ἐσλὸν ἀκούη: v. 13)<sup>1873</sup>. Así no habría el hombre de *empeñarse en ser Zeus* pues nada le faltaría (*πάντ' ἔχεις*: v. 15), si de estos bellos asuntos (*εἴ σε τούτων (...) καλῶν*) te alcanza *Moirai, Zuteilung-Geschick-Schickung* (*μοῖρ' ἐφίκοιτο* : v. 15)<sup>1874</sup>, porción-asignación destinal por la que se puede cantar que *lo mortal al mortal conviene* (θνατὰ θνατοῖσι πρέπει: v. 16). Se cierre así una vuelta (truncada por la asunción del límite plural que se ha ido desplegando) a la mirada esencial del hombre para el oro que ya quedó aclarado cómo su carácter de brillo no lo sitúa como un metal valioso, ni lo toca como unidad de medida (patrón) de valor de intercambio entre cosas-mercancías, ni en general desde la perspectiva del “valor”, siendo por ello la indicación que el decir de Píndaro ofrece para pensar a los hombres (y mujeres) en su necesaria respectividad con los dioses.

Si regresamos al Poema de Parménides, en su decir no se menta el oro ni la mirada del hombre hacia él como la más alta posibilidad de su ser, sino que se dice de la verdad, se dice ella mientras se pone en juego el des-ocultamiento en su decir. Notaremos precisamente en el fr. IV del Poema de Parménides que la diosa insta a mirar cómo la ausencia y la presencia se exigen, como aquella se hace firmemente presente como ausencia al pensar-percibir (voεῖν) del mortal. Esa es la perspectiva de su decir; incluso desde el principio (el Proemio) cuando no se sabe a dónde va el Poema y no se ha exhortado a la verdad<sup>1875</sup>. Tampoco menta Parménides lo bello, en el sentido del brillo que marca la esencia de las cosas sino que el Poema se detiene en el detalle cuidado de cada cosa —cada camino y cada cosa en el camino, por ejemplo de nuevo con el Proemio— que, en este sentido, brilla por sí misma, es divina, sagrada, hay allí un dios o, mejor, una diosa, diosa-des-ocultamiento en cuyo decir se despliega/repliega cada una de las cosas que *es* en el Poema (*έόν/έόντα*).

Si bien podríamos decir que la esencia matriarcal de la *Θεία* de Píndaro sí habita en la diosa del Poema de Parménides. Y precisamente en cuanto al destino (común) de reunir y recoger una serie de problemáticas que en Parménides Heidegger repliega en el último de los cuatro bloques que el Curso del Semestre de invierno de 1942-43 dedicado al eleata: aquel que remite al des-ocultamiento, *Unverborgenheit, ἀλήθεια*, como desocultar, *Entbergen, a dónde a la intemperie* donde se refugia lo desocultado en su desocultamiento precisamente en orden al despejamiento o liberar espacio de la verdad del ser, *Lichtung*, en la *Gegend*, territorio o Comarca del Poema.

<sup>1872</sup> El sentido de *fuerza* de *ἀλκά* tiene que ver con aquello que el hombre puede en cuanto es hombre, por cuanto a sus capacidades humanas finitas, respectivizadas con el límite de la divinidad. GA, Band 78, pp. 89-90. Es de notar que el discernimiento entre el hombre y el mortal conlleva la diferenciación por su lado entre la divinidad y los dioses, *Gottheit y Gott*, que el Canto marca en el paso entre *Θεία* (v. 1) y *δαίμονας* (v. 11).

<sup>1873</sup> Heidegger, GA, Band 78, pp. 90-91. Así determina Píndaro la más alta esencia de la posibilidad de ser del hombre (*der Versammlung ins Edle zu gehören*). *Ibíd.* p. 94.

<sup>1874</sup> *Ibíd.* pp. 92-93.

<sup>1875</sup> Como explicaremos en el tercer apartado, siendo ambos griegos, ello responde a una diferencia de “géneros poéticos” en el decir de Parménides y Píndaro.

La diosa-*ἀλήθεια* que dice los caminos del Poema de Parménides no es pues diosa de la sustracción a pesar de la distinción con la que Heidegger piensa el radical *λήθη* de la misma *ἀ-λήθεια* respecto a las otras *contra-esencias* de la verdad en Grecia. Y no obstante es diosa-verdad. Tampoco puede proponer un saber de la ocultación, el disimulo, el engaño o la distorsión, sino que más bien exige que el mortal tenga ya la experiencia del hombre sabio, *ειδότα φῶτα*, para iniciar el camino en sus sendas y alcanzar la verdad en la que retrospectivamente se verificará que ya se estaba. Pero si la misma *λήθη* de la *ἀ-λήθεια*, lugar-de-sustracción del des-ocultamiento, esencia de la verdad del ser, es un no-pensado por Parménides y, en general, por Grecia que Heidegger nos exhorta a pensar en lo pensado y mantener como por-pensar, en este sentido sí podemos afirmar que la diosa-*ἀλήθεια* es la diosa del *otro inicio de Occidente*<sup>1876</sup>. La ausencia exige siempre presentarse, de darse, como ausencia; lo velado acontece, cuando se da, como velado; si en definitiva el olvido no puede ser absoluto, sino que exige alguna suerte de *rememoración*, *memoria*, que desde luego Heidegger no liga a un “sujeto” y a su actividad “mental”, puesto que —con *Teogonía* de Hesíodo, V, 226 y ss.— se piensa e interpreta una *λήθη* como olvido activo, *olvidamiento* (*Vergessung*), hija de *Eris* (conflicto, discordia, *Streit*), que enajena al hombre de él mismo, pues la misma *Eris* es hija de *Νύξ*, noche<sup>1877</sup>; como *diosa-des-ocultamiento* la diosa del Poema se encuentra en una situación intermedia entre las divinidades Olímpicas y las pre-olímpicas. Podríamos decir que a diferencia del surgimiento de la esencia del ser con el *olvido* que supone el paso de los dioses pre-olímpicos a los olímpicos, ella responde a la *memoria* del surgimiento de esa esencia del ser como diosa-*ἀλήθεια*<sup>1878</sup>.

Heidegger abre aquel bloque Cuarto del Curso de 1942-43 rememorando —con *Iliada* XXIII, 358 y ss.— la relación entre *ἀλήθεια* y *μémνημαι* en la palabra, *ἔπος*, a la que pertenece el Poema de Parménides también. La dimensión más compleja del Curso, que toca de nuevo a la *Lichtung* de la verdad del ser, tiene que ver con ese *mantenerse* el desocultamiento, no dejar que el desocultamiento desaparezca en la ocultación precisamente cuando lo más esencial del des-ocultamiento es la ocultación que se manifiesta como ocultación a favor —no olvidemos que la noche podría resultar favorable al día— de lo desocultado<sup>1879</sup>. En este sentido *mantener*<sup>1880</sup> dice “no olvidar”<sup>1881</sup>, *mantener* (*μémνημαι*) es un *acordarse* (*μimνήσκειν*) que mantiene el desocultamiento como tal (que bebe de *λήθη*). Mas por ello la diosa-*ἀλήθεια* ha de ser instancia del repliegue de las diferencias del Primer y el Otro Inicio de

<sup>1876</sup> Félix Duque así lo defiende en *La Comarca del extraño*, p. 64.

<sup>1877</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, pp. 94-96. Considera Heidegger que es llamada (*Νύξ*) *όλοή* que a su vez es un epónimo que suele darse a la *Moirá*. Liga esta cuestión con la *μοῖρα κακή* del Proemio.

<sup>1878</sup> Con Curso Parménides, p. ; en GA, Band 54, p.

<sup>1879</sup> La complejidad reside en la inversión entre Grecia y la “modernidad”. Para el moderno lo extraño es el ocultamiento, la distancia.

<sup>1880</sup> El *μimνέωτο* de los versos de *Iliada* (XXIII, 358-360). El texto griego y la traducción de Heidegger está en el *Apéndice II*.

<sup>1881</sup> En la medida en que en griego tanto *μimνήσκειν* (recordar) como *μémνημαι* (mantener) expresan la contra-esencia de *έπιλανθάνεσθαι*, olvidar. Heidegger, *Parménides*, p. 166.

Occidente en la perspectiva del *destinar del ser*<sup>1882</sup>, si, además, el pensar al que (epocalmente se) nos exhorta es un pensar (del ser) que rememora-agradece-piensa-por-venir (*Gedanken-Danken-Dichten*) lo que todavía la verdad nos puede destinar.

En el primer hexámetro de *Iliada* el poeta dice “μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος”. Se dice a la diosa, θεὰ, que cante de Aquiles, del Pelida, su *cólera*, primera palabra del Poema, adjetivada en el mismo inicio del segundo hexámetro como “οὐλομένην”, “fatal”. La diosa, θεὰ, permanece sin nombre, y se relaciona a Apolo (ya en el v. 8), hijo de Leto y Zeus, con el inicio de las disputas entre mortales. Heidegger traza una suerte de paralelismo divergente con el inicio de *Odisea*. Allí se abre el canto con la mención a a otra divinidad explícitamente sin nombre, Musa, diosa hija de Zeus (“θεά, θύγατερ Διός”, v. 10); la apertura del Poema pide a la Musa que cante las aventuras de Odiseo, ya caracterizado de entrada por ser aquel de mucho deambular (*πολύτροπος*). El punto de divergencia que interesa a Heidegger nos advierte de que la presencia de “diosa” y “musa” en la apertura de uno y otro poemas no tiene que ver con explicaciones “teológicas”, que supusieran una invocación introductoria a la divinidad, ni “filológicas”, que considerasen tales inicios en efecto como un *topoi*, un *lugar común* en vistas al auditorio, reconocible por él. Heidegger asume que el poeta “no invoca a la diosa”, sino que “antes de decir su primera palabra (...) es ya el invocado” y “se presenta ya en el llamado del ser”<sup>1883</sup>. Manteniendo esta perspectiva, la aparición de la diosa-*ἀλήθεια* en el Poema de Parménides, supone una variación significativa. Si la *cólera de Aquiles*, como la palabra primera en aparecer, desencadena los acontecimientos que narra la *Iliada*<sup>1884</sup>, y el término *ἄνδρα*, hombre, en *Odisea*, anticipa el papel central del errante Odiseo cuyas aventuras son narradas, la palabra que abre el Poema de Parménides es *ἵπποι*; pero a la yeguas que arrastran el carro del mortal Heidegger no concede gravedad. Apenas las menta, más bien, tiende a prestar atención, al fin del hexámetro, en el verbo que muestra la guía esencial del *θυμὸς* del mortal, *ικάνοι*, allí hacia donde el mortal alcanzaría, al cabo, en el intervalo del camino (desde donde/hacia donde), intervalo que es el camino “de” la diosa. A la divinidad sin embargo no se la menta hasta el inicio del tercer hexámetro —Heidegger lee *δαίμονος*, genitivo de *δαίμων* al inicio del tercer hexámetro<sup>1885</sup>— y, a la diosa, hasta ya avanzado el Proemio. Así leído, el mismo *εἰδότα φῶτα* del Proemio del Poema, todavía en la palabra del *epos*, solamente llega a la diosa, llega a escuchar su palabra si ya tenía pertenencia y estancia en el camino “de” la diosa por atender a la voz silente de *ἀλήθεια*, según su *θυμὸς*, por cuidar de la verdad como (todavía) no-dicha y no-pensada en el Poema. Ahora bien, para la palabra del Poema “el ocultar que retrae y se retrae es lo más simple de lo simple”, preservado “en su experiencia de lo desoculto y en el dejar llegar a la presencia”<sup>1886</sup>. Pero no resulta menos relevante, volviendo a la relación de *ἀλήθεια* y *μύμηται* en

<sup>1882</sup> En este sentido, Gadamer, H.G., *Sobre la prehistoria de la metafísica* (Madrid, Hermida editores, 2019), pp. 146-148.

<sup>1883</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 164.

<sup>1884</sup> Al respecto, Miguez, Aída, *Mortal y Fúnebre*, (La Oficina, 2017).

<sup>1885</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, pp. 107-108. El camino resulta ya de entrada pues *camino de la diosa*.

<sup>1886</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, p. 164.

*Ilíada* XXIII, que Heidegger presente aquellas relaciones en un pasaje tras el fin de la guerra de Troya, el asunto central que vehicula el Poema, precisamente, en los juegos de guerra (carrera de carros) que se despliegan tras las ceremonias del funeral de Patroclo.

Heidegger nos da la indicación en el Curso *Parménides* de que el sentido de *μυνήσκειν* (recordar) y *μέμνημαι* (mantener) como contra-esencias de *ἐπιλανθάνεσθαι*, pende de cómo se manifieste en el decir la misma *λήθη*. En este sentido, el mito de Er del libro X de *La República* puede considerarse estrictamente un recuerdo del decir del *μῦθος* homérico en torno a la *λήθη*, justamente por estar ya casi olvidado. El Poema de Parménides no necesitaría ser recuerdo pues no habría olvidado del todo el *μῦθος*. El lugar del Poema, pues, es muy otro, tendría un cierto lugar intermedio: él pertenecería todavía, aún como anomalía, a la palabra del *epos*; su decir simplemente ofrecería a pensar la *ἀλήθεια* cuya *λήθη* sería un no-dicho y un no-pensado, tal vez, el mismo desplegarse topológico-poemático del Poema. Distancia entre Platón y el Poema de Parménides que podríamos todavía registrar a propósito de las diferencias esenciales entre el carro del mortal del Poema, llevado por la doble guía de las *Hijas del Sol* y las yeguas, y el carro de *Fedro*, llevado por dos caballos<sup>1887</sup>.

Este lugar intermedio del Poema de Parménides cosuena con el devenir de sus interpretaciones transmitidas hasta nosotros de tal modo que, asumiría Heidegger, en el gozne del *Primer y Otro inicio de Occidente*, la diosa-verdad del Poema da las claves de la comprensión de Grecia que daría lugar al Occidente que, tal vez, todavía no somos. En este sentido los campos problemáticos de la diosa-*ἀλήθεια* marcarían aquello que llama al pensar, la unión-separación, memoria-olvido, de los diversos *Anfangen*.

En el Curso *Was heisst Denken?* Heidegger nos permite pensar que *Μνημοσύνη*, titánide hija de Cielo y Tierra, dice *Gedächtnis*, la memoria que rememora lo pensado como *coligación originaria* (*Versammlung*) del pensar hacia aquello que querría ser ya anticipadamente pensado<sup>1888</sup>. Ella muestra, como madre de las nueve Musas, que la rememoración (*Andenken*) en lo por-pensar es la fuente del poetizar, *Dichten*; fuente cuyo agua se torna al pensar como rememoración.

---

<sup>1887</sup> Resultaría al respecto interesante indicar la distancia de la tragedia *Edipo en Colono* del diálogo de Platón, también, en términos de la doble guía, sus hijas, que a un Edipo ya ciego guían en su llegada a los límites de la *πόλις*.

<sup>1888</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, (Trotta, Madrid, 2002), p. 21: en GA, Band 8, p. 12.



**BLOQUE C: El viaje del *pensador inicial* Parménides: *εἰδότα φῶτα* y los caminos del pensar. El ser del hombre sabio en el camino *de la diosa* en el *Proemio* del Poema *didaskálico* de Parménides**

Comprender al *pensador inicial* Parménides es traer al lenguaje la palabra de la diosa, escuchar al Poema en lo que dice desde el ámbito de *ἀλήθεια*. El Poema mismo se abre con el viaje del mortal (pensador, para Heidegger en el Curso del semestre de invierno de 1942-43) *hacia* la casa de la diosa—*ἀλήθεια*, que orienta así *retrospectivamente* el curso de la experiencia propia del pensador. La casa de la diosa es solamente el primer lugar de llegada de ese viaje. El *Comienzo* del *Inicio*. De allí parten a su vez diversos caminos irreductibles entre sí que el pensar que ha alcanzado la casa de la diosa porta, ha de experimentar<sup>1889</sup>. Si la esencia de la casa está completamente determinada por quien allí habita, la diosa, ella misma, está marcada por su mismo habitar<sup>1890</sup>. La copertenencia de la casa y la diosa (su habitar) es completa hasta el punto de que no podemos pensar que el domicilio al que el pensador llega sea una edificación. El Poema solamente detalla el silencio de una *profunda apertura*, la abertura del vano de la puertas de la casa de la diosa-verdad; y una abertura(-apertura) que se atraviesa, que el mortal atraviesa con el carro y las yeguas, guiado por las *Hijas del sol*. Aunque la casa de la diosa no contenga las delimitaciones de una edificación pues los límites de la casa *son* por el habitar de una divinidad —de por sí sin nombre, casi sin figura, solamente des-ocultamiento, cuyo aparecer es simplemente su decir— no se trata de un umbral (aún in-extenso) donde la diosa acogiera al mortal. La diosa no acoge al mortal en la intemperie o de cualquier manera, sino que, a su tiempo, tras recorrer éste el camino “de” la diosa (“hacia” ella), saluda y recibe al mortal en su mismo lugar, su casa. De nuevo: si la diosa acoge al mortal, ese acogimiento se enhebra en su habitar —la copertenencia de uno y otro es necesaria también para la diosa<sup>1891</sup>—, y allá donde la diosa habita está su casa<sup>1892</sup>. Ello nos obliga a pensar con detenimiento los *límites* de la propia casa de la diosa como *lugar de pertenencia* donde el *arraigo* (*Boden*) está marcado por la presencia-ausencia que ella rige, teniendo en cuenta que, por así decir, a un lado y otro de la casa se abren diversos caminos-lugares que son *de* la casa, *pertenecen* a ella sin estar contenidos en edificación alguna.

<sup>1889</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, pp. 208-209.

<sup>1890</sup> *Ibíd.*

<sup>1891</sup> Los dioses griegos están continuamente interviniendo en las cosas, en los asuntos humanos, del mismo modo a como los humanos remiten a ellos mediante libaciones, rituales, cantos... así como con su habitar-pensar-ser.

<sup>1892</sup> Siendo llamado ese lugar sagrado. Si bien no todo lugar sagrado lo es por que allí habite un dios, sino que los ríos, el bosque, los pájaros... son sagrado en Grecia —y tienen algo de divino— por pertenecer a la *φύσις*, sin que se haga presente un dios o se asocie el lugar a figura alguna de los dioses. Al respecto el estudio de Míguez, Aída. *Naturaleza y límite en Grecia*, (Madrid, La Oficina, 2007).

Heidegger insiste en que el camino del Proemio no es tanto “hacia” la diosa, sino “de” la diosa. Ello nos dice, por un lado, que el desarraigo del mortal en su encaminamiento a la diosa no es completo, que por estar-en-camino por el camino “de” la diosa, el mortal no está sin suelo, desarraigado del todo. Tiene estancia en el camino “de” la diosa, recorre cada cosa-hito de su camino, si no, no podría llegar a la diosa y escuchar su palabra. No se nos permite tomar los caminos como de tránsito para el hombre (a su absolutamente libre disposición) pues la diosa-*ἀλήθεια*, de diversos modos, tiene estancia allí orientando (de diversos modos) la experiencia del pensador que cruza y experimenta esos caminos. Pero por ello los caminos, una vez más, no están dados sobre un suelo pavimentado, sino que su extrema diversidad cruza la *Gegend* del des-ocultamiento, la *Comarca* que es la casa de la diosa; si bien, a su vez, los caminos tienen sentido solamente en la experiencia del viajero mortal. Camino al *Anfang*, a *ἀλήθεια*, su experiencia corresponde al decir de la diosa escuchando atentamente su palabra. La diosa habita en el Poema y el Poema es su casa pero el Poema mismo resulta la *Comarca*, territorio o *Gegend* del des-ocultamiento que atraviesa el mortal, atravesado por la experiencia de la verdad a la que exhorta la diosa. Despleguemos estas cuestiones en párrafo aparte.

Heidegger nos ofrece a pensar el Poema de Parménides en una perspectiva topológica, poemática y territorial por la cual un camino, entendido como intervalo, trecho o trayecto<sup>1893</sup>, no puede pensarse sin que él mismo ofrezca una mirada alrededor o perspectiva(s)<sup>1894</sup> a través de la *espacialidad zonal* que llama *Gegend*<sup>1895</sup>. Si una perspectiva (o un camino) en alguna medida es panorámica, ello no contempla que ofreciera una perspectiva que saturase todo el *Gegend*. La *Comarca* no se identifica con camino alguno determinado, ni con la suma de ellos. La multiplicidad de caminos no puede agotar *Gegend*, y sin embargo los caminos atraviesan su territorio y lo hacen completamente, de un lado a otro, ofreciendo en su amplitud diversas perspectivas. La palabra alemana *Gegend*, zona, región o *Comarca*, apunta así a una espacialidad de entornos no-delimitados al estilo de aquella que la preposición “gegen” significa<sup>1896</sup>. Por otro lado, en esta perspectiva, los caminos son lugares en los que se tiene estancia. Como lugar el camino exige unos límites (un “desde/hacia”) que se hienden en

---

<sup>1893</sup> En efecto traducciones de *Strecke*. También simplemente línea o “distancia entre”. Dice Heidegger: “Beachten wir also von vornherein in aller Schärfe: es handelt sich um Wege – odoí. “Weg” – das können wir verstehen als eine durchlaufbare Strecke zwischen zwei Haltepunkten.”, GA-35, 110.

<sup>1894</sup> Heidegger habla respectivamente de *Um-blick* y *Ausblick*. GA, Band 35, p. 111.

<sup>1895</sup> Que tradujimos en el anterior capítulo como *Comarca*.

<sup>1896</sup> En la *Gegend* es esencial lo *ent-gegen* de aquello que está uno frente al otro (*gegen*) en ella.

la *Gegend*, que la abren, desbrozan, roturan como indicación de su pertenencia al territorio<sup>1897</sup>. El “a dónde” del camino-lugar en el territorio es un abrirse espacio o liberar espacio que *espacia* el mismo territorio —no tiene sentido suponer un territorio previo a los caminos (algo así como i-limitado)<sup>1898</sup>—, así como las respectividades entre caminos. La *Gegend*, como Poema, es de la diosa-verdad, se rige por el habitar de la divinidad. La *Comarca* en este sentido no está cultivada por el hombre, no está a disposición de *τέχνη* alguna. Pero no por ello su territorio es “salvaje” pues ésta diferenciación como en general la de “cultivado” pertenecerían a la mera perspectiva del hombre (que no atiende a la copertenencia con lo divino griego<sup>1899</sup>). Precisamente por ello la *Comarca* no puede ser pues un territorio baldío, estéril y donde nada crezca. En la *Comarca* del des-ocultamiento resuena plenamente todavía el brotar, crecer y salir a la luz de la *φύσις*<sup>1900</sup> donde cada cosa es, donde cada lugar-camino tiene su lugar en el des-ocultamiento<sup>1901</sup>.

Heidegger ocupa la principales dilucidaciones hermenéuticas del Curso del *Semestre de Invierno* de 1942-43 (*Parménides*) a pensar las contra-esencias (*Gegen-wesen*) de *ἀλήθεια*, los diversos modos de

<sup>1897</sup> Heidegger indica en *El Arte y el Espacio* que: “¿De qué habla el lenguaje en la palabra “espacio”? En ella, hablar el espaciar (*das Räumen*). Tal cosa mienta: hacer una roza, desbrozar una tierra baldía (*Wildnis*). El espaciar aporta el ámbito libre, lo abierto, en pro de un asentamiento y u habitar del hombre. Pensado en aquello que en propiedad le conviene, espaciar es libre donación de lugares (...).”, Heidegger, Martin, “El Arte y el espacio”, *Observaciones relativas al arte — la plática — el espacio. El Arte y el Espacio*, (Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Pamplona, 2003), p. 125. Edición trilingüe (alemán, castellano, vasco) con traducción al castellano, introducción y notas de Félix Duque de: GA, Band 13, editado por Hermann Heidegger, 1983, pp. 206-207. Félix Duque aclara que el término “*Wildnis*” remite en Hölderlin a lo térreo, lo salvaje y caótico, que sería llevado a mundo por obra de un mortal. Allí “el ser se da en el espaciar-lo-baldío, no en uno de los extremos”, Duque, Félix, “Notas al Arte y el Espacio”, en Heidegger, *Observaciones relativas al arte — la plática — el espacio. El Arte y el Espacio*, p. 150.

<sup>1898</sup> En este sentido *Construir; habitar; pensar* habla de que las orillas que une el puente no son lugares previos al puente sino que se constituye por su construcción.

<sup>1899</sup> Si seguimos por ejemplo los textos de Hölderlin y los *Beiträge* ello sería decir el hombre “moderno”. Félix Duque habla de “la comarca del extraño” señalando a la retorsión extrema que el hombre moderno-occidental podría estar destinado.

<sup>1900</sup> En un sentido pues muy diverso al que Heidegger estudia en el Curso de 1942-43 con la “última voz griega sobre la *λήθη*” en Platón y el *Mito de Er* (Libro X de *La República*), en cuya *Gegend*, explícitamente ya únicamente de la *λήθη*, nada crece y solamente está surcada por el río del olvido que habrán de beber como condición aquellos que quieran volver a la *πόλις*.

<sup>1901</sup> La *Comarca* señala a los entornos de un punto intensamente densificado, centrado geométricamente o no del mismo modo a como las unidades (o alrededores) del punto que configura la *Gegend* hacen de la diseminación su orden. Topológicamente pensado por ejemplo —excediendo con toda seguridad a Heidegger— la *πόλις* griega, *punto de cruce de los caminos de la Presencia* o *localidad donde tiene lugar aquello con sentido para el hombre histórico griego* pertenece a una *Gegend* hasta tal punto que varias *πολεῖ*, con sus respectivas zonas de sustracción de la Presencia, darían lugar a una *Comarca*. Cualquier delimitación geopolítica viene siempre después. En torno a la comprensión de la *πόλις* como *Ortschaft*, polo o localidad en torno a la cual aparece la presencia para los griegos, “la localidad para el domicilio histórico de la humanidad griega” o de los lugares ensamblados del desocultamiento de la Presencia: Heidegger, *Parménides*, pp. 115-116; en: GA, Band 54, pp. 132-133; así como *Introducción a la Metafísica*, pp. 188-189; en: GA, Band 40, p. 161. Félix Duque ve en la evidente conexión entre las grafías *Gegend* y *gegen* las resonancias entre una especialidad delimitada (*gegen*), contra-puesta, enfrentada, y la amplitud de la espacialidad zonal de una apertura concentrada en un foco. En otros idiomas estas resonancias se pueden encontrar (catalán, inglés).

darse y pensar el ocultamiento del des-ocultamiento —lejos de un paradigma de “verdad” extraño a Grecia—, llegando al punto a través de cuatro indicaciones —lo veremos en este mismo *Capítulo*— de una zona de *íntima oposición* de *ἀλήθεια* y *λήθη* que cifra como un “contra”, *gegen*, que “es al mismo tiempo *para* el albergue”. Si “la *ἀλήθεια* es contra la ocultación, porque se esencia para el albergue en lo desoculto”<sup>1902</sup>, la unidad tensional, íntima, de *ἀλήθεια* y *λήθη* que ha de acoger el des-ocultamiento, es decir, mantener el ocultamiento y el desocultamiento en su esencia diferencial radicalmente diversa e insuturable<sup>1903</sup>, se dice, sin olvidar que el acontecer de tal unidad *acontece expropiadora-des-a-propiadoramente*, como *Gegend* (que muestra así marca activa de *Partizip I*). Esta *Comarca* del *desocultamiento* o del Poema de *ἀλήθεια* en la simplicidad de su *decir poemático inicial* es el *albergue* (*Bergung*) del *des-ocultar* (*Ent-bergung*). En la *Gegend* cosuena la *Ortschaft*, la localidad de lugares o aquello que tiene carácter de lugar<sup>1904</sup>.

Si traíamos aquí estas cuestiones es porque el *Poema de Parménides de Elea* es *topológicamente* una *Comarca*. Diversos caminos a su vez recorrían atravesando su *Gegend*<sup>1905</sup>; cada uno recorre la *Comarca* de modo que los caminos son irreductibles, por así decir, manifiestan diversas direcciones que conducen a través suya. De ellos, allí, uno tiene el carácter marcado de albergar y cobijar la llegada a la verdad<sup>1906</sup>. Extraño a la propia *Comarca*, sustracción de su presencia-ausencia, Heidegger insiste en que es el camino “de” la diosa —el camino del Proemio o “hacia” la diosa— por orientarse hacia ella ya desde ella, por conducirse a las puertas de la diosa-verdad siendo guiado el carro que

<sup>1902</sup> *Ibíd.* p. 172.

<sup>1903</sup> Al respecto, Heidegger hace un amplio uso de términos de orden “litigioso” o “bélico” para señalar lo no cerrable de la relación entre uno y otro. Los griegos que ya no necesitaron pensar la esencia de *λήθη* todavía “han pensado y hablado mucho menos sobre esta esencia inicial de *ἀλήθεια* que sobre *λήθη*, porque *ἀλήθεια* es para ellos el inicio simple de todo lo que llega a la presencia. Por eso los griegos no tuvieron necesidad y ningún motivo para dirigir su poetizar, pensar y decir hacia atrás de este inicio o más allá de él.” *Ídem.*

<sup>1904</sup> Por ejemplo en *Gedachtes*, GA, Band 81, editado por Paola-Ludovika Coriando, 2007, p.44.

<sup>1905</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, pp. 110-111. Específicamente en el Curso Parménides de 1942-43. Como veremos en este mismo capítulo. Desde el Curso del '32 Heidegger ya cuenta tres o cuatro a lo largo del Poema, esquemáticamente: camino hacia el portón (hacia la casa de la diosa), y caminos dichos por la diosa: de *ἀλήθεια*, de *δόξα* y el no-camino del no-ser.

<sup>1906</sup> El camino “de” la diosa resulta un peculiar *albergue* donde *lo desencubierto se desencubre en el desocultamiento*. Cabe notar en ello que pertenece al camino del Proemio una cierta ambigüedad, la copertenencia entre un dejar-ser/dejar-de-ser (o dejar-atrás la ocultación, albergar el desocultamiento). Por un lado el camino “de” la diosa va dejando atrás, a través del dejar-atrás cada uno de los detallados hitos que jalonan lo dicho en él, el camino mismo mientras se encamina hacia la diosa; si bien el encaminamiento no es prístino, transparente, no es un trayecto cerrado que dependiera exclusivamente del viajero, sino que más bien el Poema despliegue la inmanencia de cada una de las cosas que se dicen del camino —es un hecho textual el que el Proemio no da casi detalles de “fin” o “hasta” alguno del camino sino que más bien se demora solemnemente en el decir en la dignidad y soberanía de cada cosa—, conserva (con *verwahren*) pues lo desocultado, cada cosa de su marcha, en el des-ocultamiento, en la Presencia de la *Comarca* de *ἀλήθεια*, *Unverborgenheit*. Heidegger, Martin, *Parménides*, pp. 171-172. Esta ambigüedad es irreductible y habla, en los términos de Heidegger, de que el camino *marcha en lo libre* (*ins Freie*) como condición, en cierto modo, de cómo sin abandonar el camino puede darse la llegada del carro a la diosa-*ἀλήθεια*. Heidegger, GA, Band 35, p. 113.

recorre el camino por las *Hijas del sol*, las conductoras (*Lenkerinnen*) de la voz *retraída* del poeta<sup>1907</sup>. Recordemos a continuación que suerte de viajero es el mortal que caracteriza el Proemio del Poema.

Heidegger piensa al viajero del Proemio especialmente con tres detalles: 1) como viajero está caracterizado por sus capacidades cognoscitivas (*εἰδότα φῶτα*)<sup>1908</sup>; 2) aquello que guía, conduce u orienta los caminos y el estar-en-camino del viajero es su *θυμὸς* (ánimo, deseo, *Mut*, *Gemüt*); 3) el viajero es llevado, portado, está de camino, *Unterwegs* hacia la diosa-verdad, pero de tal modo que en la escucha a la palabra de la diosa, es decir, en la correspondencia a la exhortación de la diosa a pensar, percatarse y experimentar los caminos, se da el máximo cumplimiento de su esencia destinal<sup>1909</sup>.

La caracterización del *εἰδότα φῶτα* —al final del tercer hexámetro— cierra la sucinta presentación del camino “de” la diosa por donde el mortal es portado tan lejos como apunte su *θυμὸς*. El *hombre sabio* está ligado a la disposición del *θυμὸς*, la distinción cognoscitiva de entrada se relaciona, cosa extraña, con el deseo o ánimo del mortal —que problematizaremos algo más adelante— que a su vez es imposible comprender como *facultad volitiva* del hombre. El *θυμὸς* es indicación de apertura a lo otro, de no clausura o solipsismo sobre sí mismo del hombre en los caminos de lo ente, por ello la relación entre la sabiduría y el *θυμὸς* nos dice que el sabio, por ser sabio, no sabe todo, sino que ha de experimentar los caminos, hacer experiencia de ellos, si queremos, explorarlos según la medida diferencial de cada uno<sup>1910</sup>.

El despliegue topológico-poemático de la simplicidad de *ἀ-λήθεια* en la *Gegend* del Poema<sup>1911</sup>, nos permite trazar diversas zonas poemáticas a las que da lugar el Poema y que pueden o no coincidir con

<sup>1907</sup> Heidegger tiende a obviar la segunda guía del carro que presenta el *Proemio*: las yeguas. Incluso en el Curso del '32 donde presta más atención al Poema completo. Estudiaremos el juego de las dos guías en el *Apartado tercero*. Por otro lado decimos que la voz del *Proemio* es *retraída* pues dice cada uno de los hitos del camino en su extrema finitud e inmanencia, demorándose en cada uno de ellos y, a la vez, dejando cada uno atrás para dar lugar a otro del mismo carácter.

<sup>1908</sup> Cada camino, en cuanto ofrece una perspectiva diferencial, tiene que ver con una experiencia del *hombre sabio* en él, una experiencia de sabiduría que, no es relativa al hombre, si bien exige de éste. La problemática diferenciación entre un pensar ordinario y pensar extraordinario en el contexto griego ronda los cursos en torno a *Parménides* y el primero de los dos sobre *Heráclito*.

<sup>1909</sup> Especialmente en el Curso de 1932: GA, Band 35, pp. 110-112, así como en Heidegger, *Parménides*, p. 209-210; en: GA, Band 54, pp. 242-243.

<sup>1910</sup> Asunto aparte es el no-camino del no-ser. La (no-)experiencia de él a la que exhorta la diosa al mortal es a que se percate de su imposibilidad de ser y, por tanto, de ser recorrido. Por otro lado considera Heidegger que en este hacer experiencia de los caminos no cabe el experimento ni la experimentación en el sentido del ensayo y el error pues se trata en todo caso de pensar uno y otros caminos desde la experiencia de la verdad que dice la diosa y que hemos de cuestionar ante todo. Heidegger, Martin, GA, Band 35, p. 128-129.

<sup>1911</sup> A su vez, como iremos notando, ello tiene que ver con el juego del *pliegue*, *έόν* que atraviesa el Poema.

sus caminos. Deseamos continuar prestando atención al Proemio marcado por el camino “de” la diosa<sup>1912</sup> en orden a continuar con los puntos (2) y (3) que marcábamos arriba.

El Proemio no es una antesala del resto del Poema. Heidegger tiene muy claro ya al menos desde el Curso de 1932 que si puede mantenerse su no obstante carácter met-odológico ello es imposible de ser pensado aparte de la verdad, abstraído en sentido “técnico”<sup>1913</sup>. Todavía más, dicho de otro modo, el único *método del pensar* que pone en juego el Poema es la meditación (*Besinnung*) en torno a la *verdad del ser* en relación con la no-verdad. Ello vierte un doble sentido de la pertenencia de los caminos, *óδοι*, a la verdad, *ἀλήθεια*: el camino, en cuanto ofrece una perspectiva y mirada a las cosas, pertenece al ámbito de la Presencia de *ἀλήθεια*, y a su vez *ἀλήθεια* requiere los caminos<sup>1914</sup>, en el Poema, y caminos de pensar —de acuerdo a la “imagen” del pensar mismo como camino(s)— que piensen la verdad en cuanto ésta no está dada. Y no obstante, de entre los caminos, el Poema comienza con el Proemio<sup>1915</sup>. Él abre el Poema. No es meramente el primero en aparición sino que su *aparecer* y *discurrir* orientan la escucha a la diosa que insta a experimentar la verdad. Como *condición expresiva* de su encaminamiento él solo cuida de su rumbo abierto y bien orientado *hacia donde ya está* dando detalles de cada ligero y grave rasgo de su trazado auto-caracterizado ya muy pronto en el Proemio como de *múltiples decires* (*ὄδον πολύφημον*, v. 2), que siguiendo la recomendación de Heidegger interpretamos como *vielkündend* (de *múltiples decires*), plurales *voces* o simplemente *rico en decires* en el sentido ya conocido por nosotros de *pluralmente efable*<sup>1916</sup>. Es decir, no solamente libre sino ampliamente abierto es el camino “de” la diosa<sup>1917</sup>.

---

<sup>1912</sup> Interpretamos que Heidegger remite a este mismo camino, el del Proemio, como camino “de” Parménides. GA, Band 35, pp. 112-113.

<sup>1913</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, pp. 111-113. Así como GA, Band 81, pp. 41-42.

<sup>1914</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, pp. 86-87.

<sup>1915</sup> Nos referimos, de nuevo, al camino “de” la diosa, el camino hacia ella desde ella como *ἀλήθεια*. La gravedad de ese camino, a su vez doble (pero no doblada ni dicotómica) en la perspectiva del *θυμός*, se debería a: a) su posición en la obra transmitida de Parménides; es el camino que vehicula la pieza situada en primer lugar, el comienzo del Poema (*Beginn*), el primer camino en aparición; b) pero va el primero por algo, su posición (aparición en el Poema) responde a su lugar en el Poema completo (al aparecer o presencialidad del Poema), en dos sentidos: b.1) señala a la problemática de la imposibilidad de que un camino que porta, siendo portante, no tenga algo portado pero de un modo curvado, a saber, la presencialidad de los caminos que ha de ser experimentada conlleva al reconocimiento de éstos en su pertenencia al territorio de *ἀλήθεια*; y en este sentido, b.2) ese camino ofrece la orientación general de los caminos, la condición previa de toda experiencia de (pensar los) camino(s) (poemáticos).

<sup>1916</sup> Al traducir Heidegger *πολύφημον* como *vielkündend*, se aleja de la traducciones que vuelcan el término griego como *vielgerühmt*, “muy conocido” o “popular” (del cual se dice mucho o del cual hay muchos decires) como traduce Diels. Ya vimos en el *Capítulo anterior* como el carácter de *Kundschaft*, de efabilidad del decir caracterizaba el *λόγος* en la problemática modal-henológica que concentrada en el libro *Theta* de *Metafísica*. El profesor Felipe Martínez Marzosa traduce precisamente siguiendo explícitamente la estela de Heidegger *πολύφημον* como “rico en decires”, *Historia de la Filosofía I*, p. 32.

<sup>1917</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 81, p. 41.

Precisamente en su linde, señalada la *estoidad* de su límite<sup>1918</sup>, *τήνδ' ὁδόν*, por la misma diosa una vez ha sido recorrido, indica ella lo relevante (*ausgezeichnet*) de aquel respecto a los caminos (meramente) del hombre (*ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου*, v. 27); camino aparte, separado, de aquellos que obvian la experiencia que el camino “de” la diosa, de *ἀλήθεια*, dice e invita a escuchar<sup>1919</sup>: el aprendizaje de los caminos y su pluralidad en el decir-pensar (v. 28). Es de notar todavía en estas líneas (v. 22-28) que la diosa acoge la voz *retraída* del poeta, mano con mano (*χεῖρα δὲ χεῖρι*, v. 22) en un saludo (como si ya se conociesen<sup>1920</sup>) en el que cada uno entrega su presencia —el ser-mortal del mortal y el ser-dios del dios— dejando ser el estatuto ontológico del otro<sup>1921</sup>, si bien solamente cuando el mortal ha hecho aquella *experiencia meditativa en su curso*, la *experiencia conductora* hacia la diosa o *la conducción como experiencia de ἀλήθεια desde donde* el mortal puede *experimentar* la diversidad de los caminos. Heidegger expresa estas cuestiones con el juego en alemán —del cual hace amplio uso en el Curso del *semestre de verano* de 1932<sup>1922</sup>— entre la conducción de *ἀλήθεια* (*Führung der ἀλήθεια*), interpretamos, en sentido objetivo y subjetivo del genitivo, conducción por el camino “de” la diosa, y el *experimentar encaminándose* (*erfahren*) (en) la diversidad de los caminos (en principio, el de *δόξα* y *ἀλήθεια*) que no obstante remiten a la primacía de *ἀλήθεια* en virtud de la singular *abundancia* de su perspectiva como camino que toca ya retro-activamente al mismo camino “de” la diosa (hacia ella). Ahora bien, el círculo se quiebra. De lo retroactivo se hace experiencia como *Ereignis*. La hendidura acontece ex-propiadora-des-a-propiadoramente con la verdad. Aquella *íntima brecha* que mantiene la diversidad radical de *ἀλήθεια* y *λήθη* desgarrar cualquier agarre a un *pavimento aletheico* por donde cursaran lo caminos. El asunto es sencillo: quien sepa ya de la verdad, quien crea conocer sus caminos en profundidad, solamente ha de cuestionarse por los límites del decir-pensar de *ἀλήθεια*, verdad *del ser*. Lo esencial de experimentar la pluralidad de los caminos es la *escucha meditativa* a la palabra de la diosa, la *re-tención* del decir-pensar como condición del *cuestionamiento pensante* por la verdad y el ser. Extremar la pluralidad de un modo concentrado según *ἀλήθεια* dice esa *escucha silente* a la voz de la diosa que va exhortando a pensar unos y otros caminos diferencialmente<sup>1923</sup> en una diversidad de experiencias que alcanza por el lado del límite de

<sup>1918</sup> En el sentido de *La pregunta por la cosa*, estoidad señala al “esto” que como marca del límite del carácter de cosa de la cosa, de su diferencia respecto a otra, puede ser, en el caso del Poema, solamente dicho por la diosa.

<sup>1919</sup> Heidegger, GA, Band 35, p. 111.

<sup>1920</sup> Dice Heidegger en este sentido que vuelve a recorrer (con *zurücklegen*) Parménides el camino hacia la diosa. *Ibíd.* 110.

<sup>1921</sup> En el sentido de las recomendaciones de asumir lo necesario (ya con *χρή* ya con *χρεών*) en conexión con el verbo *χράω* y *χρησθαι* así como con el sustantivo *χείρ*, precisamente mano. Así en el saludo que resguarda la distancia del mortal y el dios se dejarían ser mutuamente el ser-dios del dios y el ser-mortal del mortal, siendo su copertenencia así marcada necesaria.

<sup>1922</sup> Heidegger, GA, Band 35, pp. 111-113.

<sup>1923</sup> Con este adverbio, sin ceñirnos a la terminología matemática de origen del término, remitimos a una diferencia que diferencia diferenciándose o diferencia-diferenciante, además, en sentido plural pluralmente, al estilo de la que hemos notado en los comentarios iniciales. Nuestra referencia bibliográfica es Gilles Deleuze.

“afuera”<sup>1924</sup>, irreductiblemente de “afuera” del decir-pensar (¿hacia allí puede lograr llegar?), la (no-)experiencia del no-camino del no-ser. El no-ser, sin lugares para la confusión, necesariamente no es. Por lo cual, se sigue de ello, se trata siempre de presencias en el Poema. La diosa alza la voz, grita de nuevo o solamente dice, nos recuerda leer, que la presencia es plural, que el camino-experiencia de *δόξα* es diversa a *ἀλήθεια* y al peculiar no-camino del no-ser. ¿Ello dice *ἀλήθεια*? El des-ocultamiento como indicación de la *pluralidad constitutiva de estatutos ontológicos*, de presencias que ni puestas ni quitadas por hombre alguno —la voz de la diosa nos mira de reojo— marcan lo que hay (el haber de lo que hay) en el Poema, aquello que *es* el Poema mismo, ni más ni menos que una presencia-ausencia con-templada intelectivamente por el *νοεῖν*, el pensar que piensa las plurales experiencias de los caminos, originariamente plurales, no excluyentes entre sí mas no idénticos pues se atienen a la medida de *ἀλήθεια*<sup>1925</sup>, siempre des-ocultamiento. Vamos a volver a ello.

Avancemos siguiendo todavía el cuestionamiento por la *pluralidad* de los caminos del Poema y deteniéndonos en su irreductibilidad. A ello conduce la cuestión del *θυμὸς*. Si el Poema es Poema del *desocultamiento* (*ἀλήθεια*, *Unverborgenheit*), en consonancia, *Gegend*, la Comarca o territorio del Poema, nos permite pensar el trazo, los surcos, lindes o límites de los caminos a través de su suelo o firme en cuanto éste pertenece en efecto a una presencia-ausencia<sup>1926</sup> por la cual la *consistencia*, el carácter ontológico del límite de cada camino, se muestra ya de entrada como diferencial (diversos entre sí). Cruzando el suelo (*Grund*) de la *Comarca* los caminos son abismados; la *Gegend* abismáticamente separa unos de otros de tal modo que lo único que rige entre los caminos es la *separación*. En este sentido cada camino es un lugar (*τόπος*)<sup>1927</sup> que sin abandonar nada —en Grecia no hay la “despedida”— atraviesa la *Gegend*. Y ello en los sentidos de lugar que ya hemos recorrido en este escrito de tesis: punta de lanza, polo, punto de cruce de caminos... Sabemos ya pues que un camino-lugar ha de ser algo muy diverso a una vía de tránsito a lo largo de la cual un móvil *se desplazase cinéticamente de aquí hasta allá* (en un intervalo cerrado), ni como compuesto de puntos-lugares (pues los lugares-punto no se componen entre sí) ni como si dos lugares fueran equivalentes entre sí. Conviene recordar a este último respecto que con la *Física* de Aristóteles Heidegger mantenía precisamente la irreductibilidad de cada lugar según el desplazamiento de la cosa que está en el lugar. Si una cosa siempre pertenece a un lugar, que una cosa se des-place de un lugar a otro indicaría que

<sup>1924</sup> En inversión epocal respecto al “afuera” del pensar-decir de Foucault. A su pensamiento, pensamiento “moderno” sin alteridades, tiene sentido pensar un “afuera” y, además, constitutivo. Para Parménies, y Grecia en General, cuyo *pensar-ser es múltiple ya de entrada* los “afueras” (u opacidades) a la *πόλις*, a su mundo histórico-comprensivo, son sustracciones a esa presencia. El no-ser no sería una sustracción de la presencia si no meramente no-ser, aquello que no tiene lugar irreductiblemente de ningún modo. Estudiaremos el sentido de esta afirmación en este mismo capítulo.

<sup>1925</sup> Heidegger, GA, Band 35, p. 112.

<sup>1926</sup> La *Presencia* del territorio del Poema es todavía más bien en el Curso del '32 *presencialidad* o *Anwesenheit*, por tanto una Presencia todavía bastante substantiva —lo cual nos indica ya la terminación (*-heit*)— respecto al estar-presente de *An-wesen* cuya en-localización rima ya con el cuestionamiento explícito por la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. En el Curso monográfico en torno a Parménides la *Gegend* del Poema ya se piensa como *ἀλήθεια*.

<sup>1927</sup> En términos posteriores, por ejemplo, de *Über der Linie*, son lugares de estancia que construir... Lo veremos más adelante.



sendos lugares (“antes” y “después” en el desplazamiento) eran diversos entre sí (la *διά-φορα* entre lugares tenía como “base” la *φορά* de un lugar a otro, la *di-ferencia* era *des-plazamiento*). Aquí, en el peculiar *carácter transicional* que marca la pertenencia de la cosa al lugar (la cosa-lugar), residía la comprensión de la indivisibilidad de los lugares griegos tan distante de la comprensión de la divisibilidad “moderna” del *Raum*. Pues bien, los caminos atraviesan el Poema, son lugares de pertenencia, “a dónde” o *estancias* que se han de experimentar y explorar según la perspectiva regente-decidente que abre el Poema en el inicio mismo del Proemio<sup>1928</sup>.

Según crece el primer hexámetro hacia el final leemos que “ὄσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι” (v. 1). En los caminos se puede y debe, desde el punto de vista del *deseo*, habitar, son caminos para recorrer, lugares donde estar. La palabra *θυμὸς* nombra en un sentido amplio a ese *deseo* cuyo carácter guía *lo libre* de los caminos. Introduce a su vez al hombre-mortal, al portado en el camino (al llevado por “los corceles, que me llevan”<sup>1929</sup>) *quien* habría de hacer experiencia de los caminos. Pero el hombre se pertenece al *θυμὸς*<sup>1930</sup> del mismo modo en que ya de entrada en el Poema el hombre se encuentra encamino. Encaminado hacia la diosa-*ἀλήθεια*, rige el *θυμὸς*; encaminado hacia diosa-*ἀλήθεια*, el hombre tiene lugar en el camino en la medida en que el *θυμὸς* apunta a una modalidad de la *Presencia* que orienta el cuidado paso del mortal por el camino, la repetición y la diferencia de su trayecto, su estancia, cosa extraña, por el *carácter irreal* del optativo *ἰκάνοι*. Revisemos algunos puntos de partida: si la preposición “ἐπὶ” subraya la *lejanía* deíctica a la que apunta el agente del verbo<sup>1931</sup> (el *θυμὸς* mismo), la forma *ἰκάνοι*, *optativo* del verbo *ἰκάνω*, nos dice que el *lugar* a donde el *θυμὸς* pueda alcanzar, llegar, tocar, pertenece a aquella *lejanía*, no es un objeto “real” puesto frente al hombre. El *θυμὸς* alcanza su *fin*, pero ni uno ni otro están confrontados del mismo modo en que el mortal, como portado en el camino “de” la diosa, no es un mero móvil que transitase de acá apara allá. La orientación del *θυμὸς*, amplitud abierta, señala *hacia allí*, a una extraña *lejanía* siempre de llegada, por-venir, que el Poema nombra algo después como “las puertas del camino del día y de la noche” (v. 11) desde cuyo vano, *profunda apertura* (v. 18)<sup>1932</sup>, la diosa acoge al mortal dando paso a la

<sup>1928</sup> Heidegger, GA, Band 35, p. 113.

<sup>1929</sup> Traducimos así el “Rosse, die mich bringen” con el que Heidegger vierte el “Ἴπποι, ταί με φέρουσιν” que abre el Poema. GA, Band 35, p. 108.

<sup>1930</sup> No tenemos constancia alguna de que en textos griegos arcaicos o clásicos los dioses tengan la modalidad del deseo del *θυμὸς*.

<sup>1931</sup> Heidegger traduce el “ὄσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι” como “soweit jeweils mein Gemüt verlangt”, que podríamos traducir como “tan lejos como mi Gemüt exija” para subrayar el carácter regente, que pide con necesidad, del *θυμὸς*. GA, Band 35, p. 108. Ese carácter de su acción es *Vor-verlangen* es una exigencia o condición previa del encaminamiento del mortal. *Ibíd.* p. 109. Las traducciones de Felipe Martínez Marzoa como “tan lejos como el deseo pueda alcanzar” [*Historia de la Filosofía I*, p. 32] y Alberto Bernabé como “tan lejos como alcance mi ánimo” [Poema: Fragmentos y Tradición Textual: Parménides (Istmo, Madrid, 2007) p. 21].

<sup>1932</sup> Así traducimos el “weitklaffende Gähnung” con que Heidegger traduce “χάσμι ἀχανές”; otra traducción más ligada al significado habitual de las palabras alemanas sería “abierta garganta”, como traduce Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, p. 33; mientras que Alberto Bernabé dice “vasto hueco” en *Poema Parménides. Fragmentos y tradición textual*, (Istmo, Madrid, 2007), p. 21.

exhortación en torno a los caminos. La orientación del  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  es abierta y —considera Heidegger— está abierta a la vuelta o en una vuelta que siempre de nuevo, *immer wieder*, encamina al mortal en los caminos del saber. El singular límite del  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  (que es su orientación) implica este juego de dos lados (dobles) en el lado del mortal en cuanto su estatuto ontológico está ya abierto al encuentro con lo divino, “siempre de nuevo”. Urge pues matizar ya el alcance de la acción del  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  demorándonos en las recomendaciones de Heidegger a entender el término con las palabras alemanas *Mut* y *Gemüt*. De *Mut*, Heidegger remite a los sentidos del antiguo alemán (*Muot*). Todavía las entradas correspondientes del *diccionario de los hermanos Grimm* dicen que la palabra tenía el sentido general de *lugar* de los sentimientos, del pensar, del deseo y las aspiraciones, sentidos que se habrían conservado en el posterior *Gemüt*. Si ese lugar responde a una cierta “interioridad”, ésta es plural, no contrapuesta a algo “exterior”, sino que apunta a un correlato plural de *alteridad radical*, veíamos precisamente, marcado por el límite hacia donde apunta el  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ . No se trata pues de un *deseo volitivo humano* que perteneciendo a una esfera de lo “emocional”, supuestamente “interna” e inefable, se contrapusiera una esfera de lo “mental” o “racional” (si no “externa” ya sí confrontada a ese supuesto “exterior”). Para Heidegger *Mut* dice *das gerichtet-gestimmte-verlangende-Vor-langen*<sup>1933</sup>, es decir, la instancia del mortal en su apertura a lo divino caracterizada por ser dirección con carácter legal (*gerichtet*), entonada (*gestimmte*), aspirante y exigente (*verlangende*) y condición previa (*Vor-langen*) del mismo ser del hombre.

Decíamos que Heidegger sí ofrece a pensar junto a *Mut* la palabra algo posterior *Gemüt*, especialmente en sus usos kantianos. Heidegger rescata y recoge el significado kantiano de *Gemüt* como el “donde” que reúne toda capacidad (*Vermögen*) del hombre —es decir, la llamadas “facultades”— en una *raíz*, en la medida en que ellas yacían ya en el *Gemüt*. Heidegger recomienda entender este sentido de *Gemüt* kantiano como el *animus* latino, un *ánimo* que recoge la referencia a la *unidad de colectivos* que expresa el radical “Ge-“ del *Ge-müt*, en el caso de Kant, en torno a las capacidades humanas y no como “alma” (*Seele*) a pesar de la afinidad del  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  con la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  homérica<sup>1934</sup>. Siguiendo algunas líneas de *Über den Anfang* la acción del *Gemüt* es un *animar* y *desanimar* (*ermutigen* y *entmutigen*) con carácter de exigencia (con *zumuten*)<sup>1935</sup>. Ahora bien, este *ánimo* no tiene carácter *psicológico* (como contrapuesto a *epistemológico*), como tampoco expresa una voluntad o estado afectivo de sujeto alguno sino que, en Kant, remite al fondo no obvio con el que se topa la reflexión trascendental y de donde manan, como fuente plural, las capacidades humanas; por tanto nos indica la más alta reflexividad trascendental, así como, en Parménides, simplemente no puede pertenecer a sujeto alguno pues, al contrario, es el hombre quien en su esencia mortal es animado, alentado e impulsado (hacia atrás, al “aquí” y “ahora”) en el régimen del  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  hacia el

<sup>1933</sup> GA, Band 35, p. 110.

<sup>1934</sup> La palabra  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  tiene el significado en Homero de “aliento” lo cual relaciona el término con el aire, especialmente, en el sentido de  $\acute{\alpha}\eta\rho$ . A su vez en Homero puede remitir a algo así como el “alma” en el sentido de la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ . Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía I*, p. 31.

<sup>1935</sup> Heidegger, GA, Band 70, p. 133.

camino “de” la diosa. Volviendo al singular carácter del límite de la orientación del *θύμος*, si Heidegger recomienda leer el *Gemüt* como *animus*, *ánimo*, que preste especial atención a la dimensión del *carácter entonado* del *Mut*, a su *Gestimmtheit*, nos permite interpretar al mismo como un *deseo* también. Pues en el *θύμος* predomina el sentido del cruce de *Stimmung* y *Gesinnung*<sup>1936</sup>. Sobre la primera palabra: el *θύμος* alcanza su entonación o afinación, su ser, por el juego resonante de la *voz*, *temple o estado de ánimo* del *Seyn* mismo, es decir, el propio *ánimo* resulta entonado a través de o en correspondencia —de nuevo con *Über den Anfang*— con *die Stimmung der Stimme des Seyns* (el *Seyn selbst* entona o afina al *θύμος*, *stimmt*)<sup>1937</sup>; pero a la vez, por otro lado, *das Gemüt ist des Da-seins*, el ánimo es una instancia del hombre y, precisamente, aquella que marca su ser mortal, su más alta esencia y necesidad. El punto es que *Gesinnung* menta a su vez el impulso, *Drang* (o *Drangführung*) de un pensar que, en un paso atrás, crece, avanza, precisamente como *convicción meditativa* (*Gesinnung*) que inicia ya un camino<sup>1938</sup> sin abalanzarse sobre él; pero si la convicción no vence ni convence ello no significa que no tenga deseo, que no apetezca de aquello que hace en un significado que, de nuevo, no podría incluirse en una esfera de las emociones (*Gefühlssphäre*) contrapuesta a una otra esfera propia del pensar (*Denken*) y otra del querer (*Wollen*). Más bien el *θύμος* es lugar de las afecciones, sede que permite las excitaciones que mueve el deseo y filo que encamina al hombre a la acción; pero como “corazón” es el sitio del pensamiento. Así en sus sentidos clásicos-arcaicos, el *θύμος*, deseo-ánimo, estaría en continuidad —no abstractamente separado— con el *voεῖν* que, ya vimos, permitía a su vez pensar una problemática continuidad de lo intelectual y lo perceptivo (lo referente a la *αἴσθησις*). El Poema de Parménides pone en juego estas continuidades. En lo que en este epígrafe nos concierne, aquel encaminado en el Proemio por el camino “de” la diosa, aquel portado “tan lejos como mi deseo-ánimo alcance”, es nombrado —final del tercer hexámetro— como *εἰδότα φῶτα*, hombre sabio<sup>1939</sup>.

Continuemos profundizando en el cruce de la doble indicación de *Stimmung* y *Gesinnung*. Lo esencial es que al *θύμος* pertenece una *Gestimmtheit*, una afinación o entonación vibracional que, en consonancia con su *Drangführung*, orienta al hombre hacia el lugar que es el fin de su deseo-ánimo. El impulso de la conducción del deseo, decíamos, es un crecer y avanzar sin abandonar el lugar, *hacia atrás*, hacia la más abierta lejanía del mismo modo en que el carro se encaminaba a la diosa demorándose en cada detalle del camino. Interpretamos lo peculiar del impulso del deseo, ánimo, que implica sabiduría, incluso un pensar muy específico, alejado del camino de lo ordinario, en los términos de los *temples*

<sup>1936</sup> Heidegger, GA, Band 35, p. 110.

<sup>1937</sup> Heidegger, GA, Band 70, p. 135.

<sup>1938</sup> Heidegger muestra la imbricación de las dos palabras a través de los giros “...‘einem etwas zumuten’ — ihm etwas zuschieben, daB er es in seinen Mut, Sinn und Gesinnung aufnehme”, hace hincapié en ello al carácter activo del *Mut*, por los dos lados que supone, todo lo contrario a una pasividad. Idídem. Por otro lado en *Über den Anfang* se lee que: “Im Gemüt hat sich jeder Mut und jede Mut, alle Zumutung und jede Anmutung ursprünglich gesammelt.”, GA, Band 70, p. 135.

<sup>1939</sup> En este sentido el camino “de” la diosa, es camino de sabiduría regido por el deseo-ánimo en el territorio o Comarca de *ἀλήθεια* que es el *Poema*.

*de ánimo fundamentales del pensar en el Otro Inicio (die Grundstimmung des Denkens im anden Anfang)* de los *Beiträge*. En particular, la articulación de las dos primeras *Stimmungen* nos dan indicaciones de gravedad que abrimos de invertir en el Poema. El *espanto, das Erschrecken* —muy diverso al *asombro, Erstauen*, temple de ánimo fundamental del *Primer Inicio*— indica una conducción de vuelta, *Zurückfahren*, una cierta retracción en la apertura (*in die Offenheit*) que caracteriza a aquello ante lo cual se retrocede; mientras que *die Verhaltenheit*, con-tención o retención, que indica el estilo del *Pensar Inicial* en el *Otro Inicio*, enhebra lo mudo de esa retracción como donación<sup>1940</sup>. Invirtiendo el asunto al Poema, aquello hacia lo que el ánimo del mortal apunta, su fin, si resulta entonado *a través del ser*; un sonar mutuo a lo lejos, no supone un retroceso ante él sino su consideración como fin no cósmico, objeto volitivo<sup>1941</sup>. Por así decir, el deseo del *θύμος* no responde a *voluntad de poder* alguna, no domina o controla lo deseado.

Heidegger interpreta que esta amplitud del ánimo-deseo del portado en el camino “de” la diosa rige la esencia del mortal. El *θύμος* es una *condición previa* del encaminamiento del hombre, de su sabiduría y, nos atrevemos a decir, de su esencia mortal. El deseo era un asunto de sabiduría, decíamos. De hecho el Poema es considerado desde la antigüedad como Poema didáctico o didascálico por enseñar e invitar a aprender los diversos caminos de la verdad. Enseguida volveremos a esta cuestión. Pero si la condición previa no está sujeta a otras condiciones, ello no dice que esté sola. El ánimo-deseo, sede de afecciones, no podría ser, diría Heidegger, *condición previa* condicionada por otra condición, sino simplemente exige o implica el despliegue del cuidado de la puesta en juego o experiencia de la propia esencia del *hombre* en el camino que, en este sentido, cada vez de nuevo, está *Unterwegs*<sup>1942</sup>.

En este sentido el portado, *hombre sabio*, ha de ser ya un *iniciado (Eingeweihter)* en el camino a caminar. De nuevo nos encontramos muy pronto con el hecho textual de cómo el Poema nos presenta en su misma apertura (v. 1) al portado como traído al camino, no asentado en él de manera obvia, sino habiendo llegado, entonces, en disposición de iniciar el paso. Heidegger rehúsa esta consideración del *εἰδῶτα φῶτα* en el camino “de” la diosa como *iniciado* en un sentido *mistérico* o *místico* que exigiera la referencia (imposible) a un camino inefable y cerrado de aprendizaje donde tuviera lugar su no

<sup>1940</sup> Heidegger, GA, Band 65, pp. 14-15.

<sup>1941</sup> En el sentido del *Anklang* en los *Beiträge*. Allí habla Heidegger del *Mut* del *Otro Inicio* como aquel que pertenece a aquellos, pocos, extraños, cuyo ánimo apunta al abismo y a una vuelta (*Rückgang*) por el resonar (*Anklang*) de la verdad del ser en el sentido de la meditación histórica del ser. [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA, Band 64, editado por F.-W. von Herrmann, 1989, pp. 28, 114. En esa perspectiva sería lo propio de lo *transicional* del salto el *Mut* de la pobreza, *Armut*. Dice Heidegger en *Über den Anfang*: “Was diese Verwindung zumutet, ist ein Gernüt, das im Einfachen entschieden bleibt für das Einzige des Anfangs. Und gerade diese Armut des Gemüts ist es, was dem rechnerischen-metaphysischen Wesen am schwersten eingehen will, sofern diese Armut in sich schließt die Stetigkeit der Fülle des Anfänglichen”. Heidegger, GA, Band , p. 23. También señala a la *Stimmung des Übergangs* como el gran ánimo de la paciencia en la pobreza desde la abundancia del *Ereignung des Daseins* (“die Großmut der Langmut in der Armut aus dem Ereignis des Daseins durch die Innigkeit des anfänglicheren ersten Anfangs”). GA, Band , p. 134. Por otro lado, las *Stimmungen* del otro inicio marca un camino que a continuación seguiremos.

<sup>1942</sup> A su vez, como hemos visto, esta esencia *Unterwegs* en su copertenencia con el estatuto ontológico de la diosa.

obstante *experiencia extática* (*Verzückung*) y de *apartamiento* (*Entrückung*) de lo ordinario<sup>1943</sup>. Dos observaciones muy concretas al respecto: a) el *iniciado* del Poema no se ocupa de *fenómenos excepcionales* fuera de lo decible sino de la verdad y los caminos del pensar; b) del mismo modo no quedan él mismo y su actividad catapultados a la opacidad de un tapamiento que no puede ver la luz. Más bien el tercer hexámetro, justo antes de anunciar el carácter del portado como *εἰδότα φῶτα*, anuncia que “ἢ κατὰ πάντ’”, que el camino es camino que atraviesa *das Seiende im ganzen* sin quedar aparte de las cosas<sup>1944</sup>. Puede tener que ver con estas cuestiones el que Heidegger deje de lado, a su vez, posibles filiaciones de Parménides con el sabio Pitágoras<sup>1945</sup>. Interpretamos que ello se debe a que explícitamente de él, en principio por el mismo carácter de su vida-obra, sólo se nos han transmitido noticias de carácter “indirecto” excesivamente sobredeterminadas por las tradiciones que dan voz a aquellas noticias<sup>1946</sup>.

Y no obstante veíamos que el camino es *extra-ordinario* (v. 27) por abrirse a lo cotidiano y ordinal siendo él algo otro; por ofrecer una mirada y perspectiva, a cada paso, en su curso, que el camino habitual de los mortales no ofrece, pero sin ser por ello un atajo o extravío (*Abweg, Seitenweg*) a la verdad<sup>1947</sup>. Lo *extraordinario* que muestra el camino es ya saber de la verdad; hacer su experiencia es experimentar la pluralidad más radical de estatutos ontológicos, encaminarse por un camino libre y que hace de *lo libre* su fin, de *lo abierto*, el trazado de su límite. Ya introdujimos en nuestros *comentarios iniciales* que el *Gemüt*, en el sentido del *θυμός*, suponía un *Gedanke-Gedanc*, un pensar abierto eminentemente a la alteridad, que ya no sólo no persigue objetos, sino que necesita la acción transformativa de lo radicalmente otro, de su acción inmanente en cuanto pertenecen —y esta mutua

<sup>1943</sup> Heidegger, GA, Band 35, pp. 112-113.

<sup>1944</sup> Así traduce Heidegger en GA, Band 35, p. 108. A tenor de la ontologización posterior de la *πόλις* como lugar de cruce de los caminos de la presencia, consideramos que Heidegger podría subscribir la opción de traducción de autores como Felipe Martínez Marzoa que admiten directamente que el texto dice “(sobre)pasando todas las ciudades”, *Historia de la Filosofía I*, p. 32. Por otro lado, a favor de la extrema efiabilidad del camino, de nuevo, su caracterización como “rico en decires”.

<sup>1945</sup> Si bien en el Curso de 1926, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Pitágoras no sólo tienen lugar, sino que en la interpretación de Heidegger se apunta la heterodoxia de Parménides respecto al pitagorismo.

<sup>1946</sup> Contamos en castellano con la obra de David Hernández de la Fuente que recoge los testimonios de Pitágoras de Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla. Hernández de la Fuente, David. *Vidas de Pitágoras* (Atalanta, Girona, 2011).

<sup>1947</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 54, p. 97-98 así como *Parménides*, pp. 86-87. Heidegger deja abiertas tres cuestiones a las que volveremos al cuestionarnos por el hombre, meramente hombre, que presenta el Poema asociado a la vía de *δόξα*. Dice Heidegger que: “El camino, *πάτος, πάτη*, del pensador se aparta realmente del sendero usual de los hombres. Sin embargo, dejamos abierto si este “apartarse” del camino es un atajo. Podría ser también lo contrario, que el camino usual de los hombres sea meramente un perpetuo atajo, ignorante de sí mismo. Pero un camino que se aparta del sendero no tiene que ser ningún atajo en el sentido del “extraviarse” y de lo usual. Incluso, un atajo no es de nuevo necesariamente un desvío. Pero éste es llamado *ἀπατη*. Las miradas producidas por el desvío representan distorsiones (con *verstellen*) de lo que llega a la mirada por el camino que conduce directamente a la cosa.” Traducción de Carlos Másmela. Los paréntesis son nuestros.

pertenencia sería atendida en *Zeit und Sein*— al *dar* de un *darse*<sup>1948</sup>. En este sentido el pensar pretendido supondría un agradecer (*danken*) como rememoración (*Gedächtnis*) de lo sido en la exigencia, en un paso atrás, de la apertura de lo otro por-venir. Llevado al Poema ello nos indica todavía que la experiencia del mortal, aquello que le caracteriza como sabio de camino a la verdad, exige un asumir ya que a la verdad pertenece la no-verdad (*ἀ-λήθεια*) de diversos modos no equívocos.

Allí reside para nuestra investigación el sentido rescatable, coherente con Heidegger, del *μέθοδος* en el camino del Proemio. Él porta allí, al límite locativo a donde el deseo pudiera alcanzar. Pero porque quien pertenece al camino o tiene estancia en él ya desea y está animado, ya está en-camino por el lugar del *μέθοδος* en el Poema del des-ocultamiento. El portado es un iniciado que está iniciándose, guiado por el *θύμος* que pide ya la experiencia de la verdad y el *νοεῖν* al cual ya se habría de pertenecer para ser iniciado. En este sentido el *lugar topológico* del Proemio en la *Comarca* del Poema es el de la *sustracción*, pues solamente en el lugar de la sustracción o retracción de la Presencia del Poema que es del des-ocultamiento, puede el iniciado al comienzo quedar por detrás de sí mismo para iniciar<sup>1949</sup>. Podríamos parafrasear: el *Beginn* se sustrae a favor del *Anfang* que, no obstante, exige su propio ocultamiento que acontece como *Anfängnis*. Por ello el camino del Proemio, camino “de” la diosa, es marcadamente camino *hacia* la diosa, *hacia* el lugar de la verdad (puede ser “hacia” por ser “de”).

La indicación que ello nos da “aquí” y “ahora” apunta al tercer punto que señalábamos más arriba, el carácter *Unterwegs*, estar-en-camino, del ser del hombre. El portado en el camino está ya iniciado, es

<sup>1948</sup> Heidegger, Martin, *Was heisst Denken?* GA, Band 8, editado por Paola-Ludovika Coriando, 2002, pp. 142-147 [traducido por H. Kahnemann como *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1972. Traducido por Raúl Gabás como *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005]

<sup>1949</sup> En cuanto camino que conduce al acogimiento de la diosa del Poema es el camino de retracción de uno de los otros caminos, aquel que caracteriza el Poema completo, *ἀλήθεια*, sustracción que se expresa en el Poema con que, de entrada, el camino del Proemio ya sea al menos dos. A saber, el camino hacia el portón (hacia la casa de diosa), y el camino hasta el camino hacia la diosa. En la breve caracterización explícita de ambos caminos que llevan a cabo las dos primeras líneas del Poema – por cierto, única caracterización de ambos caminos, el resto es atención minuciosa (al estilo “épico”) del detalle de cada elemento del camino hacia la diosa (el carro, sus bujes, el ruido que provocan, las muchachas que guían, etc) – Heidegger presta atención (de pasada) a cuatro puntos: a) el tiempo presente de la forma verbal “φέρουσιν” (línea primera, recogida por Heidegger en su traducción del Poema) que señala el presente de la voz a la que llevan las yeguas; b) el tiempo optativo (irreal) de la forma verbal “ικάνοι” (línea primera, recogida por Heidegger en la traducción como algo similar a Präteritum Konjunktiv II y a través de un paréntesis general en la misma página; c) el tiempo pretérito de “βῆσαν” (aoristo activo, línea segunda, a través de su traducción, con un Präteritum): el poeta está ya, ha sido llevado, carácter perfectivo de la acción hasta el camino hacia la casa de la diosa; d) el participio “ἄγουσαι”, traducido por el Partizip präsens “fahrend”, que muestra una acción imperfectiva interpretable en dos franjas durativas diversas: a) “conduciéndome” mientras soy llevado al camino (se repetiría dos veces que las yeguas me conducen hasta el camino hacia la diosa) o “conduciéndome” estando ya en el camino “hacia”, por tanto “conduciéndome” simplemente hacia la diosa. Heidegger tiende a asumir que ambas problemáticas dicen lo mismo: sin confundirse el camino hasta el camino “hacia” con el propio camino “hacia”, ambos responden a una única problemática, el camino *Sich-auch-den-Weg-Machen* del mortal en el camino “de” la diosa. Heidegger, GA, Band 35, p. 110.

un *εἰδότη φῶτα*<sup>1950</sup>, hombre sabio, y a la vez está iniciándose hacia la diosa, en el saber de la verdad, iniciación en cuya correspondencia (con la diosa, con lo divino) el ser del hombre que está-de-camino se lleva a cumplimiento, lo cual no dice nada distinto a que simplemente el hombre, como mortal, se co-pertenece con lo divino, la presencia de aquel y la de lo otro, encuentro no-simétrico que se caracteriza en el Proemio a través del encuentro de ambos en un saludo que mantiene sus distancias, mano con mano, porque ya se conocían. Se notará que la estancia del estar-en-camino del ser del hombre no supone el necesario fracaso del llevarse a cumplimiento de su ser; y que, no obstante, por estar *Unterwegs* el ser del hombre nunca llega a término del todo (el ser del hombre no está dado o garantizado). Más bien al contrario, lo único garantizado es su caminar por lo *libre* de los caminos del pensar que vincula su experiencia, condición mortal y su propio ser.

El iniciado ha de percatarse de “todo” (v. 28), de cada camino, como el Poema no deja de exhortar. Y de allí mana, de hacer de la escucha una *experiencia pensante* de la verdad, el que nosotros, los que hemos de pensar el Poema que dice en torno a los caminos de *ἀλήθεια*, pensemos lo pluralmente plural de la pertenencia a la alteridad ontológica radical de su esencia.

Interpretamos que el sentido más profundo del carácter didáctico o didaskálico del Poema, aquel al que apunta Heidegger, tiene que ver precisamente con la experiencia que invita a pensar, desear y vivir<sup>1951</sup>. Una experiencia de pluralidad, apertura y discriminación. No una experiencia revelada de carácter sobrenatural por una deidad en cualquier caso extraña al contexto griego. Experiencia de sabiduría en el doble sentido de indicar a una cualificada modalidad del *saber* y, con ello, a que el ser del *εἰδότη φῶτα*, del hombre que es sabio por caminar en el camino “de” la diosa, está-de-camino, es finito y pertenece al límite soberano de los lugares donde habita, a dónde pertenece, que únicamente pueden ser en la copertenencia con la alteridad radical que supone la diosa. Así, si el caminar del mortal no tiene que ver con un tránsito meramente cinético —al respecto dice Heráclito (B 45) “camina, camina, camina. Nunca encontrarás los confines del alma. Tan profundo *λόγος* tiene”<sup>1952</sup>— que ni tan siquiera tendencialmente permitiera pensar un i-limitado en el Poema, sino con la estancia en el camino (la pertenencia al lugar que es el camino), se apunta a un ser-devenir del mortal solamente con sentido en la co-pertenencia a lo divino de la diosa y el estatuto de presencia de lo divino. El ser del hombre sabio está *Unterwegs*, pero su camino es caminado desde sí mismo, guiado por el *θύμος*; él traza un *Sich-auf-den-weg-machen* y ello únicamente es posible por la copertenencia y

<sup>1950</sup> Dicho ya muy al inicio del Proemio al final del v. 3. En el capítulo tres estudiaremos los sentidos de este término en sus fuentes griegas.

<sup>1951</sup> Pues, como afirma Gadamer, en los caminos del pensar de Heidegger hay y había vida, “vida, esto significa intento e intentar, riesgo y camino”. Gadamer, H-G, “Martin Heidegger en su 75 cumpleaños”, *Los caminos de Heidegger* (Barcelona, Herder, 2017), p. 31.

<sup>1952</sup> Así traduce Teresa Oñate, en “Heidegger, ho Skoteinós (El oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*”, perteneciente al volumen colectivo *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, (Dykinson, Madrid, 2012) pp. 96 y ss., subrayando la imposibilidad de un i-limitado en Grecia.

respectividad con el estatuto ontológico de lo otro radical a lo mortal<sup>1953</sup>. Y recordemos al respecto que lo divino ni los dioses griegos determinan o motivan causalmente el ser de los mortales. Éste es uno de los asuntos que exigen un cuestionamiento profundo. Habría que detenerse aquí en el imperativo pindárico “llega a ser aquello que eres” que llena Grecia, las muy especiales menciones a Píndaro en el Curso Parménides de 1942-43 en torno a los usos del verbo *λανθάνω* en Olímpica VII<sup>1954</sup>, así como el relato que a través de Simplicio reproduce Aristóteles sobre Heráclito en torno al peculiar carácter de lo divino en Grecia donde, ahora con Tales de Mileto, “todo está lleno de lo divino”. Baste por ahora esta rápida mención y la promesa de volver a ello en este mismo *Capítulo*. Pues en lo que urge insistir es en que el Poema no es didáctico porque enseñe una verdad revelada o ya sabida en general a través de un relato “mitológico” o “racional”, sino porque —y en la medida en que verdad es des-ocultamiento— precisamente *lo inicial* que nos ofrece a pensar, lo por-pensar de lo pensado, es la *diferencia* (y la repetición), el *κρίνειν* en su *λόγος*, lo cual exige una rememoración de la verdad, la apuesta no por la *novedad absoluta*, sino por la *rememoración relativa*, cualificada, que implica el cuestionamiento, una suerte de saber-cuestionarse ya pensante, un cierto saber de la verdad en camino a la verdad, a la experiencia de la verdad que ya es pensar.

La cuestión no puede ser, pues, ¿qué podemos aprender de la verdad como *ἀλήθεια*?, ni tan siquiera “cómo”, pues la experiencia que se pretende poner en juego es *experiencia-pensante* de la pluralidad, de la apertura, de la verdad del ser y no del ente, así como experiencia *reflexiva* de las propias condiciones del pensar si la pluralidad diferencial es marcadamente la de los caminos que insta la diosa a pensar. Pero de paso ello sí nos ofrece una comprensión de la experiencia del pensar que Heidegger sigue con los *pensadores del inicio*.

Ya sabemos que Heidegger no confunde *lo pensado* por los *pensadores del inicio* ni su *experiencia pensante* de lo *por-pensar* en aquello mismo con el pensar que se pretende poner en juego. En este sentido Heidegger nos dice que el *hombre que sabe* (*εἰδότα φῶτα*) no tiene por qué pensar y que, por el mismo lado, estando encaminado al pensar, a la verdad, puede incluso no saber del ser<sup>1955</sup>. A la *experiencia sabia* del *εἰδότα φῶτα* inscriben estos comentarios en un caminar *sereno* muy en la línea de la imagen del sabio clásico. La *experiencia sabia* del *hombre sabio* se aleja de los caminos ordinarios del hombre que confunde el ser con el no-ser; pero si ya sabemos que es el deseo-ánimo aquello que anima al *iniciado* en su estar-en-camino a su propia esencia mortal atada inmanentemente a cada paso en el camino, como iniciado ya sabe, pero todavía, tal vez, aguarda a aquello que sólo

<sup>1953</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, p. 110.

<sup>1954</sup> En este mismo capítulo nos ocuparemos de ello.

<sup>1955</sup> En torno a la noción de *saber* del σοφός en el horizonte griego a la que pertenecería el *hombre sabio* del *Proemio*, recomendamos Marzoa, Felipe, *De Grecia y la filosofía* (Universidad de Murcia, 1990) *Lo veremos en el Tercer apartado*. Heidegger nos dice en el Curso *Parménides*: “Pensar no es ningún saber, pero es quizá más esencial que el saber, porque es más próximo al ser en aquella cercanía que está velada desde la lejanía. No sabemos la esencia de la verdad. Por eso es necesario para nosotros preguntar acerca de ello e insistir en esta pregunta, de tal modo que experimentemos la condición mínima que debe cumplirse (...). Esta condición consiste en que lleguemos a ser pensantes.”, Heidegger, *Parménides*, p. 208; en: GA, Band



puede llegar precisamente con su *espera serena* a la palabra de la diosa, escucha atenta y minuciosa, extremadamente activa, a aquello que el Poema anuncia expresivamente a través del exhorto de la diosa como el camino de *ἀλήθεια* y la propia experiencia pensante del *νοεῖν*. Por así decir el *εἰδῶτα φῶτα* no tiene por qué poseer ya el *pensamiento noético* en la medida es que está de camino al camino de la verdad (por pertenecer a la verdad, se tiene estancia en el camino, y no al revés). Pero uno y otro atraviesan a su experiencia sabia pues su estancia en la *Gegend* de la verdad, en el camino “de” la diosa, tiene esa única orientación, mantenerse en la escucha a la palabra de lo otro radical (la diosa), llegar a la verdad, al pensar, en el saber en el que ya se habita. ¿Y no intelige precisamente el *νοεῖν* (con el fr. IV) la ausencia plural del *ἕόν*?

En este sentido el *εἰδῶτα φῶτα* no posee un “pensar del ser”, el pensar mismo, al menos el *pensar inicial* que habría de recoger la *ontología hermenéutica*, interpretamos, si atiende a lo pensado por los *pensadores del inicio*, sí es él mismo un camino que, ya sabemos, puede ser comprendido como camino-lugar topológicamente articulado en los decires<sup>1956</sup>. Un pliegue o un pensar del pliegue. Y puesto que es un camino-lugar el pensar ha de darse en diversas sendas, dar lugar a una pluralidad de trechos, intervalos o vías que son cada uno y una caminos *del* pensar. Ello nos dice que el estar-en-camino del pensar es un caminar en la *verdad del ser*; pero que el pensar un camino en la *vecindad del ser* es<sup>1957</sup>. Una *vecindad topológica* del pensar del ser y el ser mismo que Heidegger no puede no pensar atendiendo a lo denso, a lo opaco, a lo velado, que pertenece a la verdad, en el juego del *bosque* y los *caminos del bosque* por donde el pensar camina. En las palabras previas a *Holzwege*<sup>1958</sup>, *Caminos del bosque* o *caminos de madera*<sup>1959</sup>, Heidegger nos dice que en el *bosque* —en la madera, en la leña, *Holz*— hay caminos cuyo trazado, vale decir, su haber, el ser del límite de su surco, permanece medio oculto, cesando incluso en lo no hollado, ante las zonas del bosque que son únicamente maleza, solamente opacidad y densidad del bosque. Los *caminos del bosque*, cada uno, siguen un trazado diferente dentro del *mismo* bosque. Ellos son diversos y de hecho tan radicalmente diferentes que incluso la (no-)vía de lo no-hollado (el solamente bosque) pertenece de algún modo al

<sup>1956</sup> Por ejemplo Heidegger, Martin, GA, Band 81, pp. 43-46. En este sentido insiste Otto Pöggeler en *El Camino del pensar de Heidegger*, (Alianza, 1993), pp. 11 y ss. ; Pöggeler subraya el carácter unitario del pensar como un camino que no tendría muchos pensamientos sino que pensaría siempre lo mismo. Eso mismo, ya sabemos, contempla de manera radical la diferencia, de tal modo que no es que el pensar piense varios pensamientos, sino que eso siempre mismo —el “ser” y su verdad— que piensa ha de declinarse pues de diversos modos, en diversos intervalos, trayectos del pensar, que serían, a la postre, caminos también. Por su lado Gadamer piensa el pensar que pretende Heidegger como un camino cuyo “desde dónde” es inamovible y es la apertura del “hacia dónde” aquello mismo siempre como abierto, lo que permite que pueda haber en el camino requiebros, virajes, paradas, recodos, errores, atajos y, ante todo, rodeos. Gadamer, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, (Herder, Barcelona, 2033), pp. 24, 33, 51.

<sup>1957</sup> *Ibíd.*, Pöggeler.

<sup>1958</sup> Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, (Alianza, Madrid, 2010), traducción de Arturo Leyte.

<sup>1959</sup> La sola traducción del título “*Holzwege*” al italiano como “*Sentieri erranti nella selva*” (Bompiani, 2002) y “*Sentieri interrotti*” (La Nuova Italia, 1968) subraya la dimensión de no-verdad perteneciente a la verdad que hemos recogido a través de la *Gegend* de *ἀλήθεια* que surcan los caminos dichos por la diosa. No habría que olvidar que de entre los caminos es el de la verdad aquel que, retroactivamente, una vez se ha alcanzado, permite la articulación discernida de la verdad.

saber de los caminos; saber de él que como *no-ser*, únicamente espesura —sin claro ni siquiera intervalo entre los árboles de la espesura boscosa— allí todavía está *todo* por hacer hasta donde puede adentrarse la mirada (el decir-pensar) del mortal. Y saber que la tala, el desbroce, el liberar o abrir caminos y claros en la espesura, requiere ya que la espesura esté abierta<sup>1960</sup>.

Continuando con aquellas palabras iniciales de *Holzwege*, son quienes habitan en sus entornos —el guardabosques o el leñador— quienes saben de los caminos. Ellos han hecho experiencia incluso de los caminos sin salida, que se pierden en lo denso. Este saber de la pluralidad de los caminos del pensar es atenerse a que no hay un único camino que homogeneizase al resto pero no únicamente porque así los caminos no tuvieran meta (fija o movible) o fueran todos falibles, tentativos. Eso es obvio. Es más que el pensar piensa ya pluralmente, se arriesga a un caminar en caminos que exigen, incluso, que haya no-caminos de los que hacer experiencia como no-caminos. Esto nos dicen los *caminos del bosque*.

Pero en estrecha intimidad con ello se sigue que si el pensador habría de caminar los caminos del pensar, la acción de pensar, como la de caminar, es *colectiva por sí misma*. Ello es de especial relevancia para la *ontología hermenéutica*. Pues la irreductibilidad de los caminos del pensar no evita que cada uno tenga estratos, sedimentaciones, al cabo, interpretaciones en diálogo, incluso, entre diversas tradiciones (del pensar). El asunto es sutil y tal vez radical. Hablamos siempre de pensar y del pensar del ser. Sí se exige que cada camino sea pensado por sí mismo como la primera vez, con su ánimo, hacia donde la inmensa apertura de éste apunte, si bien como caminar sabio, experimentado, que se abre paso en el bosque y que, en esa medida, ha necesitado y necesita de otros muy diversos. El pensador no es un curioso ni un turista en busca de entretenimiento. Tampoco un héroe. Simplemente piensa y si ello es ya caminar supone del mismo modo construir caminos también. El deseo y el ánimo de la actividad del pensador puede no exigir acompañantes pero si su soledad es legítima<sup>1961</sup> es porque ya sabe del abrirse paso a través de la densidad del pensar; y esto ya solo ha sido posible (no queda otra vía) con otros, en diálogo y discusión hermenéutica, construyendo colectivamente las sendas de los caminos del pensar. Ello tiene un otro correlato a su vez especialmente interesante para nosotros pues los caminos del pensar no solamente se dejan ser entre sí sino que a su vez pueden en principio dialogar de diversos modos. Dice Heidegger en *Unterwegs zur Sprache* —en “Un diálogo del habla”— que el *señar* o *hacer una seña* (*winken*) es el rasgo fundamental de la *palabra pensante*. La interlocución ontológico-hermenéutica, cuestionante, entre el mortal y la simplicidad de *Anwesen des Anwesenden* (es decir, del pliegue) tiene el carácter de la *seña* (*Wink*). Ella, como *Sprache*, portadora

<sup>1960</sup> Decir pues que “antes” de la tala y el desbroce había espesura i-limitada es aclarar nada.

<sup>1961</sup> Heidegger alude especialmente a ella en los *Cuadernos Negros* posteriores a la época del rectorado (desde *Reflexiones IV*). Se alude así a la distancia necesaria del pensar respecto a la charlatanería (*Gerede*) especialmente académica que, bajo un halo de erudición e historicismo, parecería saberlo todo. Ante la época del “altavoz”, Heidegger metida en torno a la cuestión de los “criterios” *en silencio*, abriéndose a la reflexión por la asunción de la precariedad de la época “moderna”. Heidegger, Martin, *Cuadernos Negros. Reflexiones II-VI*, (Trotta, Madrid, 2015), especialmente desde *Reflexiones IV*.

de alteridad ontológica, da voz a la *relación hermenéutica* (*Beziehung* y no *Verhältnis*) que tiene así carácter dialogal e histórico<sup>1962</sup>; aquello que nos sale al encuentro es pues que, desde la perspectiva de lo por-pensar, se hace íntimamente necesaria la discusión y diálogo con aquello que otros pensaron y los que pensarán, es decir, con los otros de los presentes así como con lo otro presente, con los que piensan y *pueden* pensar<sup>1963</sup>. A la construcción de los caminos del pensar le urgen esas relaciones, incluso aquellas que fracasan o abocadas al fracaso y que fracasaron, ante todo, que no lograron llegar a tener voz en la *Historia historiográfica*, sofocado su fuego infamante por lo que Heidegger llama “la completa europeización de la tierra y del hombre”<sup>1964</sup>.

Ello nos da una indicación a su vez de la *madura fragilidad* que muestran los caminos del pensar. En ellos solamente tiene lugar la *autoritas* del caminar. Ninguna idolatría de orden alguno. El autor-Heidegger —nos referimos ahora al prólogo del bloque de textos de los *Vorträge und Aufsätze*<sup>1965</sup>— reconoce que la experiencia del σοφός, del sabio, *Weiser*, no está garantizada para el pensar que se pretende poner en juego<sup>1966</sup>. Especialmente si quien habla escribe como *autor* (*auctor*) solamente podrá hacer prosperar o favorecer el crecimiento (*augere*) de los caminos, tal vez, dando unas primeros pasos en el caminar irreproducibles por otros pues solamente responden precisamente a un dar señas o indicaciones (*weisen*)<sup>1967</sup>. Más bien los *caminos del pensar* permanecen en lo sido como venideros esperando a que “en algún momento, los que piensan anden por ellos”. Pero entonces, si se da, cuando el pensador llega a caminar por los caminos del pensar, singular acontecimiento, lejos del avance y aprovechamiento del *representar técnico* el camino en marcha “libera de vez en cuando una perspectiva sobre un única cadena montañosa” alta, amplia, de gran envergadura<sup>1968</sup>, que requiere un trabajo conjunto. Esta *permanencia* del pensar en el caminar alberga en sí la singularidad de que sea posible en los caminos “caminar hacia delante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante”<sup>1969</sup>. Acontece así que *la proximidad más próxima continuamente atravesada* —

<sup>1962</sup> Heidegger, Martin, “De un diálogo del habla”, *De camino al habla*, pp. 91-93. Traducción de Ives Zimmermann.

<sup>1963</sup> Que el pensar como caminar o camino esté *Unterwegs* recoge estos sentidos sin confundirlos.

<sup>1964</sup> Heidegger, Martin, “De un diálogo del habla”, *De camino al habla*, pp. 78-79. Los *Cuadernos Negros* nos ofrecen un esencial análisis de la comprensión heideggeriana de los movimientos geopolíticos en los que ese proceso desemboca en los años de la Segunda Guerra Mundial.

<sup>1965</sup> Heidegger Martin, *Conferencias y Artículos*, p. 7.

<sup>1966</sup> Y no obstante no habría que perder de vista la diferencia entre *pensar* y *saber* en el horizonte griego al que pertenecería el σοφός (en principio el hombre sabio del Proemio) que ya mentamos previamente.

<sup>1967</sup> Las palabras de Heidegger son suficientemente sugerentes como para reproducirlas: “Un autor, si lo fuera, no tendría nada que expresar ni nada que comunicar. Ni siquiera debería querer sugerir, porque aquellos a quienes se sugiere algo ya están seguros de su saber. Un autor que anda por los caminos del pensar, lo único que puede hacer, en el mejor de los casos, es señalar (*weisen*), sin que él mismo sea un sabio (*Weiser*: sabio, uno que señala), en el sentido del σοφός”, Heidegger, Martin, “Prólogo”, *Conferencias y Artículos*.

<sup>1968</sup> ídem. Y todavía, lejana, condición de su contemplación.

<sup>1969</sup> Heidegger, Martin, “De un diálogo del habla”, *De camino al habla*, p. 74.

mantenida en una distancia (ontológica)— al ser pensada y trazar camino *nos hace volver atrás* hacia lo que deviene *Inicio (in das Anfangende)*<sup>1970</sup>.

---

<sup>1970</sup> *Ibíd.*, p. 75.

## BLOQUE D: La(s) puerta(s) del camino del día y de la noche (I)

Al carácter *Unterwegs* del caminar del hombre sabio corresponde al hecho de que el camino del *Proemio* esté jalonado por cosas-lugares que son la estancia poemática del mortal en su recorrido, allí donde él se demora, camina. Si el Poema puede decirse como *Gegend*, ellos, los diversos hitos que no urbanizan el camino que *atraviesa las diversas polei*, en los cuales el Poema se detiene en la descripción detallada, cantan la soberanía del propio camino<sup>1971</sup> en la pertinencia de cada cosa en su lugar, de cada lugar a su *acción esenciante*, de la acción, a la simplicidad del deseo-ánimo del mortal. También nos permiten problematizar cabalmente la propia condición del camino “hacia” la diosa como un *retorno*. El mortal simplemente es portado por el carro a través de un camino colmado de detalles en los que se detiene el Poema. El camino se revela extra-ordinario en voz de la diosa, pero ya se tenían huellas de lo peculiar del caminar del mortal (la doble guía, las *Hijas del sol* marcan el camino, el camino mismo es *rico en decires* y *atraviesa todas las ciudades*, etc). Y no obstante el mortal, es decir, el Poema, atienden a cada cosa (tal vez, extraordinaria) que aparece en el camino. La aparición de la diosa, súbita, manifiesta que lo dicho en sus entornos es soberano, propio, irreductible; legitima retro-activamente el camino “hacia” ella que nunca se explicitó como tal. Si bien su carácter divino no parece ser suficiente y ha de recurrir a la misma *Moirá*. Puede iniciar su decir en torno a los caminos entonces. Heidegger nos invita a pensar la *pertenencia* del mortal al camino “de” la diosa, manteniendo su “hacia” silente, implícitamente hacia ella, como abierto. El “hacia” apunta al polo de pertenencia (la diosa, la verdad, *ἀλήθεια*) en el por-venir de la escucha hacia ella (por pertenecer ya a la diosa-verdad, se puede escuchar su decir de los caminos, y no al revés). Esta estructura de anticipación en el simple trazado del camino es pensada en el Curso de 1932 como una cierta *vuelta* o *regreso* asociado al uso de algunas formas verbales en el verbos en el *Proemio*. Repetición y diferencia, *vuelta hacia atrás* como único modo de avanzar en el camino, decíamos. Si la estancia en el camino del *Proemio* consiste en estar-de-camino(-hacia), el mortal, hombre sabio, más que portado es enviado y diverso a enviado está atravesado por un *re-envío*. Camina, hace experiencia del pensar, *se recoge* como portado allí donde la retención — máxima indicación del límite-finitud del ser— y la demora llenan cada punto del camino recorrido. Se cursa el camino hacia la diosa, se recorre, y tal repetición no repetitiva<sup>1972</sup>, si se da, apunta hacia un lugar al cual de llegar, se llega de nuevo. La repetición no es cerrada, la diferencia tira del carro. Las *Hijas del sol* marcan el camino. El lugar de llegada que marca el “hacia” del camino hacia la

<sup>1971</sup> Como veremos en el último capítulo (“Dar voz a Parménides”), el Poema se detiene en el detalle de los portones, su apertura, llaves, etc. Heidegger no presta atención “directa” a ello en el Curso del ’32, pero sí tal vez indirecta: a) a la cuestión de las dobles llaves de *δίκη*, su apertura/clausura con *Fug/Unfug* en Anaximandro; b) la cuestión de la caracterización de las puertas como “del” día y la noche, a propósito del fragmento VIII y ss.; (en otro orden de cosas) c) el carácter de necesidad del “es” del camino de la verdad con comentarios previos a *sollen*.

<sup>1972</sup> Heidegger insiste en el carácter iterativo o repetitivo del camino hacia la diosa.

diosa (el portón-la casa de la diosa) está garantizado como no-hasta (como no-lugar) por pertenecer, conduciendo a ello, al camino “de” la diosa marcado ya por la guía de las *ἠλιάδες κοῦραι* (v. 9), las reconocidas —por Heidegger— *conductoras* del mortal en su camino. Ello en la zona de la sustracción de la *Gegend* del des-ocultamiento.

La *garantía* del “hacia”, con el mismo carácter deíctico de lejanía que el “tan lejos como” del *θύμος*, de la condición previa de todo camino, de la esencia del hombre que marca el deseo, queda resguardada por el hecho de que el camino “hacia” conduzca a un “desde” diverso al de partida, desde donde se alza la voz de la diosa, a donde pertenece la correspondencia de mortal e inmortal. En tal vuelta a un “desde” otro, el camino hacia la diosa se torna (retroactivamente) en camino “de” la diosa. Y sólo quien ya de entrada se ha llevado hacia la puerta del camino del día y de la noche llega a ella<sup>1973</sup>, a sus caminos y a *ἀλήθεια*, la vía del Poema completo por cuya *Gegend* ya se caminaba.

El singular lugar de llegada del camino hacia la diosa que, por ello, es “de” la diosa, se nombra en las líneas 10-11 del Proemio con las siguientes palabras: “allí están las puertas del camino del día y de la noche”<sup>1974</sup> (fr. I, v. 11). Por allí llega el hombre llevado, su carro y corceles, por las *jóvenes Hijas del sol*. Ellas, que indican, señalan, muestran o marcan (*ἠγεμόνεον*, *wiesen*: v. 5) el camino del mortal, son nombradas como *muchachas* (*κοῦραι*, *Mädchen*: v. 5, 15 y 21) y *jóvenes Hijas del sol* (*ἠλιάδες κοῦραι*, *Sonnenmädchen* : v. 9). Como ya mentamos Heidegger admite que el inicio del tercer hexámetro diga *δαίμονος* y no *δαίμονες*, lo cual implica que en su traducción el camino del Proemio sea “de” la diosa y no sean explícitamente las divinidades quienes han hecho llegar al camino al mortal<sup>1975</sup>; Heidegger sin embargo problematiza en el Curso del '32 esa diferencia en la traducción a través del genitivo así como anota que a las *Hijas del sol* pertenecen cinco acciones: a) la ya señalada de marcar el camino del mortal (v. 5); b) la acción (frecuente, iterativa) de apresurarse a escoltar al mortal (*ὄτε σπερχοίατο πέμπειν*: v. 8); c) la acción (puntual) de dejar atrás la casa de la noche encaminándose hacia la luz (*προλιποῦσαι δόματα νυκτός / ἐς φάος*, v: 9-10); d) de la cabeza quitarse los velos ocultantes<sup>1976</sup>; e) la acción conjunta de seducir y hablar con cuidadas

<sup>1973</sup> Dice Heidegger: “(...) auf dem einzig aussichtreichen Weg; auf diesen kommt nur, wer zuvor sich gebracht hat zum Tor der Wege der Nacht und des Tages.” GA, Band 35, p.134.

<sup>1974</sup> Citamos traducción de Alberto Bernabé en *Parménides*, p. 21 del texto griego: “ἐνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων”. Felipe Martínez Marzoa traduce como “allí son las puertas del camino del día y de la noche”. Heidegger traduce por su lado como singular, en lugar de puertas, puerta. Lo vemos a continuación.

<sup>1975</sup> Con ello se reduce la posibilidad que recorre el Proemio de que la guía del mortal sea doble, las yeguas y las muchachas, a favor de la unicidad a problematizar de la pertenencia del camino ya a la diosa.

<sup>1976</sup> GA, Band 35, pp. 108-109. Interpretamos que la acción en (b) es iterativa mientras que en (c) es puntual pues Heidegger dice explícitamente: “so oft die Sonnenmädchen liefen zum Geleit, nachdem sie das Haus der Nacht verlassen...”, donde “nachdem” indica lo previo de la acción de dejar atrás la casa de la noche y a la vez que esa acción, en contraste a la marcada por “oft”, no se da con frecuencia.

palabras a *δίκη* para que retire el cerrojo de las puertas (v. 15-17<sup>1977</sup>); f) al fin, guiar el carro y las yeguas a través de la abertura-apertura (τῆ ῥα δι' αὐτέων / ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους; v. 20-21).

Las *muchachas* son para Heidegger eminentemente *Lenkerinnen* o conductoras del mortal en el camino “de” la diosa<sup>1978</sup>. Que éste sea “de” la diosa tiene que ver con que ellas sean quienes guían al mortal que por allí se abre camino, es decir, con que ellas sean *ἠλιάδες*. Su conducción no reduce el abrirse paso del mortal en el camino “de” la diosa. Como habíamos hecho notar Heidegger insiste en el Curso *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* en la *revolución solar* que supone la noción de continuo punto-lugar-ahora en el Poema a propósito del fr. VIII<sup>1979</sup>. Por otro lado, ya sabemos que el día y la noche —y este es el sentido preciso de la comprensión de *la puertas del día y de la noche* que vamos a rescatar y desarrollar todavía— no se alternan ni reducen el uno en la otra. Según esta comprensión *ontológica* y no óptica de su copertenencia la circularidad del día y de la noche está quebrada o, por así decir, pertenece a una revolución o circularidad donde cada punto de su relación es un continuo. Hablar así de una multiplicidad de puntos es secundario; pues de lo que se trata es del punto-de-cruce del día y de la noche. Si continuamos esta senda interpretativa las *ἠλιάδες*, Hijas del sol, recorren el camino del Sol al modo como dice Heráclito que “el sol es nuevo cada día” (B 6)<sup>1980</sup>; su *revolución* supone abandonar la morada de la noche hacia la luz *puntualmente* volviendo así *siempre*, otra vez, iterativamente —cuestión en la que Heidegger insiste— al día<sup>1981</sup>. Por conducir al mortal en el camino “de” la diosa podríamos decir con Heidegger (y su problematización) contra Heidegger (y su traducción) que las *ἠλιάδες* tienen el carácter de lo *δαιμόνιον*, que son divinidades. Con ello no se pretende igualar a las conductoras del carro del Proemio con la diosa-desocultamiento, sino indicar que por ser las conductoras del mortal en el camino “de” la diosa y ser éste un camino extra-ordinario, ellas mismas son *divinidades* (a diferencia de las yeguas) lo cual queda contrastado por el sentido principal que Heidegger ofrece a lo divino daemónico: interviniendo (es decir, mirando) en lo ordinario, señalar y mostrar lo ordinario<sup>1982</sup>. Ellas pues son las que se muestran mostrando, señalando o indicando el camino (extra-ordinario, “de” la diosa) al mortal de un modo discreto, simple, con el brillo in-aparente de lo

<sup>1977</sup> Nos referimos a los versos: “τὴν δὲ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισι / πείσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα / ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ”.

<sup>1978</sup> De acuerdo a la, hasta donde sabemos, única referencia a las jóvenes muchachas en el Curso del '32. GA, Band 35, pp. 110-111.

<sup>1979</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, pp. 91 y 273.

<sup>1980</sup> El sol no abarca todo, la noche no es su carencia defectiva. Dice Heráclito también que: “El sol no sobrepasará la medida; si lo hiciese, las Erinias, guardias al servicio de la justicia (*δίκη*), lo descubrirían” (B 94). Citamos traducciones de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, pp. 44, 50.

<sup>1981</sup> Por tanto las acciones (c) y (d) que mentábamos arriba.

<sup>1982</sup> Heidegger, GA, Band 54, pp. 131-132.

extraordinario en lo ordinario<sup>1983</sup>. No iluminan el camino ni lo alumbran; no son faros. Son el brillo ligero, despejante, de la Presencia de lo presente, de la Presencia y el desocultamiento en lo presente<sup>1984</sup>. Todavía Heidegger reúne en tres rasgos lo *δαιμόνιον* en cuanto aquello que interviene y aparece en lo desoculto; en este sentido a las *ἡλιάδες* pertenecería un aparecer y mirar pero un decir también<sup>1985</sup>. Y uno desde luego que no podríamos entender desde el punto de vista “fónico” o “vocal” sino como una *voz (Stimme) afinante (Stimmenden)* sin sonido, por ello silente, que trae la esencia del hombre hacia sí misma<sup>1986</sup>.

Las palabras de las *ἡλιάδες* corresponden al lugar de llegada del mortal. Los portones de las puertas dan paso al acogimiento del que llega guiado por su *θύμος*. La diosa saluda al mortal y en el saludo dan cobijo a la *abertura* por donde la diosa dice los caminos. Las puertas son un *límite* y su *vano*, vacío-lleño donde rige expresivamente el *gesto poemático* del *silencio*, una profundísima *apertura* también, amplia y profunda a la vez, de ecos resonantes a un lado y otro pues por abertura-apertura muestra un *Zwischen*, mejor señalado como *Lichtung* que como no-lugar por alzarse en su filo in-extenso la voz de la diosa que dice los diversos caminos que son<sup>1987</sup>, allí donde se despejan-espacian los caminos y se posibilita todo aquello que “es”. El camino abierto conduce en un cruce de caminos hacia *espacios abiertos*<sup>1988</sup>.

Decíamos que las puertas son caracterizadas como *del camino del día y de la noche*. Heidegger, a propósito del salto del final del fragmento VIII a la exégesis de las secciones del Poema reservadas a la *δόξα*, se demora en el Curso del semestre de verano de 1932 en la exposición de ambos, el día y la noche, esforzándose por aclarar que ellos no son algo óptico, no remiten para nada a la continua circularidad del día de la noche y la noche del día. El camino “de” la diosa se conduce hacia allí. El caminar del hombre sabio despliega su esencia mortal al paso de ese camino que pertenece al día y a la noche. Pero por pertenecer a ellos ese señalado punto del camino, el día y la noche están de algún modo *Unterwegs* y no pueden no remitir por ello a un cambio o alternancia (*Wechsel*), desde luego no entre uno y otro —como si sólo se tratase de una mera alternancia diacrónica entre el día y

<sup>1983</sup> Heidegger, GA, Band 54, pp. 136-137.

<sup>1984</sup> *Ibíd.* pp. 137-138. Por otro lado ya hemos estudiado el sentido de *Helios* y su *Licht*, siempre *Tageslicht*, en algunas interpretaciones heideggerianas de Píndaro y Hölderlin. Las *Hijas del Sol* serían las conductoras del mortal en esa *Licht* en la que se despeja la *Presencia de lo presente* para el presente que es el mortal. Ellas marcarían el *Sich-auf-den-Weg-machen* del *εἰδῶτα φῶτα*.

<sup>1985</sup> *Ibíd.* pp. 147-148.

<sup>1986</sup> En este sentido interpretamos la acción (e) que mentábamos arriba.

<sup>1987</sup> Tal resulta el carácter de filo in-extenso despejante-espaciante de la *Lichtung* de la verdad del ser en cuanto posibilita todo “es”.

<sup>1988</sup> Parafrasenado el diálogo de Heidegger con un “japonés” en Heidegger, Martin, “De un diálogo del habla”, *De camino al habla*, p. 83.



la noche<sup>1989</sup>— sino, dicho en la vía de *δόξα* —por así decir, en lo óptico y no en lo ontológico—, variación (diversa) sincrónica en cada uno de los lados a través de su intersección: cambio de aquello que, presenciándose (*An-wesend*), el día muestra, así como de aquello que, ausentándose (*Ab-wesend*), la noche oculta<sup>1990</sup>.

Ya sabíamos de la gravedad que tiene en Grecia el elemento térreo, lo opaco, denso, la noche, incluída la muerte<sup>1991</sup>, y esta estructura lo corrobora. Nos muestra que, en la perspectiva del día y de la noche, el día no es luz y la noche oscuridad. Sin confundirse, en el día hay aclaramiento, *Erhellung* (por tanto al menos ya luz y oscuridad) y hacia la noche nos asomamos al oscurecimiento, *Verfinsterung* (al menos también de nuevo luz y oscuridad de otro modo)<sup>1992</sup>. Por otro lado, ellos no son fenómenos o manifestaciones, cosas entre otras muchas; el ser del día es lo mismo que el ser de la noche, *Erscheinen* de las cosas, aparecer, manifestar o hacerse presente de lo que aparece o se presenta o se manifiesta, carácter profundamente ontológico. Pero, a la vez, igual es que el día sea día a que la noche sea noche en el sentido de que, en la perspectiva de ambos, sin mezclarse, no hay cosa alguna que quede aparte del día y de la noche<sup>1993</sup>, que se presente fuera, ya de uno ya de la otra. Y no obstante, eso que son ambas de igual modo, no es lo mismo que el ser día del día y el ser noche de la noche. Esa *mismidad* de su ser, señal de su mutua pertenencia es localizada por Heidegger como *lugar intermedio*, *Zwischen* de lo mismo de su ser y lo igual que luz y noche son.

Estos cruces pertenecen a la “parte” del Poema dedicada a *δόξα*. Por allí, por la zona intermedia entre el ser del día y de la noche y aquello que son, se manifiesta un *Scheinen* que Heidegger siempre mantendrá lejos de la *mera apariencia*. El *Zwischen* parece al estilo del ser pero, como tal, no es con ello, sino que parece. No es que parezca pero no sea —plano que pertenecería a la *mera*

<sup>1989</sup> Dice Heidegger literalmente: “*Aber das Wesentliche ist doch zu sehen: die beiden Anblicke, Licht und Dunkel sind das Erscheinende in erster Linie* (vgl. Oven Anaximander).” GA, Band 35, p. 186. Heidegger menta a un cierto cambio entre ellos, pero paradójicamente cruzado y perteneciente a *δόξα*: en el día se da un cierto desvanecerse en la multiplicidad, mientras que hacia la noche se da la pérdida de sujeción (*Grifflose*) propia de lo indeterminado de aquello en camino a la determinación. En cualquier caso, en la perspectiva del día y de la noche el día no es luz y la noche oscuridad, sino que, sin confundirse, en el d.a hay aclaramiento (*Erhellung*, por tanto al menos luz y oscuridad) y hacia la noche nos asomamos al oscurecimiento (*Verfinsterung*, al menos también ambos de otro modo, que conlleva un cierto *Beeinträchtigung des Hellen y Trübung*). *Ibid.*, pp. 187-188.

<sup>1990</sup> En efecto este “cambio” entre ellos es paradójicamente cruzado y perteneciente a *δόξα*: en el día se da un cierto desvanecerse en la multiplicidad, mientras que hacia la noche se da la pérdida de sujeción (*Grifflose*) propia de aquello en camino a la determinación. GA, Band 35, p. 186.

<sup>1991</sup> Señal de límite, de ser.

<sup>1992</sup> Que en este lado conlleva un cierto *Beeinträchtigung des Hellen y Trübung* (venir a menos de lo claro y enturbiamiento). Heidegger, GA, Band 35, pp. 187-188.

<sup>1993</sup> Con el fragmento IX del Poema. Heidegger, GA, Band 35, p. 186. Bernabé traduce el fragmento como: “Pues bien, cuando ya todo denominado luz y noche quedó, según sus capacidades, en esto y en aquello, todo está a un tiempo lleno de luz y noche invisible; de ambas por igual, puesto que nada hay que no sea parte de una o de la otra”. Bernabé, *Parménides, Poema y tradición textual*, p. 29.

*apariencia* que Heidegger afirma no tendría sentido buscar en el Poema de Parménides<sup>1994</sup>—, sino que el parecer no se puede deslindar de la zona intermedia entre ambas (dobles) declinaciones del día y la noche<sup>1995</sup> allí donde el Poema dice los caminos.

Pues “las puertas del camino del día y de la noche” ni si quiera parecen, sino que súbitamente aparecen al ser dichas en la zona de la sustracción del Poema. Como *Zwischen*, en cualquier caso punto métricamente no medible en el que pudieran situarse puntos intermedios parciales, sino, más bien, el mismo *punto de cruce* o *intersección* del día y la noche (en sus cruces), camino in-divisible, solamente *Erscheinen*, podría tener que ver con la extraña decisión de traducción con la que Heidegger vierte lo que venimos traduciendo por “las puertas” como “la puerta”. El hecho textual constata que donde el griego dice “ἔνθα πύλαι (...) εἶσι” (plural tanto el sustantivo como el verbo) Heidegger traduce “Dort ist das Tor...” (uno y otro en singular)<sup>1996</sup>. Más que alguna suerte de dejadez en la corrección de Heidegger a la hora de traducir —que nunca habríamos de tomar por arbitraria<sup>1997</sup>— interpretamos en ello una decisión, el sentido de mostrar la mismidad de la *profunda apertura* (χάσμι' ἀχανές, v. 18<sup>1998</sup>) que los portones de las puertas dejan al abrirse así como el vano lleno por grandes portones (πληνται μεγάλοισι θυρέτροις, v. 13), con “las puertas del día y de la noche” y los propios “portones” (v. 11, 13, 16). Las “puertas” son “puerta” porque una y otra dicen *die lichte heitere Weite*, la amplitud serena y ligera, despejada, por etérea<sup>1999</sup>, que marca el *lugar del albergue* (en la zona poemática de la sustracción del des-ocultamiento) de *lo desocultado en el des-ocultamiento*, de los caminos presentes a cada uno de sus lados, irreductibles por el *Zwischen* el

<sup>1994</sup> Pues, en efecto, Parménides no es Platón.

<sup>1995</sup> Pertenecen al mismo campo problemático, que intentará Heidegger desplegar en “Moirá” a través de *Zwiefalt* (pliegue).

<sup>1996</sup> Heidegger, GA, Band 35, p.108. Heidegger utiliza para las “puertas” y sus “portones” *Tor* y *Tür*, uno y otro en singular.

<sup>1997</sup> Heidegger llama a la traducción *vorbereitende übersetzung*, traducción que prepara ya a la interpretación del Poema, en el sentido en que comentó en el apartado primero que la traducción prepara el pensar o, en cuanto problematiza, piensa ya. Heidegger, GA, Band 35, pp. 108-109.

<sup>1998</sup> En efecto singular.

<sup>1999</sup> Heidegger reconoce en su traducción de “αὐτὰ δ' αἰθέρια” (las puertas “de éter” o “etéreas”), el carácter de despejamiento o ligereza de la *Lichtung* y el adjetivo *lichtet*. Tal y como nos dice Felipe Martínez Marzoa el *aiθήρ* griego significa “región superior del aire” o “aire como claridad” —o, decimos nosotros, despejamiento— en contraposición a la bruma que designaba el término *ἀήρ*. Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía I*, p. 33. Ello no obstante principalmente en Homero y Hesíodo; en Anaxágoras *ἀήρ*, como *ἀρχή*, es simplemente ya aire.

vano de las puertas<sup>2000</sup>. La abertura de las puertas, su vano, de verdad, es lo mismo que la apertura in-extensa por donde la diosa saluda al mortal.

Las *puertas del camino del día y de la noche* están en la morada de la diosa, son ya su hogar. Pero el camino “de” la diosa no va de casa a casa. El mortal va hacia el umbral de las puertas de la casa de la diosa y allí se da la reunión (*Versammlung*) de la diosa y el mortal. La diosa le acoge, recoge el recogimiento del portado. Del mismo abrirse de la *profunda abertura* de las puertas, el Poema sólo grita el silencio de su vano no vacío. Sin descripciones al respecto lo silente marca el lugar del encuentro, singular lugar desde donde la diosa dice los caminos que *son*, cuya experiencia diferencial hay que pensar —a ello insta la diosa en diversos lugares textuales—, cada uno, con estatuto ontológico diverso al modo como plegado nos resultó el estatuto ontológico de la cópula en el Poema. Por ello interpretamos que la *profunda abertura-apertura* de la(s) puerta(s) del camino del día y de la noche tiene el carácter de la *Lichtung* de la verdad del ser. Leemos en “El final de la filosofía y la tarea del pensar” que:

“Donde quiera que algo presente sale al encuentro de otro, o permanece tan sólo frente a frente —e incluso donde, como Hegel, uno se refleja especulativamente en el otro—, allí reina ya la apertura, un espacio libre está en juego. Y sólo esta apertura le permite también a la marcha del pensamiento especulativo pasar a través de los que piensa. Llamamos a esta puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, *die Lichtung*. La palabra alemana *Lichtung* es, desde el punto de vista de la historia del lenguaje, una traducción de la francesa *clarière*. Está formada como las palabras más antiguas *Waldung* y *Feldung*.<sup>2001</sup>”

Heidegger nos detalla en “El final de la filosofía y la tarea del pensar” —publicado en el mismo tomo de la *Gesamtausgabe* que *Zeit und Sein* y el *Protokoll*— algunos rasgos de la *Lichtung* de la verdad del ser. Ya hicimos notar al final del Capítulo anterior cómo el significado de la palabra *Lichtung* (*despejamiento*) no tiene que ver con el sustantivo *Licht* (luz) sino con el adjetivo *licht* (“claro”, *helle*, o “despejado”, ambos en el sentido de una *amplitud brillante* (insistimos, no deslumbrante) ) —que a su vez Heidegger asocia al adjetivo *leicht* (liviano, ligero, leve)— y el verbo *lichten* (“aclerar” o “despejar” o “aligerar”<sup>2002</sup>). No es pues un asunto de luz u oscuridad sino

<sup>2000</sup> Dice Heidegger: “Zwischen beiden aber ist (alles) durchschossen von teilweise Lichtem, in der Mitte dieser (Gebiete) aber die Göttin, die alles steuert”. GA, Band 35, p. 188. No habría “partes” en el Zwischen sino que, de haber algo, serían cruces-por-el-medio-crecidos parcialmente de luz (durchschossen von teilweise Lichtem), esto es, de luz/oscuridad. En el medio está la diosa, señal de en cualquier caso la irreductibilidad de cada lado. También dice Heidegger enseguida que “Hier neben dem Gesamtausblick auf das Erscheinende der Sitz der Göttin, in der Mitte, wo gleich verteilt Licht und Dunkel beisammen und überallhin gleichmässig durchherrschbar sind.” Ibid. p. 189. La irreductibilidad radicalmente asimétrica de los lados del “entre” viene a su vez pensada por el fragmento XIII y la figura de *Eros*: “Concibió a Eros de los dioses el primero” (traducción Bernabé, *Parménides. Fragmentos y tradición textual*, p. 29).

<sup>2001</sup> Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y Ser*, trad. de Garrido y Félix Duque, (Madrid, Tecnos, 2000), pp. 85-86.

<sup>2002</sup> Como reflexivo, en general, decrecerse en espesura.

de un despejamiento que abre. Siguiendo la imagen heideggeriana de la verdad del ser como *claro del bosque*, *Waldlichtung*, si pensamos éste en la diferencia a la espesura del bosque (im *Unterschied zum dichten Wald*) la *Lichtung* comprendería tanto el intervalo o despejamiento que da lugar al “claro del bosque” —por así decir, entre el claro y la espesura— como otro intervalo propio de la “espesura del claro”, por así decir, entre árboles, pues la espesura del bosque, aún espesura, tiene árboles y no es una masa homogénea y continua in-diferenciada. *Lichtung* siendo un despejamiento abre así dos intervalos o distancias radicalmente diversos entre sí por pertenecer a distintas escalas de lo mismo. Despeja en el sentido literal de *abrir y espaciar*. Más que abierta, *abriente*. Más próxima a lo abierto de un distante eco silente que a un contraste entre luz y oscuridad, despejamiento que despeja sin hacer disponible lo despejado: despeja locativamente uno y otro de sus lados y los mantiene como intervalos abiertos y diversos a la vez.

Por otro lado la *Lichtung* del des-ocultamiento tiene el carácter de lo que Heidegger denomina *lo abierto*, *das Offene*, así como tiene que ver con *lo libre*, *das Freie*<sup>2003</sup>. Pues la esencia de *lo abierto* como la *apertura-misma inicial* (*das anfänglich sich-Öffnenden*) es la *libertad* (*Freiheit*), siempre que no tomemos precipitadamente esta “libertad” en relación con una “voluntad” respecto al comportamiento (moral) humano donde se asumiese lo abierto y libre en la vastedad de una dispersión, en cuanto a su extensión, perteneciente a la amplitud de lo limitado y de lo sin límite<sup>2004</sup>. Tiene que ver la libertad y lo libre de lo abierto con la respectivización, límite plural, que permite el *despejar* (*lichten*) y lo *despejado* (*Gelichteten*) por la *Lichtung*. Heidegger nos dice que lo *libre* es la *garantía* (*Bürgschaft*) o *paraje albergante* (*die bergende Stätte*) para el *ser de lo ente* pues el rasgo esencial de lo libre y lo abierto es su carácter de ser albergue (*das Bergende*) y precisamente ser albergue del ser (*die Bergung des Seins*). Por declinarse, interpretamos, este genitivo como subjetivo y objetivo a la vez, por ser precisamente ser lo mismo que decir *límite* —abriéndose pues el cuestionamiento por uno y otro— y *ser de lo ente* indicación de la pluralidad de la *Presencia de lo presente*, Heidegger puede incluso decir que lo abierto y lo libre proporciona (*gewährt*) seguridad, *Geborgenheit*, en el espacio de juego de la verdad como desocultamiento, *Unverborgenheit*.

<sup>2003</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 191 y ss.; en: GA, Band 54, pp. 220 y ss.

<sup>2004</sup> *Parménides*, pp. 184-185 y GA, Band 54, p. 213. Heidegger nos advierte en no confundir lo abierto y libre de la *Lichtung* con la noción de “libertad” que la metafísica asume como uno de los pilares de su reflexión junto a Dios y mundo. Libertad sería lo mismo que decir hombre y ello, a diferencia del carácter de *lo libre* que muestra lo desocultado en el desocultamiento, viola todo límite (toma todo límite por privativo, impuesto). Al respecto el Curso *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA, Band 31) así como *Die Frage nach dem Ding*. En torno a cómo ello supondría una noción de “libertad” que hubiese de violar el límite por definición se dice que: “Zwar denkt man das Offene und Freie und Weite allerdings doch eher als die Gelegenheit des Auseinanderfahrens, der Verstreuung und Zerstreuung. Das Offene und seine Ausbreitung in die Breite des Unbegrenzten und Grenzenlosen ist eher die Zone, in der die Anhalte fehlen und in der jeder Aufenthalt sich ins Haltlose verliert”, Heidegger, *Parménides*, pp. 213-214.

Si el Poema detalla en el umbral del saludo de la diosa al mortal que “a través de las puertas, recto condujeron las muchachas el camino y las yeguas”<sup>2005</sup>, Heidegger consecuentemente asume que: a) la abertura-apertura es atravesada por el mortal pues él arriba a lo abierto de *las puertas del camino del día y de la noche* si —y de tal modo se despliega el Poema— ha recorrido un camino *libre*, esto es, uno para el cual entrada y pasaje (*Durchgang, Durchlaß*) están garantizados por mostrarse (a sí mismos) los intervalos del camino —los hitos que abundan en su recorrido— abiertos en el sentido de *lo espacioso de los espacios (das Raumhafte von Räumen)*<sup>2006</sup>, una espaciosidad no dimensionada metréticamente como espacio, sino apertura que respectiviza unos y otros en un *salto* que marca su irreductibilidad<sup>2007</sup>, aquello que cada uno “es”. El camino del mortal *hacia* la diosa, que es “de” la diosa, era camino libre que libera, abierto hacia lo abierto. Ahora bien, el camino abierto, en cuanto libre, deja llegar y arribar al portón no para quedarse el portado estancado y ocupando los cruces que por allí podrían tener lugar<sup>2008</sup> sino dando la palabra a la diosa que recibe al mortal en su casa donde, en principio, como radical no-dicho por el Poema, él puede tener estancia mientras escucha<sup>2009</sup>. La diosa solamente exhorta. En este sentido, b) la diosa recibe al mortal en su casa pero su hogar es la palabra<sup>2010</sup>.

Quedémonos en este punto con que a la *Lichtung*, como a la misma *ἀλήθεια*, es esencial el *ocultamiento*, y que así las *puertas del camino del día y de la noche* señalan los alrededores poemáticos de la diosa-verdad, de la diosa que es ya la *verdad del ser*, a través del umbral de su casa. Si el lenguaje es la misma casa del ser —diciéndolo con *Carta sobre el Humanismo*—, la *Lichtung*, la misma apertura de la puerta que acogiendo dejar venir al *εἰδῶτα φῶτα* que dice cada cosa (que “es”) en el camino, es el ámbito desde el cual se dicen las palabras de Parménides<sup>2011</sup>. Esta palabra es un ejercicio de escucha a la palabra de la diosa en su hogar, pero su hogar es el Poema completo, por así decir, los lados divergentes que marca la *Lichtung* en la *Gegend* del desocultamiento. Viniendo retroactivamente experimentar *ἀλήθεια* determina el curso (*Gang*) del *εἰδῶτα φῶτα* por el camino hacia la casa de la diosa pues él está concernido (con *angehen*) por la

<sup>2005</sup> Nos referimos a las líneas 20-21 del Proemio.

<sup>2006</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 191-193 y GA, Band 54, pp. 221-222.

<sup>2007</sup> Lo que ya habíamos anotado como dejar-ser/dejar-de-ser entre los hitos-cosas que jalonan el camino. Heidegger subraya con lo abierto como espacioso de los espacios la dimensión del dejar-ser / dejar-de-ser como *Zuwendung* (donación) y *Loslösung* (desprendimiento). Entre cosa y cosa no habría pasaje-puente cinético sino “un salto en lo abismal”, *Ibíd.* 193.

<sup>2008</sup> En este sentido interpretamos que Nietzsche menta en el prólogo de *Así habló Zaratustra* al funambulista que actúa en la plaza pública, cuyo problema no es cruzar el puente sino detenerse y ocupar la cuerda excluyentemente.

<sup>2009</sup> Pues la abertura-apertura y la misma casa son de la diosa y están marcadas por el habitar de quien allí habita, la diosa que acoge al mortal. El mortal es allí un invitado por la hospitalidad de la diosa.

<sup>2010</sup> Podríamos decir en este sentido que en su *habitar* se despliega poemáticamente aquello que su casa, el Poema completo, es, no otra cosa sino que *ἀλήθεια*, la verdad que *alberga* (con *entbergen*) el aparecer-desaparecer despejante de la *Lichtung* por donde viene el camino del mortal.

<sup>2011</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 209.

verdad del ser. Sabe escuchar la *atingencia* (*Angang*) de ἀλήθεια<sup>2012</sup>, sabe de la esencia *esenciante* de la verdad como verdad de la esencia<sup>2013</sup> y, así, puede pertenecer al camino del pensar de ἀλήθεια, sin dejar meramente atrás el camino hacia la casa en cada uno de los hitos en los que se demora el Poema. Pues, ¿cómo podría llegar el εἰδότα φῶτα a la casa de la diosa si no perteneciera ya a ella? Ninguna progresión garantizaría la llegada —recordemos a Zenón— pues no está en el camino para llegar a la diosa, como si el camino del Proemio fuese para desistir de él en vistas a una meta, sino que puede tener estancia en él por pertenecer ya a la *Lichtung* de la verdad. La *estancia*, es decir, aquel *estar abierto* según el cual se *es*, viene por la pertenencia al carácter locativo de la *Lichtung* como “a dónde” de lo abierto del camino, al modo como *lo Offene* pertenece al despejamiento de la *Lichtung* de la verdad del ser<sup>2014</sup>.

Los *caminos del bosque* son atravesados por la *Lichtung* de la verdad del ser como des-ocultamiento en cuanto cada uno es radicalmente diferente; a ellos, diversos lados de la abertura-apertura pertenecen diversos estatutos ontológicos marcados por la complejidad (plegada) de la pluralidad de “es” que posibilita la *Lichtung*. Heidegger apunta que ella, en cuanto *Urphänomen* —en referencia a *Goethe*— o *Ur-sache* abre un modo de posibilidad plural locativamente-espaciante de aquello que “es”<sup>2015</sup>. Allí donde una presencia está *en dirección hacia* (*entgegen*) otra rige *lo abierto*, se juega en la *Comarca* (*Gegend*) de la *Lichtung*<sup>2016</sup>. De este modo posibilitante de todo “es”, *despejamiento* o *espaciación* de la *diferencia locativa* de sus lados, Heidegger interpreta que la *Lichtung* es el “corazón sin temblor de la verdad” en el v. 29 del Proemio<sup>2017</sup> que dice, de un lado a otro, el *lugar del silencio* de la apertura que recogiendo todo aquello que “es” pertenece a la verdad y su

<sup>2012</sup> En el sentido en que *Tiempo y Ser* ofrece a pensar el modo en que el hombre es incumbido por el ser.

<sup>2013</sup> Lo cual, aún en el horizonte histórico-comprensivo griego, distingue nítidamente a Parménides de Platón.

<sup>2014</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 181-191.

<sup>2015</sup> Dice Heidegger en nota a pie de página en referencia a la conexión de la *Lichtung* con el adjetivo “licht” y de éste con el adjetivo “leicht” (ligero, leve) : “villeicht aus / vil-lichte / viel-freies, viel-mögliches, möglicherweise.”, GA, Band 14, p. 80.

<sup>2016</sup> Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea de pensar”, *Tiempo y Ser*, p. 85.

<sup>2017</sup> Traduce Heidegger así lo v. 28-30 del Proemio (“... χρεώ δέ σε πάντα πῦθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ / ἡδέ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθῆς.”): »du sollst aber alles erfahren: sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten, nichtzitterndes Herz als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das Vertrauenkönnen auf Unverborgenes«, Zur Sache des Denkens, GA, Band 14, editado por F.W. von Herrmann, 2007, p.83. [La primera parte está traducida por M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque como *Tiempo y Ser*].

esfericidad de “bola bien redonda” —también con el final del fr. VIII<sup>2018</sup>—, es decir, perfectamente pulida y acabada —nada que ver con transparente o equidistante respecto a un centro dado— en el sentido de que su lugar (*Ort*) es lugar de *completud* y *acabamiento* (*Ende* y *Vollendung* a la vez) a donde su límite-τέλος, que no se agota ni cesa en la *acción aletheica*, pertenece de tal modo que, siguiendo el significado de la “bola bien redonda”, en ella *Anfang und Ende dasselbe sind*<sup>2019</sup>.

Ya vimos que a *las puertas del camino del día y de la noche*, como *Zwischen* o lugar-desde donde se manifiesta la presencia (con *erscheinen*) de aquello que “es” a uno y otro de sus lados, le es esencial —desde la perspectiva del *voεῖν* de acuerdo al fragmento IV<sup>2020</sup>— la noche, la no-transparencia, la opacidad. El Poema despliega en el fr. IV —es decir, ni a propósito del día/noche en el “parte” de *δόξα* ni en la zona de la sustracción del Poema en “la puertas del camino del día y de la noche”— una ausencia (*ἀπεόντα*) que añade algunos detalles a la copertenencia del día y de la noche. Entre ausencia y presencia no hay una delimitación rígida o fijada; ellos son relacionamente algo muy diverso a una presencia *Vorhandene* y, no obstante, la ausencia pertenece siempre al círculo de la presencia, es ausencia de la presencia pero, a su vez, la presencia del límite de *Anwesenheit* en la perspectiva del *voεῖν* exige ser pensado en relación a una ausencia que se presenta como ausencia. En este contexto del peculiar carácter de presencia-ausencia de aquello que se da al pensar (del *voεῖν*) hablaríamos más bien de un *intervalo de presencia-ausencia* que se hace presente (*παρεόντα βεβαίως: bestandhaft anwesend*) al pensar en la medida en que no puede el ser (*έόν*) separarse (*zerschneiden*) de su adherencia al ser (*Zusammenhalt von sein: τοῦ έόντος έχασθαι*). Es de notar que el Curso del Semestre de verano de 1932 *έόν* dice ya simplemente ser para Heidegger. Pero continuemos con que el *aparecer* o mostrarse de la presencia y de la ausencia, venir de (*Herkommen*, “desde”), alumbraba esta presencia-ausencia compleja donde la ausencia se

<sup>2018</sup> En “El final de la Filosofía y la tarea del pensar” Heidegger afirma del “ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ” (v. 29, fr. I; Heidegger remite a v. 28-30) que: “Aquí se nombra a la *ἀλήθεια*, el no-ocultamiento (*Unverborgenheit*). Se llama la “bien redondeada”, porque está trazada según la pura esfericidad del círculo, en la que el principio y fin son lo mismo en todas partes. En esa vuelta no hay posibilidad alguna de tergiversar, disimular y ocultar. El hombre que reflexiona ha de conocer lo que es el corazón, que no tiembla, del no-ocultamiento (*Unverborgenheit*). ¿Y qué significa la expresión “el corazón que no tiembla del no-ocultamiento”? Este es la *Lichtung* de lo abierto. Preguntamos: ¿apertura para qué? Ya hemos visto que el camino del pensar (...) necesita de una *Lichtung* para ser atravesada. Y en ella reside también la posibilidad del “aparecer”, es decir, la posibilidad del estar presente de la presencia (*Anwesen der Anwesenheit*). (...) La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente. (...) El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción”. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y Ser*, pp. 88-89. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque del texto de: GA, Band 14, pp. 83-84. Los paréntesis son aclaraciones nuestras.

<sup>2019</sup> GA, Band 14, p. 83.

<sup>2020</sup> Dice el v. 1 del fr. IV (DK): λεῦσσε δ’ ὁμοῦς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως. Heidegger traduce “ἀπεόντα” por “*abwesend*” y “παρεόντα” por “*anwesend*”.

hace presente como ausencia<sup>2021</sup>. Podríamos reparar así en *las puertas del camino del día y de la noche* como un lugar de reposo y albergue donde pensar aquel *intervalo de presencia-ausencia* en los entornos de la *Lichtung* y, a la vez, cuestionarnos por el modo en que la Presencia es afectada por esta relación esencial con la ausencia.

Empezando por el final, sobre la cuestión, sin reducir la ausencia (aún “de” la presencia) a la presencia, la presencia se encuentra afectada, en estas relaciones, de diversos modos. De entrada *Anwesenheit*, aún límite no-cósico, delimitado, *se densifica* en el sentido en que, con la sentencia de Anaximandro de Mileto<sup>2022</sup>, *γένεσις* y *φθορά*, surgir y declinar de las entidades, no se confunden como límites di-simétricos de la presencia con aquello fenoménico, manifestación (y no *Erscheinen*) que nace y muere, pues, a la vez, la Presencia *se aligera*, si todavía con Anaximandro las entidades, *τοῖς οὐσι* en la Sentencia, apuntan hacia donde ellas mueren y nacen, apuntan hacia allí pero allí, por así decir, hacia donde se apunta, de estar, habita el surgir y declinar y no entidad alguna. La *densificación* supone *aligeramiento* pues se afirma una pluralidad de estatutos ontológicos, a saber, de lo presente, *Gegenwart*, y el hacer-presente o manifestar, *Erscheinen*, si bien reunidos ambos en la presencialidad, *Anwesenheit*<sup>2023</sup>, con marca de sustantivo, y complejizados —si bien ello sólo es indicado en el Curso del ‘32— con *Anwesen*, Presencia verbal y locativa, que dice *Seyn* en el sentido de *Ab-wesendes Anwesen*: la presencia-ausencia esencia presencia-ausencia. Estudiaremos este punto con detalle a propósito de *Zeit und Sein* al final de este capítulo y todavía volveremos a ello en este epígrafe. Lo interesante aquí y ahora es un primer

<sup>2021</sup> Dice Heidegger: “In ihrer Behausung sind die Tore des Tages und der Nacht, auBer Licht und Dunkel jetzt, da es sich je um Erscheinen als Herkommen und Verschwinden handelt, die Grundgeschehnisse alles Werden (...). Jeder Geburt gebiert den Tod. Im Aufgehen zur Anwesenheit wandelt sich zugleich die gänzliche Abwesenheit: beides zumal – Anwesend-Abwesend.” GA, Band 35, p. 189. Heidegger considera que en tal *Zwischen* reside la esencia de Dionisos, tal y como hará en sus interpretaciones de Hölderlin en... o de los semidioses en el Curso del ‘34 sobre Germania y El Rin. La fatalidad de Nietzsche no fue tanto no acertar con Dionisos sino malinterpretar radicalmente a Parménides.

<sup>2022</sup> Pues el día y la noche, vale decir, luz y oscuridad, serían un modo esencial de nombrar el nacer-surgir y morir-declinar, *γένεσις* y *φθορά*, en el sentido de la sentencia de Anaximandro de Mileto, que ya sabemos Heidegger denomina *Urphänomen*, GA, Band 35, p. 182. El día y la noche señalan a *Anwesenheit* como ámbito del surgir y declinar. Dice Heidegger: “Anwesenheit überhaupt als Bereich des Aufgehens und Untergehens”. Ídem. Hablan en primera línea de una presencia densa y compleja de límites abruptos y disimétricos pues, dice Heidegger: “Aber das Wesentliche is doch zu sehen: die beiden Anblicke, Licht und Dunkel sind das Erscheinende in erster Linie (vgl. Oven Anaximander).” GA – 35, 186. Pues, como ya mentamos, “... weil eben der Wechsel von Licht und Dunkel, desgleichen Tag und Nacht, wie früher bei Anaximander gezeigt, das *Urphänomen* für Auftauchen und Verschwinden, *genesis* und *fzora*, *da und weg*.”, GA-35, p. 182. También dice que, en general en Grecia: “Denn für den Griechen sind *Tag und Nacht* keine beliebigen Erscheinungen unter anderen, sonder in ihnen (Tag und Nacht) offenbart sich das *ursprüngliche* Erscheinen. Und das nicht nur deshalb, weil Tag und Nacht alles umfassen, sondern Tag und Nacht sind die *Grunderscheinung* im wirklichen Sinne, weil sie den Grund alles anderen Erscheinens ausmachen. Sie lassen alles Erscheinen entspringen. Denn indem der Tag sich zeigt, erscheint das Licht - die Helle; und eben dieses erscheinende Licht läßt erst alles übrige Seiende, Meer und Land, Wald und Berg, Mensch und Tier, Haus und Hof erscheinen.”, GA, Band 35, pp. 23-24.

<sup>2023</sup> Dice Heidegger por ejemplo en el apéndice final al Curso (*Entwürfe und Aufzeichnungen*, número 44) que: “*die einfache-einzige-selbig-einigende Einheit. Gegenwart - Anwesenheit*”, GA, Band 35, p. 259. Esta pluralidad plural que Heidegger denomina también una amplitud (*Weite*) no extensa-cuantitativa es a lo que el Poema llama en el fr. IV *κατὰ κόσμον*. *Ibid.* p. 177.



correlato que ello dice para las manifestaciones de la presencia-ausencia que atraviesan la *Gegend*, los caminos del Poema. De los caminos dichos por la diosa a lo largo del Poema, el camino de *ἀλήθεια* es diverso de aquel de *δόξα* de tal modo que —Heidegger interpreta— la diosa exhorta al mortal a experimentar el camino de *ἀλήθεια* como *ἀλήθεια* y aquel de *δόξα* como *δόξα* en la pertenencia de la experiencia de este segundo camino, otra vez, a *ἀλήθεια* que en este sentido se dice dos veces. Esta repetición, de nuevo, no supone la reducción de uno al otro. La diosa no enumera los caminos ni manifiesta la subsunción del camino de los mortales bicéfalos al que sigue la verdad, sino que invita a resguardar su diferencia. El exhorto de la diosa es *daB du alles erfährst*<sup>2024</sup> tanto uno como el otro camino pero de tal modo que la experiencia diferencial de los caminos exponga al mortal a la verdad sobre la *δόξα*, a su esencia —algo muy diverso de su mero conocimiento o al ajuste a su concepto— y *en correspondencia* a la *Wesen der Wahrheit*, a la *experiencia de la esencia de la verdad*<sup>2025</sup>. Heidegger insiste en su diferencia y en su copertenencia: si la apertura del mortal a la verdad sobre la *δόξα* sólo puede darse caminando el camino de la verdad, sin embargo la perspectiva que el camino de la verdad ofrece podrá solamente ser ganada completamente si se contempla la experiencia sobre la *δόξα*. La clave, aquello que Heidegger nos ofrece a pensar con ánimo, es el “y” de *ἀλήθεια* y *δόξα* la propia re-petición que *ἀλήθεια* ofrece en su senda *Unterwegs*. Este “y”, bajo el cobijo del fuego de la verdad en el hogar de la diosa, ampararía la amplia Presencia —densa y ligera, decíamos— que pone en juego y manifiesta el Poema, cuya peculiar condición de (im-)posibilidad sería a su vez la (no-)experiencia del (no-)camino del no-ser del que nos vamos a permitir ocuparnos en los siguientes epígrafes también.

Retengamos entonces que los caminos son plurales exigiéndose unitarios a resultas del exhorto de la misma diosa a favor de la *ἀλήθεια* que marca dicho *carácter unitario* en los surcos (lindes, límites) en la *Gegend* inseparablemente (en su carácter topológico-poemático) perteneciente al *Λόγος*. Ello nos dice que los filos de la presencia-ausencia *unitariamente plural* que dice el Poema, al ser dichos en un *λόγος* como *palabra inicial*, son inseparables, es decir, de nuevo, que en el intervalo de presencia-ausencia la ausencia aparece como ausencia, pertenece a la presencia como ausencia, dando lugar a una Presencia *inseparable* de la ausencia. Aquí inseparabilidad dice *indivisibilidad* y ello como indicación de Presencia amplia, abierta, plural (densa y ligera), irreductible. Pues el tablero de juego (*Spielraum*) del intervalo de presencia-ausencia es el uno, la unidad, en cuanto se dice unitariamente de plurales modos en una pluralidad señalada por Heidegger a través de los siguientes sentidos en el Curso del '32: a) *Erstheit* (primacía, desde el punto de vista de lo primero); b) *Selbigkeit-Andershaft* (mismidad y carácter de alteridad); c) *Einfachheit-Einfalt* (simplicidad en el sentido de lo *ἀδιαίρετον*); d) *Einzigkeit* (singularidad); e) *Ganzheit* (totalidad: colectividad relativa)<sup>2026</sup>. Heidegger asume que la peculiar unidad del intervalo de presencia-ausencia que

<sup>2024</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, p. 109. En efecto traduce Heidegger el “*χρῆν δὲ σε πάντα πῦθέσθαι*” de v. 28 del Proemio como “Es ist aber die Notwendigkeit, daB du alles erfährst”.

<sup>2025</sup> *Ibíd.* p. 112.

<sup>2026</sup> *Ibíd.* p. 147.

también nombra como aperturidad (*Offenbarkeit*)<sup>2027</sup> habría de ser pensada desde la esencia misma (*aus Wesen selbst*), lo cual supone ante todo atender a la *Zerklüftung*, ella misma ya juego de unidad y pluralidad, de *An-wesenheit* y *Ab-wesenheit*, *resquebrajamiento* que ya seguimos en el capítulo anterior con las “categorías modales” “modernas”<sup>2028</sup>. En Grecia el cuestionamiento se guía por el carácter unitario de la *pluralidad originaria* de la Presencia.

El intervalo de presencia-ausencia que pone en juego el Poema sería sin sutura *unitariamente plural* siempre y cuando aquí lo uno —dicho en el Poema a propósito de los *σήματα* del fr. VIII que la diosa dice y especialmente a través del *συνεχής* del “segundo grupo” de *σήματα*<sup>2029</sup>— se dijese en los múltiples sentidos que acabamos de recoger y que Heidegger expresa como *pluralidad de unos que se despliega como unidad*<sup>2030</sup>. Siguiendo el fr. VIII (v. 34-37, líneas con las que comienza “Moira”), en una cierta vuelta (*Rückgang*) a la “prueba” (*Beweise*) del fragmento III<sup>2031</sup>, Heidegger enlaza tal despliegue con *λέγειν*, decir que, estructuralmente, unifica y reúne (con *einigen* y *sammeln*) la diversidad (irreductible) de sentidos unitarios de presencia-ausencia, y que ya pensamos en el sentido de *coligación originaria*, *Versammlung*.

<sup>2027</sup> Por ejemplo, *Ibíd.*, p. 230.

<sup>2028</sup> Dice Heidegger en el apéndice (*Entwürfe und Aufzeichnungen*) en torno a la supuesta afirmación de Parménides de que “*alles ist eins*” que: “... Begründet soll werden - die Seligkeit des Woher-Dahin. DaB der eine (einzig einheitliche) “Grund” des An- und Ab-wesens eben aus dem Wesen selbst. An-wesenheit - Ab-wesenheit. Zerklüftung. Wesensmacht (*arjè*) - von wo - dahin - zurückgeholt - weil hier das Herrschende. *Plural - die Zeit selbst. Zerklüftung!* (...)”, GA, Band 35, p. 232.

<sup>2029</sup> Nótese pues la misma problemática henológico-modal en este Curso en torno al *sunejés* que la que notábamos en el Curso *Plato: Sophistes*. Si bien, ahora, en el horizonte de cuestionamiento de la misma puerta del camino “hacia” la diosa, sí se admite una declinación cerrada allí, que las unidades-límite relevantes de presencia/ausencia, por ser así, se digan unitariamente de plurales modos. Lo cual tiene que ver con la apertura-variación que supone pensar la delimitación del “algo” (*etwas*) del decir-manifestar en términos de límite-presencia-ausencia.

<sup>2030</sup> Dice Heidegger: “Das Vielfältige, was dem in zukommt, ist nur eine Vielfalt vom Einheiten, die eben aus dem Einheit als Einheit sich entfalten. Diese Vielfalt zerstört nicht die Einheiten, sondern bildet sie in ihrem vollen Wesen.” GA, Band 35, pp. 146-147.

<sup>2031</sup> La “prueba” no da nada por probado (para “nosotros”). Son las coimbricaciones de *voεῖν-λέγειν* aquello a pensar profundamente (*Erfragen*) en el suelo del alcanzar del inicio (*Abfangen des Anfangs*). Al respecto, *Was heißt Denken?* El cuestionamiento habría de preguntarse por el llamar-nombrar de la “prueba” en el sentido de la necesidad del “sollen” alemán y también, por así decir, en la perspectiva de la *Verteilung* (asignación, distribución) que el texto “Moira” ofrece a pensar. GA, Band 35, pp. 256-257.

## BLOQUE E: La(s) puerta(s) del camino del día y de la noche (II) . El camino del fr. VIII y *δίκη* (*Verfügung, Fug/Unfug*)

La *Gegend* del Poema de *ἀλήθεια* pertenece al *λέγειν*. Si la perspectiva topológico-poemática del Poema nos permitía decir que el camino del Proemio marcaba una cierta zona de sustracción poemática en la *Comarca*, el mismo encaminamiento nos permite pensar al considerado fr. VIII — según DK— como la contra-zona de la ya únicamente, solamente, verdad del ser, allí donde “ya solamente un camino queda...”. La relación de sendos caminos en el Poema marca los extremos asimétricos de su *Comarca* pues el *primer camino* siendo determinación a cada paso, camino “de” la diosa, se determina únicamente como eso que ya completamente era, sin falta ni carencia, en la comprensión del ser que el camino del fr. VIII ofrece<sup>2032</sup>. En este sentido éste ofrecería una vuelta indicadora, *Zurückweisung*, la posibilidad de volver a pensar en el más alto modo del decir, aquel de la indicación poemática, la convergencia-divergencia tensional de la sustracción de la verdad y la propia verdad. Allí donde “ya solamente un camino queda...” lo que se dice, cada hito-cosa, es una indicación o señal que caracteriza al ser. Por allí se dicen los plurales *σήματα* del ser y ante todo se dicen los sentidos del uno que tienen que ver con *Ganzheit*, ya mentado a propósito del *συνεχής* siguiendo el Curso del '26, con *Einfachheit-Einfalt* y *Selbigkeit*. Por eso el camino del fr. VIII, ya solamente *ἀλήθεια*, está lleno de vueltas (y no idas y venidas).

A diferencia del Curso *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (1926), en el Curso del *Semestre de verano* de 1932 Heidegger cuida y orienta la exposición hacia los sentidos del uno como *Selbigkeit* —en torno al v. 34 del fr. VIII— en una cierta vuelta a la sentencia del fr. III que recoge la palabra enigma *τὸ αὐτὸ*, así como el sentido del uno como *Einfachheit-Einfalt*, es decir, lo *ἀδιαίρετον*, aquello que tiene el carácter otro al de la división, in-divisible, en un complejo donde tiene especial relevancia lo *μουννογενές, ἀτρεμές* y *ἀτέλεστον* del *έόν*. Ahora bien, no solamente resulta indivisible lo *simple* del ser sino que el sentido de *Selbigkeit* en cuanto afecta al intervalo de presencia-ausencia que intelige el *νοεῖν* apunta a una otra indivisibilidad que nos permite decir que el mismo intervalo de presencia-ausencia es *unitariamente plural indivisiblemente*. Vamos a ir desplegando la cuestión con cuidado.

En general los *σήματα πολλὰ μάλα* dan indicaciones o muestran señales de aquel camino único que queda por decir, pero no como *indicadores de camino, Wegweiser*, que hubieran de ser dejados atrás

<sup>2032</sup> Heidegger, GA, Band 35, pp. 148-149. Interpretamos que Heidegger hace este juego entre el camino del Proemio y el camino del fr. VIII así como explícitamente entre el “primer” grupo de *σήματα*, que incluye algún tipo de negación, y el “segundo”, que sería la fase positiva, nunca dialécticamente tomado. Lo notaremos a continuación.

tras su paso por ellos<sup>2033</sup>, sino como *perspectivas* o *respectividades del ser mismo* (*Aussichten* o *Hinsichten*) que indican aquel único camino que dice al ser, un camino-lugar al que los *σήματα* dan lugar en la palabra (*μῦθος*) de la diosa-ἀλήθεια a decir del carácter de la singularidad-unicidad (*Einzigkeit*, cuarto sentido del uno)<sup>2034</sup> de su decir<sup>2035</sup>. Heidegger nos ofrece algunas indicaciones de los *σήματα* en el Curso del semestre de invierno de 1943.

Los *σήματα* señalan (*weisen*) o simplemente dicen del ser en el modo de un indicar o apuntar que no pretende *comprobar* (*beweisen*) que tal cosa es como tal otra, ni *argumentar* que el ser es de tal o cual manera; del mismo modo que sean varios no otorga una mayor valía acumulativa a aquello que cada uno es y dice. Ahora bien, si en general estas cuestiones valdrían para los decires cualificados o excelente griegos (Sófocles, Homero, Parménides, Heráclito, Anaximandro, Píndaro...) con los *σήματα* de Parménides se manifiesta la peculiaridad (no sólo ellos pero ellos manifiestan la peculiaridad) de ser lugares donde se dice del mismo decir, donde el decir dice de su mismo carácter de decir. Podríamos leer este carácter extraordinario en el aforismo B 93 de Heráclito<sup>2036</sup>, en los propios *σήματα* de Parménides con la peculiaridad de que allí se dice del decir que ya decía (de) *ἀλήθεια, δόξα* y *έόν*; y podría decirse con Homero. Heidegger nos ofrece a pensar el singular señalar de los *σήματα* con el libro segundo de *Ilíada* (B 348 ss.). Los *σήματα* se relacionan allí también con el decir de *Zeus* que se conjuga textualmente con el hecho de que el decir del que se trata es un manifestar que mantiene una cierta opacidad irreductible o *carácter enigmático* para el mortal. Los *σήματα* dicen y manifiestan presentando *algo* que no obstante no se muestra, que queda así reservado (*zurückhält*)<sup>2037</sup>; este carácter de *reserva* (*ύπόσχεσις, Vorbehalt, resevatio*) del decir afirmaría a su vez lo mismo que lo siguiente: que lo dicho, el decir mismo, sea dicho por un dios nos dice que aquello que se dice no se reduce a cosa, es irreductible a otros “algo” dichos por el dios y, marcadamente, a lo dicho por él mismo, por el decir. Así en el decir del *σημα* aparece o se manifiesta lo que aparece por sí mismo<sup>2038</sup> y en ese aparecer (en aquello que así manifiesta) se indica o deja aparecer a *un algo otro* que las mismas señales *velan* (con *verhüllen*). Aquello que los *σήματα* señalan, dejan aparecer, es lo desoculto en su carácter de desocultamiento pues son

<sup>2033</sup> En el sentido de *La pregunta por la cosa*, (Palamedes, 2009) p. 80; en *Die Frage nach dem Ding*, 1984, GA, Band 41, editado por Petra Jaeger, p. 56.

<sup>2034</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, pp. 140-141. No cabe pues confundir las *Aussichten* y *Hinsichten* del ser que dan los *σήματα* con “categorías” aún en su sentido griego aristotélico.

<sup>2035</sup> En el sentido de ser precisamente un decir en cuyo canto se dan los respetos plurales de las cosas en su lugares, ofreciéndose así el cuestionamiento por la unidad de su pluralidad abierto para nosotros.

<sup>2036</sup> “El señor del cual es el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta sino que significa” (traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, Istmo, 2000, p. 54) dicho en griego como “ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει”. Por otro lado conviene subrayar que el *mantis*, el intérprete de oráculos, suele ser presentado en los textos griegos siendo ciego.

<sup>2037</sup> Dice Heidegger: “Υπόσχεσις meint ein Vor- und Hinhalten, ein Zeigen, das hinhaltend zugleich etwas zurückhält, also nicht zeigt.”, GA, Band 54, p. 46.

<sup>2038</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, p. 43.

solamente indicación que nunca convierte en absolutamente transparente lo mostrado sino que *presagia* (con *anzeigen*), desvela y encubre a la vez<sup>2039</sup>. En tales señales (*Zeichen*) el desocultamiento y lo desocultado son lo mismo. No se trata allí de cosas desocultadas sino del modo como la sustracción de la presencia misma indica y dice apuntando a un *algo* que el pensar de la *ontología hermenéutica* resguarda con la pregunta, siempre abierta a la respectivización de lo por-pensar, por el des-ocultamiento y la *Lichtung* de la verdad del ser.

Heidegger no enumera los *σήματα del ser* (έόν); guía de entrada en dos grupos el estudio de las respectividades que ellos ofrecen. Siguiendo el Curso de 1932 el primer grupo está caracterizado por expresarse textualmente con alguna suerte de negación (*ἀγένητον, ἀνώλεθρόν*: v. 3; *ἀτρεμές, ἀτέλεστον*: v. 4; *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται*: v. 5)<sup>2040</sup>; el segundo, sin marcadores textuales de negación, más bien caracteriza al ser como *οὔλον* y *μουνογενές* (v. 4), *ὁμοῦ πᾶν* (v. 5), *ἔν* y *συνεχές* (v. 6). Entre ellos reconoce Heidegger que el término *ἀ-τέλεστον* —muy próximo a *ἀτρεμές*— recoge una especial dificultad interpretativa desde la antigüedad que advierte así: nunca podrá ser entendido como “sin fin” (“*ohne Ende*”) —como significa para Diels— en el sentido de un *fin*, ya sabemos, que significase cese, término o finalización (*aufhören, abläBen*) del mismo modo que *ἀ-νώλεθρόν* no significa que no cesa o termina sino más bien —en el sentido en que la *φθορά* que la sentencia de Anaximandro dice de *τὰ ὄντα*— sin declinar-ocaso (*Untergang*) o desaparecer (*Verschwinden*) por tratarse y decir del ser; en uno y otro caso habría que tener muy presente que el ser no es un todo homogéneo y descualificado sino que de él hay abundantes señales. Heidegger cifra la *remisión negacional* del “sin” de lo *ἀ-τέλεστον* como la indicación de una distancia a mantener con los sentidos de un “fin” como “*fertig*”<sup>2041</sup>. El ser, el έόν, no está acabado, *fertig*, pero no por incompletud, sino en el sentido ya señalado de la “bola bien redondeada” (v. 43), “sin temblor” (v. 4) como el “corazón sin temblor de la verdad” (fr. I, v. ). En cosonancia al carácter *ἀ-τέλεστον* del ser, el *temblor* (de lo *ἀτρεμές*) remite al silencio in-divisible por el que cada cosa, lugar-camino, es.

Descartado pues un *temblor* (*beben, τρέμειν*) cuyo “ir” y “venir”, *hin/her*, actuara cinéticamente en sentido “moderno”, la experiencia de la verdad que ya solamente contempla el fr. VIII más bien dice que lo desoculto en el desocultamiento no vacila o tiembla o se tambalea (*wanken*) pero no por fuerte, rígido o seguro sino —ya que su presencia reside en el ocultamiento— por (bien) acabado. Lo *ἀ-τέλεστον* del ser en este primer grupo nos diría pues que de entrada el ser es “sin final”, *nicht*

<sup>2039</sup> Por tanto mucho más un ocultar que muestra que un manifestar o mostrar que des-oculta al modo del tardío *λόγος ἀλήθης*. *Ibid.* pp. 44-45 y 50.

<sup>2040</sup> Llama la atención a Heidegger que las *señales del ser* comiencen con negaciones, lo cual, lejos de ser interpretado en términos dialécticos, es relacionado con la posible interlocución hermenéutica de Parménides con sus contemporáneos, especialmente Heráclito y Anaximandro. Ellos, como ya se mantenía abiertamente en el Curso del '26, no mantienen tesis enemigas o contrarias, sino que entre ellos hay una interlocución o contraposición (*Auseinandersetzung*) que Heidegger invita a pensar ya como *necesaria* sin dar el salto a la mismidad de los “pensadores del inicio”. *GA*, Band 35, pp. 142, 149.

<sup>2041</sup> Heidegger, *GA*, Band 35, pp. 144-145.

*erst fertig*<sup>2042</sup>, de manera que al ser lo negado el *fin* en la perspectiva del *Fertigwerden* de la producción (*Her-stellung*), la opción de que el ser permanezca inacabado (*unfertig*) no es opción, no se contempla en el Poema completo como decisión pues, al menos a las alturas del fragmento VIII, la única decisión es por la experiencia de la *verdad*, nada que con el *Hin und Her der Irre*, con la mera *δόξα*. Confirma este punto precisamente, ya en el segundo grupo de *σηματα*, la *repetición invertida* de lo *ἀτέλεστον* como *ἀτελεύτητον* (v. 32) al afirmar que “es ley que el ser no es sin fin”<sup>2043</sup> justo antes de una cierta vuelta del *τὸ αὐτὸ* del fr. III y, todavía, dicho a su vez como *τετελεσμένον* también (v. 42). Lo que estos sentidos confirman es que el ser está *perfectamente acabado* (henológico-modalmente) y que, por ello, es “sin final”<sup>2044</sup>, sin falta o carencia alguna; locativamente asumido no arranca ni vuelve a parte alguna, solamente, por así decir, permanece en sí mismo en todo lugar y, por ello, sería absurdo, ilícito, decir que es incompleto.

Ahora bien, si el segundo grupo de *σηματα* aclara al primero es porque éste mira ya hacia (*Hinsehen*) el segundo<sup>2045</sup>; el carácter relacional de las negaciones del primer grupo ofrecen a pensar dos sentidos que recoge el verbo *absprechen*: a) una *privación* de la transitividad entre los rasgos del ser del primero respecto al segundo grupo, y b) un modo de *apalabrar* o *acordar* una relación de alteridad de uno hacia el otro<sup>2046</sup>, entre el primer grupo y aquel que ofrece ya rasgos “positivos” del ser. De hecho uno y otro grupo no se sitúan en el Poema uno junto al otro a continuación sino intercalados. El segundo confirma y matiza (con *οἰλον*) que el ser es sin partes o fragmentos, *vollständig*, continuo, no componible-descomponible, como unidad (*Einheit*) que dice *μονογενές*, el otro término junto a *ἀτέλεστον* (y *ἀπρεμής*) que Heidegger considera que concentra los principales problemas interpretativos (a la luz de la lectura *genetista del libro*), y confirma el par —Heidegger los lee juntos en el Curso de 1932— *ἔν-συνεχής*.

Se desestima cualquier contradicción —de nuevo contra la interpretación de Diels— entre *ἀγένητον* y *μονογενές*<sup>2047</sup>. La palabra remite a lo “μουννο-“ (de *μόνος*) del “-γενές”, es decir, del *γένος*, del linaje, de la raíz o de la procedencia (*Herkunft*) que no expresa nada diferente a la misma articulación y pluralidad de sentidos del uno en que se da el ser. Ya estudiamos el sentido tardío en que Aristóteles —con el Curso *Platon: Sophistes*— entendía *μονάς* como unidad indivisible en el ámbito de la aritmética. En el Poema de Parménides significa lo único o singular, *einzig*, en el

<sup>2042</sup> *Ibíd.* pp. 135, 142-143.

<sup>2043</sup> Citamos traducción de Marzoa, *Historia de la filosofía I*, p. 27; del griego “οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι” (v. 32) que Alberto Bernabé traduce como “no es lícito que lo que es sea incompleto”; en: *Poema Parménides. Fragmentos y tradición textual*, p. 27.

<sup>2044</sup> Siguiendo las interpretaciones heideggerianas traduce así Felipe Martínez Marzoa el *ἀτέλεστον* del inicio del fr. VIII.

<sup>2045</sup> Dice Heidegger que “Das Hinsehen in sich ein Weg-sehen, ein Hin-weg-sehen in den aktiven und transitiven Sinne.”, GA, Band 35, p. 144.

<sup>2046</sup> *Ibíd.* pp. 144-145.

<sup>2047</sup> La clave comprensiva residiría, considera Heidegger, en que el *ἐὼν* no puede proceder del no-ser (v. 7). *Ibíd.* 152-158.

sentido de que es únicamente eso y nada más, *allein*, solamente eso que es y por ello, derivadamente, no podría ser dos o lo uno y lo otro, lo uno o lo otro<sup>2048</sup>. Lo *μουνογενές* dice simplemente que el ser es desde sí mismo, que es su propio linaje; él mismo como linaje, en los respectos de su linaje: como *Ganzheit* recoge los sentidos de *Einfachheit* y *Einzigkeit*. Allí ya no podría nombrarse *πόλεμος* alguno. Pero si *ἔν-συνεχές* confirman este punto es porque el continuo que mentaba *συνεχές* es unidad y la unidad resulta ya pluralidad, multiplicidad (*Vielfalt*). Dicho de otro modo que además incluye el sentido de “primero”, *Erstheit*, del ser: el ser dice *Uno* y no *dos* — problemáticamente como numeral— en el sentido de que es *primero*, pero esto no significa que como este Uno sea *numeralmente uno* (y que por ello fuese así *primero*) pues —con *La pregunta por la cosa*<sup>2049</sup>— el primer número es el tres (y ya no el dos, como en *Platon: Sophistes*) en cuanto él permite que la mera dualidad numeral se abra como serie; el tres como “y”, como nexa que abre no i-limitadamente, permite la apertura al cuatro. El ser es pues *primero*, puede ser indicado así por el Poema<sup>2050</sup>, de nuevo, porque su unidad son unidades y sus unidades son unitarias, es decir, por que él mismo como “y” es el *despliegue* del uno en plurales sentidos-señales del uno. *El ἔν*, que es el *ἕόν*, en su *despliegue* (*Entfaltung*) alberga en sí tal peculiar abundancia<sup>2051</sup>. Por ser una unidad no-genética es *plural originariamente* o, como decíamos, inseparablemente o in-divisiblemente<sup>2052</sup>. Deseamos demorarnos en el sentido de *uno* como *Selbigkeit* en orden a volver a hilar nuestro discurso con la indivisibilidad del ser.

Tras el primer y segundo grupo de *σήματα* diferencia y presta atención Heidegger todavía tres bloques en el fr. VIII. Ofrecemos a continuación esquemáticamente el mapa de sus diferencias: 1) “sentencia temporal” (*Zeitsatz*) —los versos 8-21 donde se despliega la problematización del *Herkunft* del ser como “woher”— que afirmaría que “el ser reside en una relación esencial con lo presente”; 2) “sentencia original” (*Ur-satz*) —los v. 34-36 del fr. VIII y el fr. III— que afirmaría que “el ser reside en un relación esencial con el Pensar”; 3) “sentencia esencial” (*Wesensatz*) —en los entornos de los versos 7-11— apuntaría a la misma esencia del ser y diría que “el ser es

<sup>2048</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, pp. 145-146.

<sup>2049</sup> Heidegger, *La pregunta por la cosa*, p. 103; en: GA, Band 41, p. 75. Así como especialmente GA, Band 35, pp. 146-147. Que el tres sea el primer número no supone ninguna suerte de tripartición típicamente “idealista” al estilo de la de tesis/antítesis/síntesis, sino, en clave griega, que al menos hay dos (cosas, nunca UNO-TODO), y el cuestionamiento por este “hay” nos indica que el “haber” sería el tercero que, por dar a pensar el ser de los otros dos, siendo tal vez uno de ellos, tiene que ver con el ser.

<sup>2050</sup> Heidegger no puede no admitir que los cinco sentidos del uno que estamos pensando son interpretación suya y que de la unidad el Poema no profundiza apenas sino en su discurrir, decimos nosotros con el Heidegger maduro, topológico-poemático.

<sup>2051</sup> Heidegger, GA, Band 35, p. 148.

<sup>2052</sup> Dice Heidegger exactamente que *la pluralidad traza la unidad en su completa esencia*, que “diese Vielfalt zerstört nicht die Einheiten, sondern bildet sie in ihrem vollen Wesen”, GA, Band 35, p. 147. Por otro lado, como sabemos, el *ἕόν* (y sus componentes) no pueden leerse genéticamente. *Ibíd.* 151.

sencillamente sin negación”<sup>2053</sup>. La sentencia (3) atravesaría a (1) y (2) pues recoge los diversos sentidos de decirse el *Uno*: si desde la esencia del ser no hay alteridad alguna sino, por así decir, solamente el sentido de la unidad *Einfachheit-Einfalt* del ser, ello permite pensar la mismidad de pensar y ser —la sentencia (2)— de un modo tal que el *voεῖν* al inteligir al *έόν* sí exija la alteridad, no una cualquiera, sino una presencia-ausencia —con el fr. IV— in-divisible e inseparable (de su lado). Aquello que el *voεῖν* contempla es una presencia plural, rica, densa, abundante... —la sentencia (1)— una *Amplitud (Weite)* de la presencia (nombrada por el fr. IV *κατὰ κόσμον*<sup>2054</sup>) en la cual el pensar mismo está en cuanto reside en el *λέγειν*. En este sentido el bloque (1) es lo mismo que el bloque (2)<sup>2055</sup>.

Vamos a desplegar estos cruces a continuación atendiendo de nuevo a que aquello primero que el Poema introduce tras el bloque (1) es el carácter *οὐδὲ διαίρετόν* del ser. Ya pensamos el carácter indivisible del continuo punto-lugar-ahora en el Curso del '26. Y en el Curso de 1932, todavía en relación a lo *οὐλον* y *συνεχές*, Heidegger piensa la *divisibilidad (Auseinandernehmen, Zerteilung, Zer-stücken)*, la *διαίρεσις*, como una anticipación —ya dicha en el fr. III— de la *mismidad* del bloque (2) que pasa no obstante por (1).

El ser no puede tener “partes”, *Teilen*, por ello no hay ningún *intersticio vacío* aparte del ser, fuera de *Anwesenheit*, por la completud, *Erfülltheit*, del ser<sup>2056</sup>. Ya sabemos que en ello Heidegger no interpreta el continuo i-limitado de puntos-ahora de la física-matemática “moderna” basado en el postulado imposible de un vacío absoluto que estrictamente ni es ni existe<sup>2057</sup>, sino más bien el *συνεχές* como un *continuo in-divisible* y presente (“*Zeitsatz*”). Ahora bien, este presente, por caracterizar al ser como un continuo (*συνέχεσθαι*, v. 23) y lleno de ser (*πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν έόντος*, v. 24) no reduce o deja atrás elementalmente las distancias, intervalos, cercanías y lejanías, sino que su *consistencia (Zusammenhalt)* pende de las relevancias de las distancias que allí tienen lugar: las cercanías y lejanías, los intervalos, no sólo están en lo presente sino que (con carácter activo) están en lo presente haciendo-presente, asistiendo (*anwesend*) a lo presente en la simplicidad de su consistencia (*einfacher Zusammenhalt*)<sup>2058</sup>, podríamos decir, del mismo modo en que aquel único

<sup>2053</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35. Respectivamente las tres sentencias dirían “Sein steht im notwendigen Verhältnis zu Gegenwart” / “das Sein steht im notwendigen Verhältnis zum Vernehmen” / “das Sein ist schlechten ohne Nicht”, *Ibíd.* p. 166.

<sup>2054</sup> *Ibíd.* p. 177.

<sup>2055</sup> *Ibíd.* pp. 178 y 179.

<sup>2056</sup> *Ibíd.* pp. 167-168.

<sup>2057</sup> *Ibíd.* pp. 168-169. Por ejemplo en *La pregunta por la cosa*, Heidegger habla de la ley del movimiento inercial de Newton como ley donde se entrelazan las variaciones que la ciencia-técnica “moderna” y su comprensión del movimiento introducen respecto a Grecia, ya preparadas por el medioevo. Heidegger, *La pregunta por la cosa*, pp. 115 y ss.

<sup>2058</sup> Heidegger, GA, Band 35, pp. 168-169.



camino del fr. VIII no deja atrás elementalmente la pluralidad de caminos que se van desplegando en el Poema sino que permite en un regreso la posibilidad de una mirada abierta otra sobre ellos.

El Poema puntualiza a continuación que el ser es *ἀκίνητον* (v. 26) conectando la cuestión con lo ya dicho de que a él no pertenecen nacimiento y muerte o principio y cese (*ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος*, v. 27). Heidegger lee que esta repetición se practica introduciendo la aclaración ya operativa previamente de que el ser no pertenece a la *duración* (*Dauer*) del “ahora” como suma de intervalos cerrados que convertirían al ser en i-limitado, *Endlose*, cuando su asunto precisamente es el *límite*, *πέρας*, que imposibilita ir siempre “más allá”, incluso, de cualquier camino o como si todos los caminos fueran iguales. El Poema dice que el carácter *ἀκίνητον* del ser se da en unos límites que atan y ligan (*fesseln und binden*), interpreta Heidegger, un límite que tiene como esencial la concisión y la vinculación (*Bündigkeit*)<sup>2059</sup> así como lo colectivo-unitario (*geschlossen*) de lo presente. La vinculación afecta al mismo ser y a su atadura al *νοεῖν*, *Vernehmen des Seins*. Este juego entre uno y otro en la simplicidad del límite del ser se piensa como *δίκη*, en el sentido de *Fug* y *Verfügung* entre el ser y el pensar<sup>2060</sup>.

En el Curso del semestre de verano de 1932 se subraya especialmente que, como ya mentaban los versos 13-15, es la misma *δίκη*, *Justicia*, quien mantiene y retiene los lazos o ligadura del *ἔόν* (*δίκη χαλάσασσα πέδησιν*, v. 14)<sup>2061</sup> pues ella misma es *relación y reunión* (*Bindung, Bund*), como desarrollará posteriormente Heidegger, *ensambladura* (*Fügung*) del ser.

El mismo fr. VIII despliega uno y otro lado de la *Verfügung*. Heidegger procede con cuidado. Pues si por un lado el ser como *Uno* deja de lado a lo otro, podríamos decir, el pensar, en ese sentido el ser *desde sí mismo* se piensa ya plural —ya vimos que era *μονογενής*— pues se dice que *selbig im*

<sup>2059</sup> Nos referimos al “*μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν*” de v. 26.

<sup>2060</sup> Dice Heidegger que “das Vernhemen des Seins gründet sich auf sich selbst, d. h. ist in sich *δίκη*, Verfügung über das Sein”, GA, Band 35, p. 169. El original de la GA dice “das Vernhemen das Seins” lo cual en alemán no tiene sentido e interpretamos entonces como genitivo.

<sup>2061</sup> Heidegger traduce como “nachlassend (etwa) mit den Fesseln” que remite en nota a pie de página a *Un-fug* como no-dicho en el Poema. Dice Heidegger: “Un-fug — in den Umriss kommen — Grenzen — Erscheinen — vgl. aber 8, 42 *πεῖρας πύματον*, eben nicht gegen anderes Seiendes, das auch wieder “nichtig” ist”. Heidegger, GA, Band 35, p. 137. La cuestión remite a los límites de lo presente de la Presencia, a la distancia entre la presencia-ausencia y lo presente que no permite pensar que lo presente procediera del no-ser o algo así. En este sentido *Fug* se copertenece con *Un-fug* —para nada tomadas “moral” o “jurídicamente”— y *δίκη* mentaría a esa copertenencia que atañe al *ἔόν*. Con los versos 13-15 del fr. VIII el nacer y perecer no pertenece al ser que, en este sentido, está atado según *δίκη*, pertenece a aquel límite que en el Poema remite a las “entidades” como ausencia (*ἀπεόντα/παρεόντα*), a la inversa de la Sentencia de Anaximandro que de entrada habla de ellas. Por ello, que no hubiese *Fug*, la *Un-fug*, es algo que el Poema no dice o dice como ausencia. Por su lado, Felipe Martínez Marzoa vierte las palabras griegas que nos traían a esta nota a pie de página como “soltando sus lazos” [*Historia de la filosofía I*, p. 36], mientras que Alberto Bernabé traduce como “aflojando sus grilletes” [*Poema Parménides. Fragmento y tradición textual*, p. 25]. La *Fug* sería así, dice Heidegger, *Halt*, su acción regente en el *ἔόν* sería “... sin hält das Sein fest”.

*Selbigen verbleibend*<sup>2062</sup> él es (ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται: v. 29). Su modo de *permanecer* y *mantenerse* (por sí mismo) es la mismidad, *Selbigkeit*, que supone una cierta reflexividad propia de la unidad del ser. Como treinta años después Heidegger indicará con el pronombre impersonal alemán “es”<sup>2063</sup> — en torno al “es gibt Zeit” y “es gibt Sein” de *Zeit und Sein*— es lícito pensar una reflexividad —aquella que manifiesta el pronombre “es”— cuya impersonalidad (en términos de la crítica al pensamiento representativo “moderno”, trans-subjetividad<sup>2064</sup>) sea la de lo necesario que explicita la expresión griega *χρῆ ο*, siguiendo precisamente con el v. 30 del fr. VIII, la *ἀνάγκη* que, dice el Poema de nuevo, al ser “lo tiene en las ataduras del límite, que por ambos lados lo retiene” (v. 31)<sup>2065</sup>. Heidegger remite a lo *Selbigkeit* del ser, el sentido del *Uno* entre los *σήματα* del ser que mantendrá explícitamente como *palabra enigma*, como un sencillo “*es west*”, *ello esencia*. Advertidos de que la perspectiva del ser *desde sí mismo* (por así decir, con el *Protocolo de Zeit und Sein*, de pensar al ser “sin” el ente) ampara la *Einheit der einfach-einzigen Selbigkeit* del ser en un sentido de *Selbigkeit* que contempla la pluralidad densa de la Presencia<sup>2066</sup>, el Poema introduce la ya conocida *repetición invertida* de que el *ἐὸν* no es “in-completo” (*οὐκ ἀτελεύτητον*, v. 32) por *θέμις*, ley. Si en el v. 4 el Poema decía que el ser es “sin final”<sup>2067</sup> ahora más bien el Poema afirmaría la imposibilidad de que el ser fuese *incompleto* pero no porque fuese *completable* (*vollendbar*) sino porque pertenece al ser la *completud* (*Vollendenheit*) desde el principio (*vornherein*)<sup>2068</sup> de ser *desde sí mismo* unidad y pluralidad sin negación alguna (sin “Un-“), sin falta o carencia (*Mangel, Darben*) como el Poema enlaza (*ἔστι γὰρ*) a continuación (v. 33). ¿Y no menta éste “desde el principio” al carácter *iniciante* del *Anfang* como lo pensado por los *pensadores del inicio*? Más que trazar igualaciones (que no hay) es relevante para nuestra investigación mostrar aquí que el *Anfang*, por ser lo pensado por los *pensadores del inicio*, ya exigiría atender al otro lado de la *Verfügung* de pensar y ser. Al lado del *pensar y ser* y no ya solamente del ser. Se despliega así a continuación el asunto del *voεῖν*. Heidegger estudia cómo los v. 34-36, al final de la sintaxis del fragmento, vuelven a la cuestión de

<sup>2062</sup> Heidegger dice “das Sein selbig im Selbigen verbleibend” y “es *in ihm selbst verbleibend*, es bleibt und hält sich in solcher Selbigkeit” comentando el “ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται ” (v. 29). GA, Band 35, pp. 170.

<sup>2063</sup> Nuestro “ello” o el “se” de las formas verbales reflexivas que tiene lugar en la formación que traducimos al castellano por el impersonal “hay”.

<sup>2064</sup> Que Heidegger relaciona con lo *ἀκίνητον* del ser, de nuevo, con que no le pertenezca ni la quietud ni el movimiento. GA, Band 35, p. 170.

<sup>2065</sup> Citamos traducción de Felipe Martínez Marzoa [*Historia de la filosofía I*, p. 37] de “πέiraτος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἔργει” (v. 31). Heidegger traduce como “(der mächtige Zwng) hat es in den Fesseln der Umschränkung, die es ringsum sperrt”. Heidegger, GA, Band 35, p. 137.

<sup>2066</sup> En el Curso de 1932 el ser es, al menos, *Anwesenheit* y *Gegenwart*.

<sup>2067</sup> Y no podemos dejar de insistir en que la exégesis de Heidegger se encaminaba a aclarar que allí no podía entenderse lo i-limitado (*Endlose*).

<sup>2068</sup> Heidegger, GA, Band 35, p. 172.

la mismidad de pensar y ser del fr. III; es allí precisamente donde podemos pensar el intervalo *indivisible* de presencia-ausencia de lo inteligido por el pensar, *voeĩv*.

Se presenta la ausencia al *voeĩv* —con el fr. IV—; la ausencia, *Abwesenheit*, se dice con la presencia, *Anwesenheit*, pero ni uno ni otro se presentan substantivizados y yuxtapuestos, cosificados y unidos por un “con”, pues eso sería reducir la ausencia a la presencia y la ausencia se presenta o hace presente como ausencia<sup>2069</sup>. Heidegger traduce *ἀπεόντα* por *Abwesende* y éste *anwesend bleibt bestandhaft*<sup>2070</sup>: la presencia comprende (*umfaBt*) a la ausencia, la ausencia se hace presente firmemente sin desgarrar o romper (*zerschneiden*) el ser ni dispersarlo (*Zerstreuung*) en “partes”. Retengamos que la irreductibilidad de uno y otro exige que la ausencia presente y se presente como ausencia así como que esta presencia-ausencia indivisible sea indicación de la pluralidad unitaria del ser (*ἀπεόντα / παρεόντα*) a diferencia de la unidad plural del ser mismo (*έόν*) por el otro lado de la *Verfügung*. Pues bien, si de la perspectiva del *voeĩv* hablamos, Heidegger asume que la in-divisibilidad que *viene al lenguaje* con el fr. IV exhibe un modo de *inseparabilidad* entre *λέγειν* y *voeĩv* que dice el fr. VI expresando que *χρη̄ τὸ λέγειν τε voeĩv τ' έόν̄ έμμεναι*, como ya vimos, hexámetro esencial en la exégesis de Heidegger en torno al pliegue, *έόν̄*, en el Poema de Parménides. Conviene recordar aquí que la inseparabilidad de *λέγειν* y *voeĩv*, resguardando su diferencia, nos permitía pensar el *λέγειν* como *topología* —localidad de lugares, *Ortschaft*— donde tenía lugar el *voeĩv* al pensar el *έόν̄* en cuyo despliegue poemático se manifestaban la pluralidad plural de modos de decir “es” en el Poema. Así a la problemática de los límites del pensar no solamente pertenece el decir, sin confundirse, sino que es la sobreabundancia del decir aquello que atraviesa al pensar que toca —con la *Metafísica* de Aristóteles pero podríamos decir con Heidegger y el Poema que *abraza* (otro sentido de *UmfaBt*)— los límites del ser. Mantener como *palabra enigma* el *τὸ αῡτὸ* del fr. III señala al nudo siempre por-pensar del decir-pensar en cuanto nos exige siempre que se diga se piense o se haga. Nos detendremos con atención en las interpretaciones de Heidegger de este fragmento en este mismo capítulo<sup>2071</sup>.

\*

\*

\*

\*

<sup>2069</sup> Dice Heidegger que “Das Anwesende umfaBt das Abwesende. Die un-gegenwart, also das Nicht-hafte wird in die Gegenwart hineingenommen. Das sein ist, wenn anders es als Gegenwart west, jetzt in sich nichtig.”, GA, Band 35, p. 175. En torno a estos sentidos de la irreductibilidad y copertenencia de presencia y ausencia también, *ibíd.*, pp. 176-177. Explícitamente se afirma que la ausencia se presenta como ausencia en *ibíd.*, p. 177.

<sup>2070</sup> GA, Band 35, pp. 174-175. Así traduce Heidegger el “*ἀπεόντα νόφ̄ παρεόντα βεβαίως*” del primer hexámetro del fr. IV.

<sup>2071</sup> Aprovechamos no obstante ya para dejar señalado que lejos de cualquier “teología negativa”, aún en el lado del ser mismo, se dan indicaciones del ser en un decir: su unidad no es nunca inefable sino plural de pluralmente modos topológico-poemáticamente ordenados de tal modo que, por otro lado, Heidegger rehúsa llevar a cabo una ordenación serialista o respectivista de los sentidos del Uno al estilo del libro *Iota* de la *Metafísica* de Aristóteles. En torno a una interpretación crítica de la *filosofía primera* de Aristóteles, Oñate, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI* (Madrid, Dykinson, 2001).

Llegamos al camino del fr. VIII siguiendo las distinciones que la perspectiva topológico-poemática nos permitía pensar entre aquel y el camino del Proemio. Uno y otro serían los extremos de la *Gegend* del Poema donde rige la verdad del ser como *ἀλήθεια*, des-ocultamiento, a cuya experiencia pertenece la más alta racionalidad que la diosa exhorta insistentemente al hombre sabio a experimentar. Si el camino del Proemio era camino de la sustracción de la *Comarca* del des-ocultamiento por ser camino “de” la diosa, encaminarse a la diosa-*ἀλήθεια*, sin decir de modo alguno el Poema el fin de su orientación sino únicamente en la demora en cada paso del camino, en cada cosa dicha, y, remotamente, a través de la indicación del “camino de las puertas del día y de la noche”; el camino del fr. VIII, jalonado por los *σήματα* del ser, ya solamente remite al ser, a aquel camino que es por seguir únicamente a la verdad. Entre uno y otro, los caminos. Antes de recorrer sus sendas querríamos marcar algunos detalles de uno y otro extremo del arco de la *Comarca* del Poema. Entre ellos hay un *salto*, aquel propio de la sustracción del des-ocultamiento, entre el lugar donde hay una y otra cosa en el camino, y el solamente des-ocultamiento, por donde lo desocultado y el desocultamiento son lo mismo y lo que se dice son *σήματα* del ser. Un salto abismático que el Poema recoge y que la diversidad (de los estatutos ontológicos de los) límites de los caminos que dice la diosa puede recorrer como irreductible diversidad en la unitaria experiencia de la verdad a la que la diosa insta. Pero, todavía, entre uno y otro camino, en uno y otro, se repiten, de diversos modos en sus respectivas zonas poemático-topológicas, *θέμις* y *δίκη*.

Heidegger presta atención a *δίκη* en el *Anfang* griego especialmente con Anaximandro y Parménides. De *θέμις* solamente a través de la traducción del Poema, por así decir indirectamente, reconoce su significado (con v. 28, fr. I) de *precepto* que tiene estatuto o carácter legal, *Satzung*, y que, como tal, da licitud o legitimidad para decir y pensar (con v. 32, fr. VIII) según la experiencia pensante que ofrece al mortal el Poema<sup>2072</sup>. En particular allí donde se afirma que *οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι*, que no *es lícito* que el ser sea incompleto<sup>2073</sup>, Heidegger hace pender el propio carácter legal de *θέμις* de la pluralidad vinculante y necesaria de la Presencia, de cómo así el ser ha de permanecer en el límite, en sus ataduras, como ya mentaba *δίκη* (v. 13-15, fr. VIII). El estatuto (tautológicamente) legal de *θέμις* pende pues exegéticamente de *δίκη*.

En el Curso del semestre de verano de 1932 Heidegger ocupa ya varias páginas a aclarar con la *Sentencia de Anaximandro*<sup>2074</sup> la peculiar copertenencia de *δίκη* y *ἀδικία*, *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου*

<sup>2072</sup> Carlos Másmela traduce *Satzung* como *precepto* en el Curso *Parménides*. La palabra pertenece en alemán cotidiano al ámbito del derecho significa “estatuto” o “decreto” con carácter legal. El diccionario de los hermanos Grimm ya reconoce este carácter de precepto, mandato, decreto o ley delimitada que obliga en general. Por ejemplo, la ley draconiana sería una *Satzung*.

<sup>2073</sup> Heidegger, GA, Band 35, pp. 109 y 137.

<sup>2074</sup> Que como se sabe en su “segunda parte” hace mención a *δίκη* y *ἀδικία*.

τάξιν, en la “segunda parte” de la Sentencia transmitida del milesio<sup>2075</sup>. Heidegger asume que *δίκη* dice “*Fug*”, *derecho* en el sentido estructural de una “*Gefüge*”, entramado, trabazón o ensambladura de elementos disjuntos con marca de colectividad de tal modo que entre los ensamblados rige una *copertenencia*<sup>2076</sup>; en este sentido “*Fug*” dice “*Fuge*” también, *articulación*<sup>2077</sup>. Podríamos decir — Heidegger apunta claramente a ello— que *Fug* dice a su vez la misma *relación-de-co-incidencia* o *inserción* (*Fügung*) que regía entre el día y la noche, brotar y declinar o *γένεσις* y *φθορά*. No ciñéndonos ya solamente al texto de Anaximandro podría pensarse como *Fügung* la relación de *φύσις* y *δίκη* en el seno de la *πόλις*<sup>2078</sup>. En este sentido *δίκη* queda asociada al devenir del hombre en el proyecto de la *πόλις* de modo que su significado estaría más del lado de la costumbre o el hábito, *Brauch*, en el sentido del *ἔθος* griego en la tensión con los sentidos de *ley* —en la *πόλις* (*λόγος* y *νόμος*)— que de lo “moral” o “jurídico” de la “modernidad”<sup>2079</sup>.

Correspondientemente *ἀ-δικία* diría “Un-fug” que no podría entenderse como opuesto o contrario a *Fug* del mismo modo, dice Heidegger en el Curso Parménides de 1943, en que la no-verdad de la verdad como *ἀλήθεια* no significa una carencia de verdad. Siguiendo de nuevo la Sentencia de Anaximandro *Un-fug* no podrá tampoco entenderse en una ciclicidad trivial respecto a “*Fug*” pues se dice en inmediata continuidad que *Fug/Un-fug* (*δίκην... τῆς ἀδικίας*) se dan en el campo de juego de *χρόνου τάξιν*, *Tiempo* que se remite a la pregunta por la *Presencia* de la que habla

<sup>2075</sup> En el texto de *Holzwege*, desde el punto de vista de la producción intelectual de Heidegger documento más tardío a los dos Cursos en torno a Anaximandro, Heidegger se inclina a aceptar esta “segunda parte” (incluido el “*κατὰ τὸ χρεών*” de la “primera parte”) como las únicas palabras directamente atribuibles a Anaximandro, siendo el resto atendibles no obstante en el cuestionamiento por la Presencia en Grecia que dice de *τὰ ὄντα*. En particular la “primera parte” de la Sentencia determinaría a lo presente, a las entidades de tal modo que solamente así podría la segunda, a la inversa, explicar la presencia de lo presente en una vuelta a la primera por medio del *γάρ*. “La Sentencia de Anaximandro”, *Caminos del bosque*, pp. 253 y 269-270.

<sup>2076</sup> GA, Band 35, p. 13. Si bien Heidegger no dice *Zusammengehörigkeit*, palabra con la que piensa la mismidad de ser y pesar, sino “*der Fug — das ist das Gefüge, die Gehörigkeit des Zusammen von solchem, was auf- und ineinander eingespielt ist*” o directamente “*Zueinandergehörigkeit*”, *ibid*, p. 14.

<sup>2077</sup> *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, p. 197 así como GA, Band 40, p. 169.

<sup>2078</sup> *Ididem*. En lo que Heidegger considera el proyecto poético del hombre griego. En *Einführung in der Metaphysik* se piensa el carácter violento de la inserción de Justicia y Naturaleza. Este carácter ya de por sí violento de su relación se puede ver todavía rebasado por el hombre en su afán de transgredir el límite; en este sentido Justicia, como *Fug* sería la ensambladura que ensambla o junta (*das fügende Gefüge*) que obligaría a la inserción o encaje (*Einfügung*) y al insertarse (*Sichfügen*).

<sup>2079</sup> Se descartan pues significados “morales” y del “derecho” (*moralische-rechtliche*) o “jurídicos” ajenos al *Anfang griego* en la medida en que exigirían cortes y diferenciaciones entre ámbitos o esferas de la Presencia que difícilmente encajarían en la Sentencia de Anaximandro o el Poema de Parménides, pero no porque se pretendiera pensar una estructura neutra. *Ibid*. p. 14; tampoco significa ello que los griegos no conocieran el “derecho” o la “costumbre” sino que en la transmisión helenística de los textos griegos el horizonte comprensivo de las palabras sufrió una pérdida (*Ausschaltung*) que no podemos obviar, en virtud de una pérdida de la amplitud (*Weite*) del ámbito de la Presencia griega en el decir, en su *palabra inicial* siempre por-pensar. GA, Band 78, p. 158-159. Al respecto también el texto sobre Anaximandro de *Holzwege*, en ed, en castellano: “La Sentencia de Anaximandro”, *Caminos del bosque*, Alianza, 2010, pp. 246-247. En el Curso de 1942 aquellos sentidos extraños a Grecia se asociarán a una traducción de orientación “técnica” y “filológica”.

Anaximandro, (*ursprüngliche*) *Erscheinen* de las entidades, *τοῖς οὐσι*<sup>2080</sup>. Si en la medida de su *Diferencia* estas entidades se diferencian de su *Erscheinen*, la grieta, la hendidura, *Un-fug*, es esencial a la Presencia que expresa la *Fug*.

En el *Curso* (presumiblemente) del *Semestre de verano-otoño* de 1942 ya únicamente dedicado a Anaximandro Heidegger habla abiertamente de *Anwesen des Anwesenden* y ofrece las siguientes indicaciones: *Fug*, como traducción de *δίκη*, ya dice *Fuge*, *articulación* a la que *pertenecen* los presentes (*die Anwesenden*)<sup>2081</sup> en un doble sentido que marcan las componentes verbal y nominal de las entidades, *ὄντα*: pensadas verbalmente las entidades pertenecen dándose a *Anwesen* mientras que nominalmente se pertenecen unas a otras, sentido que propiamente recoge "*τίσιν ἀλλήλοις*". La *Fuge* que así exige una *hendidura constitutiva* significa pues la *juntura*, *articulación* o *ajuste* de los diversos planos de la *Presencia* irreductibles entre sí. Ahora bien, Heidegger admite en *Holzwege* que (gramaticalmente) *ἀλλήλοις* podría casar únicamente con "τίσιν" o afectar al completo bloque "*διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν*"; la decisión pende del sentido del "καὶ" entre "δίκην" y "τίσιν" y de éste también el genitivo "*τῆς ἀδικίας*" y por tanto la misma relación de *Fug/Un-fug*.

Si "ἀλλήλοις" no menta "una relación alternante e indeterminada en el interior de una vaga multiplicidad" ni el "καὶ" es "un "y" vacío que sirve como mera cópula"<sup>2082</sup> Heidegger se decanta por pensar juntos "τίσιν ἀλλήλοις" como modo en que los presentes de la Presencia moran (*weilen*) como presentes<sup>2083</sup>, esto es, con atención, cuidado o cura a las cosas y a la Presencia de las cosas que dice la trabazón de *δίκη*. El "καὶ" de "*αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις*" expresaría así que junto a

<sup>2080</sup> No obstante Heidegger muestra el carácter de este *Tiempo* griego con *Ajax* de Sófocles. Si bien se centra en el *Curso* del '32 en pensar *Fug/Un-fug* desde el estatuto ontológico de las "entidades", diverso al de la copertenencia del día y de la noche, pensado como *Umrissenheit*, perfil-contorno. En este sentido las entidades se dan (*διδόναι*) unas a otras *Fug* de la *Un-fug*, pues ellas como presentes residen en la *Umrissenheit* que en cierto sentido está contra (*gegen*) aquello que no es presente, que no tiene perfiles-contornos, *Umrisslosigkeit*. Pero esta ausencia no pertenece únicamente a *Un-fug*, sino que atraviesa (dice Heidegger "*im Un-fug wie im Fug, kommt die Umrisslosigkeit zum Vorschein*") a uno y otro de modos diversos e invertidos al sentido común pues la ausencia es, por así decir lo constituyente de ambos, dice Heidegger: "*So wäre dann der Un-fug: Bestehen auf der Umrissenheit gegen die UmriBlosigkeit; der Fug: Rückgang in die UmriBlosigkeit*", GA, Band 35, pp. 23-26. Que en el *Erscheinen* de las entidades rija la *Umrisslosigkeit* es relacionado por Heidegger con el *ἄπειρον* como *ἀρχή* en Anaximandro, nunca un *i-limitado*, sino la clave para entender la *Diferencia*-ausencia de ser y ente, la *diferencia* más original. *Ibid.* pp. 31-32.

<sup>2081</sup> Esto significaría el *διδόναι*, no dar algo (dado) que se tiene o posee sino un dejarse pertenecer (*gehören lassen*) a *δίκη*: las entidades al dar se dejarían pertenecer a la *Fuge*. En este sentido "geben" es un "schenken", dar es un donar, regalar. GA, Band 78, pp. 162-164.

<sup>2082</sup> Heidegger, Martin, "La sentencia de Anaximandro", *Caminos del bosque*, pp. 268-269.

<sup>2083</sup> *Idídem.*

*Fug* acontece (*ereignet*) *τίσιν ἀλλήλοις* porque el *διδόναι δίκην* de *las entidades (αὐτὰ) sich ereignet*, es decir, *Fug* era ya hendidura a donde pertenecían los presentes<sup>2084</sup>.

La *ἀδικία* de la Sentencia señalaría a la desatención o falta de cuidado de las entidades entre sí y respecto a la Presencia pero como una suerte de consecuencia *trágica* de la misma condición de los presentes en la Presencia<sup>2085</sup>. La *Un-fug*, siendo en cierto modo un dejar-de-ser de la *Fug*, sería un dejar-ser del pertenecer y tener lugar de los presentes a la Presencia que dice aquella. Por ello la relación de *Un-fug* con “*δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις*” no sutura la *hendidura* de la *Fug* sino que asienta la *grieta* originaria de *Anwesen*, del *ser mismo* dicho en la Sentencia con *γένεσις* y *φθορά* desde la *Versammlung*, *coligación originaria* que indica en su unidad a la *Wesen des Anwesens*<sup>2086</sup>.

Ello percute de nuevo en los entornos de *Un-fug*: si de vuelta a la “primera parte” de la Sentencia *γένεσις* y *φθορά* son el modo como se despliega la unidad de *Anwesen* misma; si respectivamente dicen un “desde dónde” y un “hacia dónde” disimétricos, ampliamente diferenciados —pues precisamente el “hacia dónde”, el *wohin*, es una *offene Weite*<sup>2087</sup>—, *Anwesen* es la *Fug* de *γένεσις* y *φθορά* pero el “y” es *Un-fug*, allí donde precisamente reside *das Wesende der Fügung*<sup>2088</sup>. En este sentido *Un-fug* (*die erfügende Verfügung der Fuge*) desgarrar la hendidura de la *Fug* como *Fuge*, es su ausencia (*Abwesen*). Desde allí se subraya que la *ausencia* (*Ausbleiben*), aquello que se escapa (*Entwindung*) o no llega a presentarse, pertenece (esencialmente) a aquello por-pensar sobre lo que siempre habrá de volver el pensar, la *Presencia*<sup>2089</sup> en su presencia-ausencia no-pensada por la Sentencia (pero que ofrecida a pensar).

<sup>2084</sup> *Ibid.* pp. 164-166. Heidegger invita a pensar el “darse pago” de “τίσιν” en el sentido del término de *mittelhochdeutsch* “die ruoche” que, como todavía confirma el diccionario de los hermanos Grimm con “geruhen” (“wofür Sorge tragen, sich um etwas bekümmern, etwas sich angelegen sein lassen, beachten, mit genitiv”), significaba la cura y el cuidado (*die Sorgfalt, die Sorge*). Heidegger traduce también “τίσιν” como “Ruch” en el sentido que tiene el término en “ruchlos” (perverso, infame, desalmado). *Ibid.* p. 181.

<sup>2085</sup> Heidegger, Martin, “La Sentencia de Anaximandro”, *Caminos del bosque*, p. 266. La condición trágica de los presentes residiría en que ellos habitan y se demoran siempre en el entre de una doble ausencia. *Ibid.* 269.

<sup>2086</sup> Heidegger, GA, Band 78, 170-171.

<sup>2087</sup> *Ibid.* p. 170.

<sup>2088</sup> En este sentido el “Un-“ de la *Un-fug* diría un cierto *entgegen* (un contra y en dirección a) aquello que significa la *Fug* en la *Verwindung* del *gegen*. Heidegger, GA, Band 35, pp. 175-176.

<sup>2089</sup> La *Unfug*, como *Ausbleiben der Fugs*, pertenece hasta tal punto a la Presencia que ella es *ambigua* según la *ambigüedad* de las entidades de la “primera parte” de la Sentencia que, como participio, estudiamos en el *Apartado primero*. En este sentido la esencia de *Unfug* es también *participial*, tiene el carácter del cruce participativo de una componente nominal y otra verbal, las entidades y el *χρεών*.

La *posibilidad más íntima* de la Presencia de los presentes, de mantener una articulación abierta en la trabazón de la *Fug* como *Fuge*, se dice así en la *Un-fug. Fug/Un-fug* pertenecen así esencialmente al ser, en ellas se despliega *Anwesen*<sup>2090</sup>.

Pues bien, el Poema de Parménides mantendría esta *comprensión trágica* de la Presencia que pone en juego a su modo Anaximandro pero en el despliegue de su propio decir a tenor del cual podemos escuchar a los diversos lugares de *δίκη* en el Poema que es la *Gegend* del des-ocultamiento. En este sentido no es que no se presente *ἀδικία* en el Poema —y en efecto es un hecho textual que no encontramos el término en el Poema de Parménides— sino que el sentido de *δίκη* se modula y es modulado por el lugar topológico-poemático en que se presenta en el Poema.

Si *δίκη* tiene apariciones en el Proemio y en el fr. VIII, en el Curso del '32 Heidegger va a detenerse en las segundas. De las primeras únicamente se introducen las traducciones correspondientes, eso sí, con algunas indicaciones que se desarrollarán en el Curso del semestre de invierno de 1943. Ya se asume allí —siguiendo las sendas de la exégesis previa que practica el Curso entorno a Anaximandro— que *δίκη* significa *Fug* si bien *δίκη* se presenta sin traducir (con el verso 14, fr. I) y caracterizada, justo tras la presentación de las *puertas del camino del día y la noche*, como aquella de *múltiple dar pagos* (*πολύποινος*) que *tiene las llaves de sentido cambiante* (*ἔχει κληϊδας ἀμοιβούς*), podríamos decir, *las llaves dobles* tanto por abrir como por cerrar<sup>2091</sup> los portones que llenan el hueco de las puertas. Las llaves de los portones pertenecen a *δίκη*; como guardiana de las llaves cuida de los portones a través de los cuales se eleva la voz de la diosa que dice los caminos. En este sentido ella misma es el *ensamble y juntura* del ser<sup>2092</sup>. *Justicia* da acceso a la abertura-apertura por la que el mortal se encuentra con la diosa, pero la abertura-apertura no es suya; en el despliegue del Poema el vano de las puertas, el hueco nunca vacío que cubren los portones (la abertura-apertura por la que la diosa saluda al mortal), todavía no se presenta como abierto. El estatuto o carácter legal de *δίκη* se hace presente ya con la apertura de las puertas, antes de la cual, por así decir, la acción de *δίκη* vale tanto para abrir como para cerrar.

Interpretamos que allí se manifiesta la esencial hendidura que atraviesa la *Fug* como *Gefüge* y *Fuge* teniendo en cualquier caso *δίκη* un estatuto o carácter legal que Heidegger ya sí traduce (con el verso 28), en voz de la diosa, tras aseverar que no fue una *mala Moira* (*μοῖρα κακῆ* : v. 28 : *nicht böses Geschick*) la que condujo al mortal a aquel camino aparte (*weg*) del camino de los hombres *ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε* que se vierte como *Satzung sowohl als Fug* exhortando a continuación la diosa

<sup>2090</sup> En este sentido *δίκη/ἀ-δικία* (porque *δίκη* ambiguamente ya está atravesada por una hendidura) correspondería al *πόλεμος* heraclíteo pues éste muestra el distanciamiento-separación (*auseinandertreten*) o la amplitud entre dioses y hombres, la grieta, quebradura o hendidura (*Klüfte, Abstände, Weiten, Fugen*) entre sus estatutos ontológicos no reducibles y cuya contraposición litigiosa (*Auseinandersetzung*) no obstante no torna en divisible su unidad. Dice Heidegger que en este sentido, sin confundirse, *πόλεμος* es lo mismo que *λόγος*. GA, Band 40, p. 66.

<sup>2091</sup> Heidegger se plantea entre interrogaciones este carácter doble, de abrir y cerrar. GA, Band 35, p. 108.

<sup>2092</sup> Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 202.



al mortal a que resulta necesario *daB du alles erfährst*, tanto el corazón redondo de la verdad-desocultamiento como el parecer de los mortales<sup>2093</sup>.

Heidegger siempre tendrá claro que *Moira* no tiene contrario, que no *hay* una buena y otra mala, pues la presencia-ausencia de su *haber* asigna a los presentes, a las cosas que se presentan y a la Presencia misma. Nos detendremos en este mismo capítulo en la problemática del destino, *Geshick*, *Moira* y la asignación (*Zuteilung*) de la Presencia. Esta sucinta aclaración ya nos permite notar cómo el Poema de Parménides muestra, en la zona de la sustracción del Poema donde la voz del mortal ya escucha a la diosa, aquello que *Moira* no puede ser en contraste precisamente con la *Ley* que dice *Fug* así como el carácter legal de *θέμις*. El contraste nos dice que la *Ley*, como *Moira*, no tiene contrario, pero que sin embargo el estatuto legal de *θέμις* y *δίκη* toca por completo al hombre. La *Fug*, guardiana de las llaves de la *puerta de los caminos del día y de la noche*, mira a la perspectiva del mortal —la del camino que le ha llevado “hacia” la diosa— pero rigiendo a éste de tal manera que cuando se revela en el Poema como solamente *Ley* (aquel verso 28), precisamente en contraste con *Moira*, con una *Moira* imposible, insolentemente dicha —aún en una oración que niega la insolencia— como “mala”, queda ensalzada la *Ley*, solamente *Ley* no obstante regente en los entornos del encaminamiento del camino del mortal o de lo finito en general, de aquella presencia en la que cada presente, donde cada cosa, tiene su lugar según, podríamos decir, el ajuste al lote (presente-posible) asignado a los presentes por *Moira*.

El Curso del *Semestre de invierno* de 1943 se inicia precisamente con las líneas 22-32 del Proemio, la bienvenida y el saludo de la diosa al mortal y sus primeras palabras. Heidegger nos confirma que *Satzung* y *Fug*<sup>2094</sup> dicen *θέμις* y *δίκη* y que ésta, como *Fug*, concierne al mortal y a la asignación de la Presencia que a ellos, presentes, en lote les es otorgado. Es la propia *humanidad griega* (*Menschentum*) en sus relaciones y comportamientos lo asignado por la *Ley* de *δίκη* en el seno de la *πόλις*. Ya sabemos que la *Fug* no puede tomar ningún sentido “moral” o “jurídico”; del mismo modo que la Presencia de lo presente es aquello siempre por-pensar por nosotros, nunca resoluble ni por fundamento ni por instancia onto-teo-lógica-y-metafísica alguna. En estos sentidos si Heidegger nos muestra que *δίκη* está implicada en la problemática de la *asignación* (ahora dicho como *zuweisen*) donde vamos a pensar a *Moira*<sup>2095</sup> ello justamente no supone ninguna suerte de determinación fixista ni cinética de la cosa a un lugar dado sino la extrema cualificación (abierto) del *κόσμος* griego que tiene como polo o punta de lanza esencial a la *πόλις*<sup>2096</sup>.

<sup>2093</sup> *Ibíd.* p. 109.

<sup>2094</sup> Que Carlos Másmela traduce como “precepto” y “orden”.

<sup>2095</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 120-121. Heidegger subraya que en *δίκη* resuena “*δείκνυμι*” (mostrar, indicar, *zeigen*, *weisen*) y “*δικεῖν*” (arrojar, *werfen*) de tal modo que con *Fug* se piensa “lo que nos indica, muestra, asigna y, al mismo tiempo, el ajuste que instala y arroja” (“das weisende, zeigende, zuweisende und zugleich einweisende »werfende« Fügen.”). *Ibíd.* p. 120 y GA, Band 54, p. 137.

<sup>2096</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 124.

El ajuste o trabazón de la *Fug* exige una *Gegenwort*, la *contrapalabra Un-fug* en aquellos entornos dichos por Anaximandro y cantados también por el primer coro (v. 332-375) de la tragedia *Antígona* de Sófocles que Heidegger recoge en *Einführung in der Metaphysik*<sup>2097</sup>. Habremos de insistir una vez más que el Poema de Parménides es de la diosa-*ἀλήθεια*, por así decir, no es no se ocupe de los asuntos de los hombres sino que el carácter unitario de la pluralidad de caminos que lo recorren atraviesan al mortal como experiencia a la que se le exhorta; incluso en el camino “del” mortal que expone el Proemio el Poema canta que no se hablan de asuntos exclusivamente de la *πόλις* sino que atraviesan la *πόλις*. Este carácter cosuena con que en el Poema no aparezca *ἀδικία* y que no obstante sí —particularmente en el fr. VIII— se subrayen las confusiones que llevarían al extravío que se dice como propio del camino de *δόξα* (fr. VI y VII).

Revisemos la interpretación heideggeriana de aquel Coro de *Antígona* de Sófocles en orden al asunto de la *Fug/Un-fug* que estamos pensando<sup>2098</sup>. El Coro canta a *lo pavoroso* (*das Unheimliche*)<sup>2099</sup> que es el hombre *habitando en la tierra*, capaz de las más dignas y nobles tareas así como de las peores destrucciones. *Lo pavoroso* es ante todo figura de ambigüedad en el sentido que ya hemos mentado previamente (no ambigüedad semántica sino pluralidad insuturable, trágica). Por un lado, el hombre está atado por el límite y la ley si bien ésta es plural pues él “vive entre la ley de la tierra y el orden jurado por los dioses” (v. 368-369)<sup>2100</sup>. Si “ley” se dice como *νόμος* —ya vimos que otra palabra para nombrar la Ley, como *λόγος* — la palabra aludida con “orden” en la traducción es *δικη*, que Heidegger vierte como *Fug*. Cuando el hombre camina a través de las leyes honradas de la tierra y justicia jurada a los dioses (*θεῶν τ’ ἔνορκον δίκαν*) es ciudadano insigne, pero esa asignación puede tener una contrapartida asociada al carácter insolente (*τόλμας*) del ciudadano, que lo torna en sin ciudad (*ἄπολις*). La gravedad de este vuelco es portada por la dupla *ὕψιπολις/ἄπολις*. A la vez, esta posibilidad que es el mortal de llegar a ser lo más terrible, lo más pavoroso, se cruza con la aparición de otra pareja de términos en el discurso del Coro: *παντοπόρος: ἄπορος*. En el contexto de la *πόλις* como el lugar (*Ort*) y paraje de cruce (*Kreuzungstelle*) de los diversos caminos de lo presente donde habita el hombre histórico griego, el hombre (tautológicamente político) es aquello que es, es decir, simplemente mortal abriéndose caminos en lo ente. Si *πόρος* significa “a través de”, “tránsito a”, “encaminamiento hacia”, el Coro nos dice que el hombre por todos lados se abre camino, enfrenta la presencia en sus múltiples facetas, pudiendo

<sup>2097</sup> Heidegger practicará al menos tres traducciones en diversos momentos-texto de ese Coro.

<sup>2098</sup> Heidegger interpreta que en ella se dice la determinación del ser humano en el proyecto poético del ser y la verdad griega como indicación a la comprensión del mortal del Poema de Parménides. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 183. Heidegger, en cuanto se cuestiona por la relación de “pensar y ser” diferencia en *Introducción a la Metafísica* entre un “pensar poético” (Parménides, Anaximandro, Heráclito) y un “pensar poetizante” (la tragedia, Homero, Píndaro) de los griegos, si bien lo propio del decir de los griegos es la tragedia por su carácter trágico, ambiguo, escindido, no suturable. *Ibíd.*, pp. 182; en GA, Band 40, p. 153.

<sup>2099</sup> Así traduce Emilio Estiú en la edición de editorial Nova con la que venimos trabajando. Otras traducciones más literales dicen lo in-hóspito, sin hogar.

<sup>2100</sup> Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 184.

implicar ello que se queda sin salidas, lo cual nos dice que se topa con un límite que cierra pero no (dice) que el hombre se salte el límite<sup>2101</sup>. Sin estar más allá de donde se habita hay sin embargo una cierta tendencia al aplanamiento de los límites del paraje de lugares que es la *πόλις* en base a que el hombre se atasca (*festfährt*) en su propio sendero y se enreda (*verfängt*) en lo ya allanado; se embrolla y se enmaraña en este enredo (*Verfängnis*) dando vueltas dentro del propio círculo, volviéndose de un lado para el otro.

Mantengamos abierta la familiaridad de este enredo —o fatalidad, *Verfängnis*, que estudiamos a propósito del pliegue en el contexto de la interlocución con Nietzsche en la perspectiva de la *Filosofía de la Historia del ser* que veíamos en el *Primer apartado*— con el camino de *δόξα* descrito en el fr. VI del Poema de Parménides ya introducido al final del Proemio como el camino de los pareceres de los mortales (*βροτῶν δόξας*) en los que no hay *πίστις ἀληθής*. Pues si el Coro de Antígona, como el fr. VI del Poema, expone que el enredo, núcleo de la cerrazón de los caminos, es un dar vueltas sobre lo idéntico por descuido en el discernimiento o mera confusión entre ser y no ser, la diosa del Poema en su propio decir no solamente exige la diferencia y corte entre los caminos, sino la experiencia verdadera de la *δόξα* y el cuestionamiento diferencial por una y otra senda (v. ) mientras el Coro insiste más bien concluye de la confusión de ser y no-ser que “quien ponga en obra eso, que no comparta mi hogar, ni que mi saber tenga nada en común con su divagar”<sup>2102</sup>.

Por otro lado, el Poema de Parménides puede hablar de los asuntos del mortal sin hablar exclusivamente de la *πόλις* si bien a través de la palabra de la diosa; ello nos indica que se ha de mantener como cuestión abierta qué comprensión del mortal se ofrece allí pues del mortal se dice

<sup>2101</sup> Como se sabe este discurso del Coro alude a Creonte, a su condición de unidad privilegiada de la *πόλις* en la tensión litigiosa y trágica, insuturable, con el registro legal de Antígona. El lugar de Creonte en la *πόλις* es el de *στρατηγός*. En la exégesis del Coro Heidegger se centra especialmente en los *creadores* – en principio habla del “pensador” y “poeta” pero también valdría decir para el gobernador, *στρατηγός* – que serían desde luego hombres políticos, de la *πόλις*, que sin embargo sobresaldrían en sus entornos (en el caso del “pensador” y el “poeta” por el carácter privilegiado de su hacer y decir). Esta problemática jerarquía apunta a que ellos (“pensadores”, “poetas”, *στρατηγός*) dicen y eso que dicen puede ser dicho porque dominan la palabra, no titubean de un modo discrecional y arbitrario. El carácter creador de su decir, al que pertenece del mismo modo un hacer, permite que su decir sobresalga, descolle, sea relevante. Pero si allí ellos son: el poeta en cuanto solamente es poeta, el templo en cuanto solamente es templo, el consejo de ancianos en cuanto solamente es ... ; esas unidades de la *πόλις*, aún privilegiadas, no son todo. No todo ciudadano es ni ha de ser un creador. Como contrapartida de este contraste, descollando (*hochragend*) y sobresaliendo ese proyecto de su ser poético en sus más extremos límites y posibilidades – por tanto no estando “fuera de” ellos sino yendo allí “cada vez mas lejos” –, se tornan en señores del lugar: convierten el lugar-*πόλις* en un dominio que cierra la apertura que exige la pluralidad de los caminos en el ente. Aquello que se cerraría serían las sustracciones a la presencia que atraviesan la misma *πόλις*, la posibilidad y cuestionamiento por la presencia de un decir-hacer trivial (y no obstante griego, no “moderno”) en la *πόλις* cuya esencia, recordemos, es trágica. Ninguna idealidad.

<sup>2102</sup> Así traduce Emilio Estiú el “μήτ’ ἐμοὶ παρέστιος / γένοιτο μήτ’ ἴσον φρονῶν ὃς τὰδ’ ἔρδει” griego (v. 374-375, Antígona). Heidegger traduce como “Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der, nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen, der dieses führet ins Werk”. Heidegger, GA, Band 40, p. 157.

desde una cierta distancia inherente a aquel decir<sup>2103</sup>, cuestionamiento que Heidegger enhebra en el texto “Moira” precisamente con el peculiar decir-pensar de los mortales bicéfalos<sup>2104</sup>. Retomamos que con ello tiene que ver que en el Poema no se mente *ἀδικία* alguna a diferencia de la tragedia de Sófocles donde ya que justo donde el hombre ha de ajustarse (*Fug*) puede al mismo tiempo extraviarse en el desajuste (*Un-fug*), el lugar donde él habita (la *πόλις*) puede ser *ἄπολις*, pero no como una *pérdida* o *caída* que dependiera de un camino *errado* que se ha tomado y que por tanto ya sí supusiera uno *correcto*, aún como orientación regulativa por defecto, camino único y excluyente de verdad al que como referencia habría adecuación o no. Pues, como ya vimos en el *Apartado primero*, la *πόλις* no es ninguna colectividad “ideal” de convivencia apaciguadamente perfecta sino que ella, como cruce de los caminos de la presencia del hombre histórico griego, presenta múltiples zonas de sustracción a la presencia; ella misma, como la *Fug*, está atravesada por hendiduras<sup>2105</sup>. Por un lado, lo que esta comprensión *trágica* de *πόλις* y *δίκη* nos invita siempre a pensar es el lugar de la alteridad radical (la mujer, el esclavo, el bárbaro, el extranjero) en Grecia como uno de los modos de atender a la sustracción de la presencia, la *ἀλήθεια* que nosotros estamos siguiendo con el Poema de Parménides<sup>2106</sup>. Si bien hemos de rescatar para esta investigación especialmente que una *hendidura* (*Brüchigkeit*), por ser sin suelo o fundamento (*Bodenlose*) es precisamente lo *albergante inicialmente* (*das anfänglich Bergende*<sup>2107</sup>), aquello que da cobijo, resguardo, en el sentido del *albergue de lo abierto* (*das Bergsame des Offenen*<sup>2108</sup>), no como un refugio que pudiera deslindarse del cumplimiento de la esencia del hombre, sino como *paraje esencial de la esencia mortal del hombre* (*die Wesenstätte des Menschen*), no como lugar donde ya estuviera dada su esencia, sino en la mediación condicional de la correspondencia del hombre al ser que supone un

<sup>2103</sup> En este sentido las interpretaciones de Heidegger estarían en la antípoda de interpretaciones que proyectasen los lugares del Poema como lugares simbólicos que representan ubicaciones “reales” (arqueológicamente contrastables), además, de la misma *πόλις* de Parménides.

<sup>2104</sup> En el horizonte del Poema de Parménides para Heidegger no tendría sentido hablar de un lenguaje que no fuera en el ser, del ser. En este sentido, la dificultad estaría en pensar el discurso de los *δίκρανοι*, del hombre que confunde ser y no-ser, el *Gerede*, *ὀνομάζειν* y no *λέγειν*. La cuestión ya está de lleno en el Curso del '32 y así, todavía, cerrará el texto “Moira”. La dificultad tiene que ver con la interpretación de la propia *δόξα* que pende, desde luego, de la de *ἀλήθεια*.

<sup>2105</sup> Que no nos permite decir que una determina a la otra, sino que la referencia a *δίκη* es *ἀλήθεια*. *Ibid.*, p. 125.

<sup>2106</sup> Ciñéndonos a ésta hemos de subrayar dos detalles que Heidegger piensa en el Curso de 1943 en torno a *Parménides*. Si *δίκη* como Ley pertenece a la *πόλις*, a los caminos del mortal y en este sentido es la *Fug*, *ajuste*, el lugar del hombre en el ajuste es el *ajustamiento*, *δικαιοσύνη*, *Fügsamkeit*, postura que simplemente no tiene lugar en el Poema de la diosa-*ἀλήθεια*. Allí reside uno de los modos en que podría pensarse la distancia entre el Poema de Parménides y el diálogo de Platón sobre la *πόλις-δίκη*, *La República*; pues mientras el Poema despliega *δίκη* de diversos modos en diversas zonas topológico-poemáticas el diálogo de Platón trata ya únicamente de *δικαιοσύνη*. Otro modo de notar esta distancia es que mientras el Poema mismo es la *Gegend* del des-ocultamiento Platón dice en el diálogo *La República* (libro X) la localidad del ocultamiento como “allí” a la *πόλις*.

<sup>2107</sup> Carlos Masmela traduce como “lo inicialmente albergable”, traducción correcta pero que solapa el sentido activo del *Partizip I* en alemán con el sentido potencial de los adjetivos terminados en *-ble* en castellano. Ya problematizamos el *Partizip I* alemán en el *Apartado primero*.

<sup>2108</sup> En este caso sí seguimos la traducción de Carlos Masmela. Heidegger subraya con cursiva en las obras completas *Bergsame*, interpretamos para subrayar lo relativo al albergue de *lo abierto*.

modo histórico de operar la *esencia de la verdad* cuya *otorgamiento* (*Zufügung*) da el ser mismo<sup>2109</sup>. Se nos volverá a exigir pensar a propósito de *Moira* la dimensión que en el acontecer de la *Historia del ser* esta *atribución* sin contrario (*Befugnis*) u *otorgamiento* despliega. Nos interesa subrayar en este punto que la hendidura propia de la *Fug* que como *ordenación legal* rige para el mortal no es propiedad del hombre. Como suya no es la *Presencia* de lo presente, el hombre que habita en lo abierto y lo libre de la *Presencia*, que no sólo habita sino que puede pensar-decir y construir caminos en el ente, es custodiado por la alteridad, el ser, y regido por la *ordenación legal* que nombra *δίκη*. De hecho la experiencia común del hombre, curiosa paradoja, tiende a mantenerse sólo en el ente, toscamente entre las cosas presentes, alcanzando al olvido del ser y al extrañamiento (*Entfremdung*) de lo abierto y *ἀλήθεια*<sup>2110</sup>. Desde el cuestionamiento por la *Presencia* griega, *ἀλήθεια* —como una de las *palabras iniciales* que dicen el ser— y el ser mismo en lo por-pensar de lo pensado por los *pensadores del inicio* lo extrañante, aquello que afirmamos que Heidegger no llega a resolver de ningún modo, es cómo el ser puede llegar a ser identificado sin distinción con el ente o dejado de lado como un concepto vacío, quedando completamente allanada “la diferencia de todas las diferencias y el inicio de toda diferenciación, la diferencia entre ser y ente”<sup>2111</sup>, por así decir —cosa que el Poema no puede decir nunca— que únicamente hubiese el camino de *δόξα*.

Ya en el otro extremo de la *Gegend* de *ἀλήθεια* la perspectiva de los *σήματα* del ser mantiene cómo la *Fug* recoge el carácter de una *ordenación legal* del habitar del mortal en (lo libre y despejado de) lo presente que se atiene a la presencia y presenciar del ser. La *δίκη* vuelve a introducirse en el Poema a propósito de la argumentación sobre el carácter no generable ni corruptible (sino *οὐλον, μουνογενές, ἔν, συνεχές...*) del ser (“*Zeitsatz*”): no podría crecer del no-ser (*ἐκ μὴ ἔόντος*: v. 7) ni originarse de la nada (*τοῦ μηδενός*: v. 10), de modo que es necesario (*χρεών*: v. 11) que o sea continuo-pleno (*sein ständig*) o que no sea de ningún modo; pero tampoco del ser (v. 12) nace el ser, pues él no es cosa o ente alguno. Por ello, concluye la argumentación, ni que el ser nazca ni que el ser perezca deja *δίκη* manteniendo sus lazos sin soltarlos; siendo el punto crítico en estas diferenciaciones (*κρίσις περὶ τούτων*: v. 15) que el ser sea o no sea estando ya decidido por necesidad (*ὥσπερ ἀνάγκη*: v. 16) el dejar sin nombre y sin pensar el no-camino del no-ser.

De nuevo encontramos la resonancia entre *δίκη* y *Moira* así como el carácter doble (de urdimbre, trabazón) y a la vez *ordenación legal* de lo mortal en *Fug*. Ella no ata al *ἔόν* como *Moira* (v. 37-38) o como la *fuerte necesidad* (v. 30-31) tiene al ser en las ataduras del límite pero su *ordenación legal* no permite que el ser nazca y perezca y, en este sentido, sí mantiene los *lazos* del ser. La *ordenación legal* de *Fug* pide la finitud, el límite del ser. Lo cual resuena en su carácter eminentemente

<sup>2109</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 193-194.

<sup>2110</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 194-195.

<sup>2111</sup> *Ibid.* p. 195. Dice Heidegger: “Der Unterschied aller Unterschiede und der Anfang aller Unterscheidung, nämlich der Unterschied des Seins und des Seienden ist dann vollständig eingeebnet und unter Beihilfe des Menschen aus einer ahnungs-losen Nichtachtung des eigentlich Zudenkenden in das Unbeachtete verworfen, verworfen in der unheimlichen Weise der vergessenen Unbedachtsamkeit”, GA, Band 54, p. 225.

ambiguo que ya hemos estudiado; *Ley* sin contrario que rige al mortal, a los presentes, es guardiana de las llaves donde la diosa saluda al mortal (puede y no puede abrir las puertas donde sino y otra se respectivizan)<sup>2112</sup>. Aquí mismo su lugar se presenta, allí donde un sólo camino queda, precisamente marcando el límite del ser mismo como nexo o puente entre lo ingénito e imperecedero del ser, su eternidad y el mortal. Pues allí donde únicamente un camino queda, tal vez ya que éste está jalonado de diversas indicaciones del ser, el camino no es excluyente, no se trata de ser o no ser sino de pensar. La “Zeitsatz” es lo mismo que la “Ursatz” porque una y otra están atravesadas por la “Wesensatz” pero si son lo mismo esta mismidad es dicha y pensada por la “Ursatz”. Pensar que no excluye sino todo lo contrario exige el lado mortal que garantiza (en su ambigüedad esencial) siempre *δίκη*. Pues aquello que *δίκη* no permite, si fuese de otro modo, si sí pudiera darse, asunto imposible en el Poema, supondría que *Fug* soltaría los lazos del ser, lazos o engarces que Heidegger interpreta como *Bunden*, en el sentido de *Bundigkeit*, lazos vinculantes, como es vinculante una *ordenación legal* para aquellos que incumbe el asunto del que se trate.

En este sentido final podríamos interpretar *θέμις*. Como *Satzung* dice el *precepto* cuyo carácter legal afecta más íntimamente al hombre. Y precisamente el modo que tiene el Poema de nombrar aquello que no es *δίκη*, aquello imposible que no podría permitir *δίκη*, la imposibilidad de que el ser sea *incompleto* no se dice con *Un-fug* sino como aquello que no es *θέμις* (οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι, v: 32).

---

<sup>2112</sup> Y ello no sólo explícitamente en el Proemio, sino de diversos modos.

## CAPÍTULO 2

### La localidad del decir del Poema y la diosa *ἀλήθεια*

#### BLOQUE A: Los caminos dichos por la diosa

Cuando en algunas de sus primeras palabras<sup>2113</sup> el decir de la diosa que acoge al poeta aclara el carácter necesario<sup>2114</sup> del camino que le trajo a su casa a través de una primera contraposición entre caminos —entre el camino que trajo al poeta allí y el camino de los hombres<sup>2115</sup>—, no es esta contraposición sino una segunda a continuación (v. 28-30) la que introduce la diferenciación en torno a *ἀλήθεια* (el camino de la verdad, *Unverborgenheit*) y *δόξα* (el camino del parecer de los mortales, *Ansicht*). El camino de los “mortales”, de *δόξα*, caracterizado en el fragmento VI, al diferenciarse de *Unverborgenheit* (*Wahrheit*) es en alguna medida *Un-warheit*<sup>2116</sup>. Como *no-verdad* esencial a la *verdad*, la misma relación de *δόξα* y *ἀλήθεια* mantiene la más alta dignidad en el cuestionamiento.

La diosa clama por el aprendizaje de una y otra vía. Es más, todavía en el Proemio la divinidad exige que el mortal *se percate* (*πυθέσθαι*: v. 28<sup>2117</sup>) de ellas. El mortal habría de experimentarlas “todas”<sup>2118</sup>, aprender a comprender y examinar la vía de *ἀλήθεια* y la vía de *δόξα*, pero la vía de *ἀλήθεια* como la vía de *ἀλήθεια* y la vía de *δόξα* como la vía de *δόξα*. Eso sí, Heidegger comienza a

<sup>2113</sup> Nos referimos al “*τήνδ’ ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν*” de la línea 27 del Proemio que Heidegger traduce como “wahrlich denn von den menschen weg, außerhalb ihres ausgetretenen Pfades zieht er”, GA, Band 35, p. 109.

<sup>2114</sup> Heidegger utiliza el verbo modal *sollen* (en particular dice “gehen sollen”, *ididem*) de peso en el Curso.

<sup>2115</sup> Pues el camino “de” la diosa está *abseitig von gemeinen Menschenpfad*. Cifra GA, Band 35, p. 111. Sería también indicadores de la necesidad del camino del poeta hacia la casa de la diosa (por el camino “de” la diosa) que “no haya sido una Moira mala quien te trajo” sino “θέμις τε δίκη τε”. De ellas, como hemos notado en el epígrafe anterior, Heidegger sí presta atención en el 32 a *Justicia* pero muy poco a *θέμις* o a la misma *Moira*.

<sup>2116</sup> GA, Band 35, p. 112.

<sup>2117</sup> En la traducción del Proemio en el Curso de 1932 Heidegger asume este *percatarse* como un *aprender* o *conocer* por primera vez de cerca, *kennen lernen*, lo caminos. GA, Band 35, p. 109.

<sup>2118</sup> En efecto la diosa dice “*χρῆν δέ σε πάντα πυθέσθαι*” en la línea 28 del Proemio, donde podemos traducir *πύθεσθαι* (infinitivo aoristo voz media) por aprender, conocer, oír (en un sentido muy amplio) o, quizá respetando mejor la intransitividad marcada de la voz media, *percatarse*, como traduce el profesor Felipe Martínez Marzoa.

desplegar ya en el Curso del '32 la más alta dignidad en torno a su pretensión de pensar la esencia de la verdad y la verdad de la esencia<sup>2119</sup>, cuestión que, de vuelta al Poema, lleva también a entender mejor cómo habría el mortal de aprender a comprender la diferencia esencial de *ἀλήθεια* (como *ἀλήθεια*) y *δόξα* (como *δόξα*): la esencia de la verdad (*ἀλήθεια*) y la verdad de la *δόξα*<sup>2120</sup> justamente en la medida en que *δόξα* pertenece a *ἀλήθεια*<sup>2121</sup>. Queda claro, pues, que la radical prioridad (ontológica) de *ἀλήθεια* ante *δόξα* precisa que ambas deban ser experimentadas sin confusión, pero porque en la diferencia de una y otra, *ἀλήθεια* se dice de dos modos diversos. Ha de experimentarse la verdad sobre el camino de *δόξα* pero ello, mantiene Heidegger, solamente puede llegar a ser alcanzado en el camino de la verdad. A resultas de lo cual la diferencia de una con otra, de una respecto a la otra, es la misma diferencia de ambas, *ἀλήθεια*, pluralmente<sup>2122</sup>.

Se trataría pues de experimentar la vía de la *verdad* (como *verdad*, *ἀλήθεια*) así como la *verdad de la dóξα* (como *δόξα*)<sup>2123</sup>. Heidegger ya diferencia netamente en el Curso de 1932 que *δόξα* en el Poema de Parménides significa *Ansicht* (parecer, opinión, punto de vista o perspectiva) pero no en el sentido de una *opinión verdadera/falsa* correlato de unas *apariencias* (consecuentemente verdaderas/falsas) que *parecen pero no son*, marco ontológico-comprensivo introducido por Platón<sup>2124</sup>. La apariencia (*Schein*) de algo solamente es posible en cuanto aparece, por mor del aparecer (*Erscheinen*) o mostrarse (*zum Vorschein kommen*) de tal modo que el parecer del *aparentar* o *mera apariencia* (*bloßen Schein*) se pliega al mostrarse o aparecer que a su vez dice la *φύσις*<sup>2125</sup>. *Einführung in der Metaphysik* matiza este punto: si *δόξα* (en el Poema de Parmenides y en general en Grecia) tiene que ver con *apariencia*, *Ansehen*, ello bebe abiertamente de *φύσις*, del aparecer de la Presencia, un brotar o surgir en el que algo sale a la luz manteniéndose en el desocultamiento, diría el Heidegger del Curso de 1942-43, en lo libre del des-ocultamiento, por tanto,

<sup>2119</sup> Nos referimos a la nota final del texto *De la esencia de la verdad*.

<sup>2120</sup> GA, Band 35, p. 112.

<sup>2121</sup> GA, Band 35, p. 244.

<sup>2122</sup> Interpretamos que estas palabras serían interpretación de, por ejemplo: "... der Weg des Parmenides geht ins Freie, wo eben die ganze Gegensätzlichkeit von Wahrheit und Un-wahrheit ers frei wird. Es handelt sich um den Weg, den der Freie sich freimacht und freihält – die Methode schlechtin." p. 113. De aquí vendrán importantes desarrollos del curso del semestre de invierno del '43 en torno a lo libre (*das Freie*) y lo abierto (*das Offene*) de la apertura de la *Lichtung* de *ἀλήθεια* como albergue (*Bergung*) de lo desoculto del des-ocultamiento, que *ἀλήθεια* también es.

<sup>2123</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, p. 112.

<sup>2124</sup> Diciéndolo con *Introducción a la Metafísica* ese marco ontológico-comprensivo introducido en el contexto griego por Platón se habría asentado, fijado y puesto en circulación (posteriormente) hasta dar lugar al cliché ser / apariencia contra el que Nietzsche *invertiría el platonismo*. Heidegger nombra ese cliché como "equivoco gnoseológico moderno" que residiría en la oposición (lógica) entre lo real y lo irreal. El cliché "ser y devenir" se solapa a su vez a "ser y apariencia" (constante, consistente / fluido, inconsistente) [*Einführung in die Metaphysik* GA, Band 40, editado por Petra Jaeger, 1983, pp. 105-106, 113. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 136-137, 143.

<sup>2125</sup> Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, pp. 138-139.



no ocultando o encubriendo lo desocultado el des-ocultamiento<sup>2126</sup>. Con ello Heidegger rescata otro significado de *δόξα*, *Ruhm*, *gloria* en el sentido del prestigio y la fama<sup>2127</sup>: el parecer sería prestigioso en cuanto muestra un aspecto relevante, señalado de aquello que sale a la luz en la acción de cada uno, del mortal, en la *πόλις*<sup>2128</sup>.

La pluralidad de significados de *δόξα* rima con la *ambigüedad* que perdura en la presentación del hombre en el camino de los “mortales bicéfalos” ya en el fr. VI y con la a su vez *ambigüedad* que supone la caracterización del hombre en el contexto de su *proyecto poiético-fundacional* en la *πόλις*. No se ofrece en este último sentido una definición antropológica del hombre, sino que se habla del hombre como “creador” del mundo histórico-comprensivo griego, agente de un *proceso poiético* que da lugar a una “obra” que sería la *πόλις*<sup>2129</sup>. Heidegger subraya —con el primer Coro de *Antígona*— el carácter *δεινότατον* (lo más *pavoroso*, *Unheimliche*<sup>2130</sup>) del “creador” cuyo *producir poiético* da lugar a la *πόλις* pero que a su vez puede comprometer-la si en tal proceso tiene acogida una mutua relación (*Wechselbezug*) de *τέχνη* y *δίκη* por la que el-llevar-a-cumplimiento de la “obra”

<sup>2126</sup> Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 142. Heidegger hace referencia a la obra de Karl Reinhardt sobre la tragedia (de 1933, tenemos traducción al castellano: *Sófocles*, (Destino, Barcelona, 1991) ) y reconoce sus palabras que consideran a *Edipo Rey* como “tragedia de la apariencia”. Se ofrecen a pensar los versos del último Coro de *Edipo Rey*. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 145-146; en: GA, Band 40, pp. 115-116. Al respecto *δόξα* se dice como una inclinación (*ἐγκλισις*) o variación del ser cuya apariencia, aún como des-viación, pende del ser como aparecer, *φύσις*, brotar o salir a la luz, indicación de la completa multiplicidad (*Vielfältiges*) de la *δόξα*, para nada plana (y así, trágica).

<sup>2127</sup> Sentido de “gloria” que habría llegado hasta San Agustín. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 140; en: GA, Band 40, p. 110. Interesante al respecto el lugar de Agustín en *Sein und Zeit*.

<sup>2128</sup> Heidegger dice que “la fama no es para los griegos algo que le llegue o no a uno; es el modo del ser supremo. Para los actuales, en cambio, la fama es, desde hace mucho tiempo, mera celebridad y, como tal, algo en extremo dudoso, una adquisición que la prensa y la radio arrojan y propagan por todas partes”. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 140; en: GA, Band 40, p. 110. En estos sentidos Píndaro mostraría el más alto canto celebrativo griego al ser que Heráclito recoge por ejemplo en fr. 29.

<sup>2129</sup> Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, pp. 188-199; en: GA, Band 40, pp. 161-162. En cuanto los “creadores” sólo tienen sentido en el *proyecto poiético* ellos son ejecutores de la *πόλις* que se ejecutan a sí mismos como substantividades agentes de ella. En cuanto “creadores” ellos hacen, pudiéndose decirse ello con el verbo *ποιεῖν*; si bien aquello que ellos hacen no es una “obra” en el sentido de un “objeto” terminado (el verbo *ποιεῖν* no lleva en griego OD). En este sentido ellos no hacen la *πόλις*, sino que la *πόλις* es el punto-de-cruce de los caminos de lo presente que el decir-pensar de su proyecto dice. Y no obstante hacen *πόλις*, ella es su “obra”. No hay pues ninguna lectura “romántica” en estas cuestiones de la *πόλις* que pudiera achacarse a Heidegger pues incluso la extrema ruina (*Einsturz*) en que deviene la *πόλις* y el mismo des-ocultamiento exige ser pensado por nosotros siempre como la primera vez asumiendo su ausencia en los términos de la *meditación histórica del ser*. Otro asunto sería el preguntarnos quiénes estarían incluidos en ese proyecto poético-pensante, quiénes pueden ser los “creadores” y ante todo en qué lugar quedarían en él aquellos que no son Píndaro, Sófocles, Homero, Parménides o Heráclito entre otros. En este sentido se revela un cierto “elitismo” griego —que resuena con el proyecto del Rectorado de Heidegger por el que la “revolución” tiene como origen la Universidad— que Heidegger va problematizando con los años.

<sup>2130</sup> Como ya dijimos Emilio Estiú traduce *Un-heimliche* por lo pavoroso, aquello que nos arranca de lo familiar y hogareño (*Heimlichen*) y así no nos permite estar en nuestra propia casa (*einheimisch*). El hombre sería lo más pavoroso pues se conduce a través de esta conducción de lo propio a lo extraño transgrediendo a la vez sus propios límites en ello. *Introducción a la Metafísica*, pp. 187-188; en: GA, Band 40, pp. 159-160.

se torna en *aplicación* (*Vielwendigkeit*), aún múltiple y muy extendida, que *efectúa* (*er-wirkt: ins Werk bringen*) la “obra” (*Werk*) poniendo límites a la cosa producida sin mantener abierto el salir a la luz que supone el proceso productivo.

Lo *δεινότατον* menta la esencia ambivalente del hombre “creador” —dar lugar a senderos en lo ente, abrir caminos y a la vez engendrar el exceso (*Unwesen*) de la aplicabilidad que supone una falta de salidas por aquellos caminos— entre cuyos lados escindidos —pero sin “partes”, uno no genera al otro— acontece un *incidente*, *Zwischen-fall* de amplio alcance<sup>2131</sup> que deja sin sellar la posibilidad inherente a la *δίκη*, como *Fug*, de ser *Fuge* y tender a la *Un-fug*.

Del mismo modo en que la *πόλις* no puede tratarse de ninguna “idealidad” “política” la escisión en la esencia del hombre “creador” no podría ser aplanada por la orientación “técnica” de uno de sus lados<sup>2132</sup>. Pero no de “creador” alguno sino del hombre bicéfalo y errante nos habla el Poema de Parménides en su fr. VI. Decíamos que allí se encerraba otra *ambigüedad* que vamos a relacionar a continuación con el carácter escindido de la actividad de los “creadores”.

En la labor de los “creadores” hay una *violencia* inherente. Si ellos están caracterizados por un *hacer* (*ποιεῖν*) con carácter fundacional y éste supone siempre un *λόγος*, habríamos de preguntarnos qué acontece con el resto, con aquellos que no son “creadores”, con su hacer y decir en la *πόλις*, ¿o es que simplemente Heidegger extiende el carácter creador de los “creadores” a todos y cada ciudadano de la *πόλις*? No es el caso. El Poema de Parménides nos habla precisamente del carácter del hombre (en su propia perspectiva) cuando su hacer está regido por la confusión del ser y no-ser; ello a su vez puede relacionarse con su peculiar decir (fr. VII y fr. VIII)<sup>2133</sup>. Incapaz de discernir entre ser y no-ser las cosas presentes se tornan sin lugar, sus límites dejan de ser vinculantes; el hombre “bicéfalo” puede estar tanto aquí como allí, el vaivén marca el surco de su camino *errante* que basado en lo omniabarcante del *error* iguala la diferencia entre caminos. El hombre no obstante no puede prescindir por sí mismo de la verdad —en el Poema el hombre escucha la palabra de la diosa, no se habla de la *πόλις* sino de la problemática de los caminos que la atraviesan, *δίκη* ha dado paso a la copertenencia del mortal y la diosa, no cabe *Un-fug* en el Poema, etc— sino a lo sumo *mezclar* ser y apariencia, verdad y opinión. En virtud de la ausencia de experiencia de la verdad (*βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν*: v. 4) el hombre se manifiesta como *sordo* y *ciego* (*κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε*: v.

<sup>2131</sup> El *Zwischen-fall* acontece como “entre” irreductible al *Dasein* histórico griego y aquel que ya no pertenece a la esencia de la *πόλις* y el des-ocultamiento, así como, en la comprensión de la “obra” producida por el hombre griego, entre el dar lugar a “obra” y que con el acabamiento de la “obra” cese la actividad creativa.

<sup>2132</sup> Heidegger entiende en *Einführung in der Metaphysik* la *τέχνη* como *Gewalt-tätigkeit* y *δίκη* como *das Überwältigende*. Diría *δίκη* aquello pre-potente o sobre-potente o trans-potente respecto al regir o imperar de *Physis* que Heidegger entiende como *Walten*. La *τέχνη* se arranca también en cierto modo de la *Physis*, ambas irrumpen del mismo modo, ella es en este sentido hecho-violento. *Introducción a la Metafísica*, pp. 196-197; GA, Band 40, pp. 168-169.

<sup>2133</sup> No afirmamos que estos mortales del camino otro al de la verdad sean el resto a los “creadores” por los que nos preguntamos más arriba, pero sí que ellos se caracterizan por un decir “trivial” en relación al del camino de la verdad que Heidegger relaciona con la misma diosa-verdad.

7), *turba sin discernimiento* (ἄκριτα φῦλα) entregada a un ὀνομάζειν (v. 53, fr. VIII) que pone nombres y dice un orden de palabras engañoso (desviado, sin camino, κόσμον (...) ἐπέων ἀπατηλὸν: v. 52<sup>2134</sup>) que no presta atención a la palabra, al decir (φάσις, λέγειν), sin dejar venir su carácter (ontológico) de manifestar y dejar aparecer las cosas, lo desocultado en el desocultamiento, pues son las palabras, los nombres (v. 38) en los cuales la emisión sonora y la forma de la palabra pasa a un primer plano, aquello a lo que se habitúan<sup>2135</sup>. Si el poner nombres resulta clave comprensiva del hombre que recorre el camino de δόξα ello se debe a que aquí las palabras responden a la estructura “sowohl-als auch” (“tanto-como”) que describe la indiferencia del “y” —mera yuxtaposición que cosuena a su vez con el “cada vez más lejos” (“und-so-weiter”) que caracterizaba el transgredir los límites del hombre como lo más pavoroso<sup>2136</sup>— que ellos no discernen entre ser y no-ser (dicho doblemente en v. 40: γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί). El que su esencia radique en la indistinción de los que deberían ser tan diversos nexos —entre ser y no-ser, entre ser y δόξα— no siendo ellos mismos nunca comprensibles en el Poema sin nexo alguno radica su *ambigüedad*.

Una segunda diversa contraposición entre dos caminos llega también de seguido en el transmitido como fragmento II del Poema<sup>2137</sup>. La diosa establece una contraposición entre caminos de búsqueda (ὁδοί ... διζήσιος) adjetivados como únicos (μοῦναι). La contraposición es diversa a la ofrecida por el Poema al final del fr. I. Se anuncia con una primera persona del futuro del verbo ἐρῶ (ἐρέω) según la cual, “diré” —con carácter futuro *pro imperativum* (reforzado por lo que sigue)— “mientras tú guarda” (κόμισαι, aoristo imperativo de κομίζω) y “escucha” (ἀκούσας) “mis palabras” (μῦθον) “qué únicos caminos de búsqueda”, dice el texto griego, εἰσι νοῆσαι<sup>2138</sup>, caminos que *son posibles a pensar*, es decir, no sólo que sea potencialmente posible un pensamiento de ellos (que sean “pensables”), sino que, traduciendo muy literalmente el infinitivo aoristo, *son posibles haber pensado*: caminos posibles y perfectamente ya pensados siendo además la acción del infinitivo

<sup>2134</sup> En el Curso *Parménides* Heidegger nos indica que “ἀπάτη” es el extravío (*Abweg*) y el atajo (*Seitenweg*) que, como *ψεῦδος* es una de las contraesencias de la verdad en Grecia, mientras que el camino a secas, en el Poema de Parménides, tiene el rasgo del abrir “a lo largo de su curso, por el camino mismo, una mirada y una perspectiva, y proporcionar de este modo la revelación de algo”. Heidegger, *Parménides*, pp. 86-87; en: GA, Band 54, pp. 97-98. El camino del Proemio no sería atajo alguno. Tampoco desde luego el de la verdad, problemáticamente sí, un extravío, sería el de δόξα.

<sup>2135</sup> Heidegger, “Moira”, *Conferencias y Artículos*, pp. 187-188; en: GA, Band 7, p. 259 y ss. Recordemos al respecto cómo Aristóteles piensa todavía la diferencia entre ὄνομα y ῥῆμα, que nunca podrían ser traducidos por nombre y verbo en sentido “gramatical”. Uno y otro resguardan en su disimetría al λόγος.

<sup>2136</sup> Heidegger, GA, Band 40, pp. 49 y 166-167.

<sup>2137</sup> Siempre de acuerdo a la compilación de Diels-Kranz.

<sup>2138</sup> Aoristo infinitivo de νοέω. Cordero nos recuerda que este *infinitivo es final o consecutivo*. Cordero, Nestor, *Siendo se es*, pp. 57-58. Por tanto, decimos nosotros, con carácter puntual, no-procesual y perfectivo. Por otro lado la construcción ἐστί + infinitivo marcaría el carácter potencial (“es posible”). Esta construcción de infinitivo, como nos informa Cordero, podría equivaler a una construcción de dativo en griego que, en alemán, puede decirse con “zu denken”.

(aoristo) puntual, no-procesual. Posibilidad y término llevado a cabo que contrastado con el carácter imperativo de las formas verbales utilizadas por la diosa sugieren que los caminos están por-pensar o, todavía subrayando más el carácter imperativo de su decir, son caminos que “*hay que pensar*” o caminos “*para pensar*” (“*zu denken*”), lo cual suponen Heidegger una todavía posibilidad por-venir<sup>2139</sup>. Este tono general del decir de la diosa, imperativo, en torno a los caminos que “hay que pensar” y “por-pensar”<sup>2140</sup>, doble significado que recogía la expresión “para pensar”, resuena perfectamente con la adjetivación de los “ὁδοὶ” como “μοῦναι διζήσιός”, es decir, no sólo “únicos”, sino “únicos caminos de búsqueda” (fr. II, v. 2). Este “únicos”, considera Heidegger, no remitiría a que numeralmente no hubiera “más” caminos (que aquellos que a continuación dice la diosa), sino a que ellos son únicos-singulares diferencialmente, por tanto, discriminatoriamente entre sí, por así decir, “solos” o “separados”. Se trata de experimentar cada uno de por sí y no meramente sólo esos y ninguno más en cuanto a su cantidad y número. Los caminos, por ser “de búsqueda” son caminos de cuestionamiento, caminos que como cuestión, por tanto ni ya dados ni meramente extraños a la acción y experiencia del portado, hay que pensar y experimentar<sup>2141</sup>.

---

<sup>2139</sup> La posibilidad puntual, cuando se dé, en principio no habría de excluir lo necesario del imperativo si lo posible remitiera al por-venir, a la futuridad que siendo sólo tiempo (en lengua griega) está fuera del “tiempo”. Estudiaremos este punto en el tercer apartado. Más bien el carácter imperativo, estando, se pliega al encaminamiento del pensar a través de los caminos, al por-venir en torno a ellos. Tomando un ejemplo de Cordero, decir de un cuchillo que es “para cortar”, nada nos dice de que él sea cortable, sino que, añadimos nosotros, le pertenece un poder-cortar o capacidad (*vermögen*) de desplegar la acción de cortar que no quiere decir que tenga que estar cortando todo el tiempo, que a toda costa haya de cortar, sino que tal acción es “lo suyo” cuando ello se dé.

<sup>2140</sup> Traduce Heidegger en el Curso de 1932 “...welche Wege als die einzige eines Erfragen ins Auge zu fassen wird.”, GA, Band 35, p. 114.

<sup>2141</sup> Es esencial que sea la diosa quien mente que los caminos son διζήσιος, genitivo de δίζησις, búsqueda o persecución en verdad imperativa a pesar de la cual los caminos no son caminos cualquiera, caminos que avasallar, caminos “de los mortales” sino de la misma diosa, caminos esenciales o sagrados que el hombre sabio, ya experimentado, ha de experimentar. Podríamos todavía pensar el buscar de esta búsqueda de los caminos “de búsqueda”, en la petición de la diosa, con los siguientes dos extremos que encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles: en el libro alfa asume que la tarea de la filosofía primera es buscar los primeros principios y causa... que tal buscar es un tocar... así como que en Theta se afirma que las acciones, ἐνέργειαι, no se buscan, con el mismo verbo, sino que se tienen o no se tienen, se alcanzan o no se alcanzan. Si en el primer caso la búsqueda pertenece al cuestionamiento-investigación en una campo amplio de cuestiones en el segundo es ya simplemente, por así decir, la cúspide in-extensa de la misma investigación donde, no es que no haya ya cuestionamiento, sino que allí se reúne a la vez que el cuestionar sea lo mismo que lo cuestionado y el haber-cuestionado.

Allí se insta al mortal a experimentar la pregunta por los *caminos de búsqueda*<sup>2142</sup>; se insta a la meditación y pregunta por la suerte de experiencia que supone la diferencia esencial de cada uno: cómo y qué puede llegar a ser preguntado y cómo y qué no legítimamente (desde la legitimidad de cada uno cabe *ἀλήθεια*) en torno a cada camino. Ahora bien, en este punto del Poema la invitación a la pregunta se dice en los entornos de una contraposición donde uno de los caminos desde el principio queda perfectamente evidenciado como camino no recorrible, no cursable o no experimentable. Uno, *πειθοῦς ἐστι κέλευθος*<sup>2143</sup>, camino de la apelación, persuasión, cuestionamiento que va con *ἀλήθεια*, el otro, *παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν*<sup>2144</sup>, camino que no ofrece perspectiva alguna<sup>2145</sup>, estrictamente entonces no-camino a secas, que habría de ser experimentado y cuestionado como no-camino. Se notará pues la diversa atención que exige la pregunta (¿cómo y en qué medida resulta el camino, camino y el no-camino, no-camino, siendo no obstante el camino aquel que sigue a la verdad y no *δόξα*?) sobre ambas sendas que, insistimos, una, ha de ser recorrida, la otra, necesariamente, no es recorrible pues no surca *Gegend*, ni el Poema ni decir o pensar alguno<sup>2146</sup>. Prestemos atención a los dos lados de la contraposición que describe el Poema.

En el primer lado de la contraposición el Poema dice:

*ἡ μὲν, ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*<sup>2147</sup>,

<sup>2142</sup> Heidegger interpreta el “ὁδοί (...) διζήσιος” (nombre genitivo singular de nominativo διζήσιος) del inicio del fragmento segundo en el sentido de caminos “de pregunta”, “de cuestionamiento”. Traduce Heidegger el “αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι” como “welche Wege als die einzigen eines Erfragens ins Auge zu fassen sind”. Heidegger, GA, Band 35, p. 114. La gravedad en las interpretaciones de Heidegger pende de los sentidos de *Erfragen* y *νοεῖν*. La meditación sobre el camino instada en el fragmento II es en cierto modo también metódica pues la meditación es sobre un camino *des Aufsuchen*. Pero el modo de preguntar es una búsqueda de conocimiento peculiar (más búsqueda de reconocimiento que de conocimiento a secas), pues no busca cosa alguna, sino sólo es preguntar decidiente-diferenciante. Dice Heidegger: “Es wird etwas in seiner Offenbarkeit (was für Wege überhaupt? διζήσιος!) zur erlangen gesucht, also für die Erkenntnis; untersuchend-entscheidendes Suchen ist Fragen. Jetzt soll im Voraus geklärt und festgehalten werden: was überhaupt erfragt werden kann und was nicht.” GA, Band 35, p. 115.

<sup>2143</sup> Heidegger traduce el “πειθοῦς ἐστι κέλευθος (*ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ*)” de la línea cuarta del fr. II así “des gegründeten Vertrauens Pfad ist der, er (peithw) folgt nämlich der Unverborgenheit nach”. Heidegger, GA, Band 35, p. 114 . Por tanto camino de firme-fundada confianza, camino en cuya marcha puede llegar a construirse (Ibíd., p. 116).

<sup>2144</sup> Por el otro lado traduce el “ten de toi fraCw panapeuthea emmen atarpon” como “(...), dieser also, so gebe ich kund, ist ein FuBsteig, zu dem überhaupt nicht zugeredet werden kann”. Heidegger, GA, Band 35, p. 114.

<sup>2145</sup> “Schlechthin aussichtslos”. Heidegger, GA, Band 35, p. 116.

<sup>2146</sup> En este sentido considera Heidegger que pertenece al saber del primer camino (de *ἀλήθεια*) en cuanto que la mención sobre él, de carácter decidiente en función de su negación, re-envía a *δόξα*. Dice Heidegger que: “Wenn der II. Weg, der Ganz aussichtslose, überhaupt erwähnt - weil eben entscheidend - gerade für das Verständnis vom III. - das *Fernhalten des Nicht* - bzw. was das Nichtfernhalten besagt. Er ist weg - als nicht da! Gehört zum Wissen um I.“ Heidegger, GA, Band 35, p. 255.

<sup>2147</sup> Fragmento II, línea 3.

Heidegger asume que la invitación a escuchar su palabra (es decir, a pensar y cuestionar) de la diosa al mortal atiende, por un lado, al carácter del “que es” (*ὅπως ἐστίν*) del camino “que sigue a la verdad” (ya en el siguiente hexámetro); al “es”, de entrada no una mera marca de lo que Heidegger llama *das Seiende* y no *Sein*<sup>2148</sup>. Interpretamos que este “es”, señalando el carácter entitativo del propio camino de ἀλήθεια, es en efecto propio de ese camino, es decir, le pertenece al camino —tal y como afirma el Poema— no sólo que “que es”, sino “que es” y que “no es no-ser” que Heidegger traduce como “que no es posible no-ser”<sup>2149</sup>. Heidegger ya se abre a recoger en el Curso de 1932 con el ἐόν la no-obviedad del carácter entitativo del “es” a través de las funciones de la “cópula” en el Poema que seguimos a propósito del *pliegue* en el *Apartado primero*. El camino de ἀλήθεια no está dado, no es obvio en el Poema, a pesar de pertenece a la sencillez de aquello que “es”. La diosa insta encarecidamente al mortal a que no pierda detalle de su palabra sobre los caminos. Decir del camino “que es” no afirma su *existencia*<sup>2150</sup> como algo dado (*Vorhandene*), sino que su carácter ontológico se relaciona —a través del “τε καὶ” que separa y reúne los extremos del hexámetro— con “que no es posible no-ser”<sup>2151</sup>.

Con el segundo lado de la contraposición leemos:

ἡ δ', ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι<sup>2152</sup>,

<sup>2148</sup> Heidegger traza de este modo su relación: “Wie das “es ist” ist eben das, was ich verstehe, wenn ich das Seiende anspreche und das Verstandene ausspreche? (Es) “ist”. Also: wie es um das Sein steht. Dieses sowohl wird erfragt wie auch, in eins damit, wie das Sein unmöglich nicht-Sein, d.h. wie das Sein das Nicht schlechthin von sich weist.” GA, Band 35, p. 116.

<sup>2149</sup> La traducción completa de Heidegger de la tercera línea: “Der eine: wie es ist und wie (es, das “es ist”) unmöglich Nicht-sein” GA, Band 35, p. 114.

<sup>2150</sup> Como ya estudiamos en el Primer apartado y Heidegger siempre admite, la cópula griega no permite un significado existencial.

<sup>2151</sup> La construcción habitualmente considerada “potencial” (ἐστίν + infinitivo) que rige en el “ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι” que hemos traducido por “que no es posible no ser” salta por los aires o se retrotrae al cuestionamiento por el anterior “es” del camino. Este primer camino descrito también como “camino” (*κέλευθος*) “de persuasión” “pues sigue” (*γὰρ ὀπηδεῖ*) “a la verdad” (fr. II, v. 4), se caracteriza eminentemente con un ἐστίν, elevada marca de aquello que no puede ser *μὴ εἶναι*. El sencillo “es” que caracteriza al camino de la verdad contrasta abruptamente con la doble diversa negación (del uso “potencial”) con la que continúa diciéndose sobre la senda. Una y otra caracterización, únicamente separadas por un “τε καὶ”, son suyas, mas el nexos, la “y”, no puede indicar mera yuxtaposición de sus lados; ello atentaría contra el mandato de la diosa al cuestionamiento por la experiencia de los caminos. Si el “ἐστίν” marca el carácter de presencia del camino “que sigue a la verdad”, el “ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι”, remitiendo ya al segundo hito de la contraposición, nos indica que en aquel primer “es”, en su extrema sencillez, descansa intransitivamente la gravedad del camino. En este sentido estudiamos en el *Primer apartado* el modo en que Heidegger invitaba a pensar a través de los sentidos del ἐόν el funcionamiento de la “cópula” en el Poema, para nada “mera cópula” especialmente señalada en el contraste del “es” del camino de la verdad del fr. II. Gadamer citando a Hölscher apoyaría esta afirmación si bien consideramos que el decir que “el ἐστὶ tiene consigo un infinito” [Gadamer, “Ritrattazioni”, *Scritti su Parmenide*, (Filema, 2002), p. 30] requiere el matiz esencial de que no en el sentido de una potencialidad meramente en “potencia”, en sentido aristotélico, que sobrepasara de continuo el límite.

<sup>2152</sup> Fragmento II, verso 5.

El cuestionamiento gira en torno al carácter de negatividad (*Nichthaft*) en junción con el “es” del “que no es” (*ὡς οὐκ ἔστιν*)<sup>2153</sup>. El no-ser no-es a secas. Como no-camino no pertenece a ninguna suerte de *límite* (*Presencialidad, Anwesenheit*), de ello no hay decir, palabras, ni pensar y, así, ni puede conocerse ni darse a conocer (*beizubringen*)<sup>2154</sup>. Si de algún modo (aún relativamente indeterminado) fuese algo, alguna suerte de entidad substantiva de la que se predicase algo, se trataría de *δόξα* y no del no-ser<sup>2155</sup>. Esta cuestión abre las puertas a la pregunta por los límites del decir-pensar (del ser) que Heidegger desarrolla con las exégesis del fr. VI y el fr. III.

La diosa dice que “no es” y que “es necesario no ser”, dicho con “*χρεών ἐστι μὴ εἶναι*”. A continuación se aclara que “a tí te muestro”, en el sentido del decir de la indicación que hace saber (*τοι φράζω*), que “es” (con *ἔμμεν*, infinitivo activo que puede hacer función copulativa) “un sendero” (*ἀταρπὸν*) “absolutamente desconocido”, es decir, no sólo un sendero no conocido, desconocido<sup>2156</sup>, sino uno a cuyo estatuto y condición pertenece únicamente el no poder ser conocido en el sentido de “*χρεών ἐστι μὴ εἶναι*”, esto es, dice la diosa, absolutamente desconocido pues “ni conocerás”<sup>2157</sup> el “*μὴ ἐόν*”, “ya que no es cumplible” (*οὐ γὰρ ἀνυστόν*) “ni podrás darlo a conocer”<sup>2158</sup>.

No se dice del no-camino que es imposible “*εἶναι*”, tampoco que es *μὴ εἶναι*, sino que “no es y es necesario” *μὴ εἶναι*. El significado “potencial” de la cópula (*ἐστίν + infinitivo*) no ha desaparecido, sino que se complejiza por su propio carácter de no-camino<sup>2159</sup>. Se trata de un no-camino a cuya (no-)experiencia conduce la diosa. ¿Qué suerte de posibilidad de pensar, cuestionar y experimentar puede ofrecer un no-camino que *οὐκ ἔστιν*? Recordemos una vez más que Parménides no es

<sup>2153</sup> Dice Heidegger: “Auf dem anderen: wie es nicht ist, welchen Wesens das Nicht-ist, wie es um das “ist” steht (...), das nichthaft ist. Das Nichts – wie hier, wo Nicht, die Notwendigkeit besteht, daB jegliches Sein wegbleibt. Denn das Sein bildet kein Nichts. Das Nicht aber vertreibt das Sein, vertritt also nur das Nichts. Zum Nichts aber kann überhaupt nicht zugeredet werden, darauf ist überhaupt nicht zu bauen.” GA, Band 35, p. 116.

<sup>2154</sup> GA, Band 35, p. 114.

<sup>2155</sup> Heidegger insiste constantemente en la infabilidad del no-ser. Dice por ejemplo: “Aber dieser Weg is gar kein Weg, schon im Anfang ist er zu Ende; er führt buchstäblich zu “Nichts”. Auf diesem Weg also nichts beizubringen, anustón. Wo keine Kenntnisnahme, da auch keine Aussage.” GA, Band 35, p. 118.

<sup>2156</sup> En efecto desconocido en contraposición al carácter de *πειθοῦς* del camino de la verdad.

<sup>2157</sup> En el sentido de clausura de lo posible-necesario del decir de la diosa. Lo cual, siendo coherentes, sólo podría expresarse en un futuro con carácter irreal que también podríamos traducir como no “podrías conocer”, opción que recoge Bernabé.

<sup>2158</sup> El texto griego dice “οὔτε φράσαις” (segunda persona del singular) aoristo optativo del verbo *φράζω* o participio futuro del mismo verbo.

<sup>2159</sup> En este sentido no podemos estar de acuerdo con que Riezler haga desaparecer el indicador modal de “necesidad”; dice: “Der eine, daB es ist, und daB es nicht nicht sein kann; das ist der Weg einer Überzeugtheit, die die Wahrheit unzertrennlich begleitet. Der andere aber, daB es nicht ist und nicht sein kann - ein Pfad, so sage ich, ganz und gar nicht zu begehen (...)” [*Parmenides*, (Klostermann, 2017), p. 29]. En otros lugares sí introduce “notwendig”.

Platón<sup>2160</sup> y que, en este sentido, en el contexto del Poema, interpretación inconsistente y absurda respecto al mandato de la diosa sería: 1) desde luego afirmar que el camino del no-ser es, pero no del todo que, 2) el no-camino o la (no-)experiencia del no-camino del no-ser sea —cuestión por la cual sí se interroga explícitamente Platón—, pero también que tal no-camino del no-ser no sea. El matiz propiamente parmenídeo está en *lo necesario*, en lo irreductible del “no es” del “no-ser”. El *indicador modal* apunta al mandato de la diosa a tajantemente, necesariamente, irreductiblemente, (no-)experimentar el no-camino del no-ser, asunto que Platón meramente no podría asumir en estos términos<sup>2161</sup>.

Cuando el texto griego tiene que referir al (no-)camino del no-ser que no-es no dice a secas “ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς ἔστι μὴ εἶναι”, sino que tiene que incluir un “χρεών” que va (sintácticamente) con “ἔστι”. La diosa insta a (no-)experimentar el no-camino del no-ser. Es decir, el no-ser *ist zu nicht-sein*, “es para” no-ser, le pertenece irreductiblemente no ser y nada más (o, como dice Heidegger, *im*

---

<sup>2160</sup> En lo que refiere a los diversos sentidos de *δόξα* y, relacionado con ello, con el sentido en que se toma el no-ser. Como ya vimos, Heidegger insiste en *Platon: Sophistes* en que el parricidio de Parménides es “relativo”, más un olvido que desplaza el horizonte de cuestionamiento que un asesinato a sangre fría. Platón podría mantener todavía de este segundo camino que “no es y es necesario no ser”, ello tendría sentido para él, pero confunde esta afirmación con otra, acotada sólo al ámbito de *δόξα* en el Poema de Parménides, confusión sólo posible en principio en el horizonte del diálogo, que diría que un no-algo es o puede ser. Ello supone pensar la posibilidad-presencia ya únicamente como *δύναμις-δόξα*, poder pensar una *verdadera/falsa δόξα*, etc. En su discusión con Platón ya notamos cómo Aristóteles — en Theta-VIII— tenía que pensar el mostrar-enseñar de la acción (del alumno respecto al maestro) en el salto respecto al aprender potencial. Insistimos en que el no-camino del no-ser no es potencial si quiera. El campo henológico-modal de los ámbitos de la presencia sin embargo puede llegar a ser la misma, si no se asume su irreductibilidad.

<sup>2161</sup> Como ya hemos insistido de diversos modos: él se pregunta por cómo podría ser (o no ser) ese no-ser que “no es”, sin asumir la irreductibilidad de la (no-)experiencia del no-camino del no-ser respecto a las experiencias diferenciales — aquellas de *δόξα* y *ἀλήθεια*— de los otros caminos a los que insta la diosa a lo largo del Poema.



*Anfang ist er zu Ende*)<sup>2162</sup>. La junción de *χρεών ἐστι* en el Poema nos da otras indicaciones. La (no-)experiencia del no-camino del no-ser es condición de imposibilidad de que algo acontezca. De no ser asumido el no-ser como no-ser se presentaría clausurada —no se daría— la posibilidad y necesidad de que haya caminos (el haber del hay en cuanto cuestionado). En este sentido se necesita de la (no-)experiencia del no-camino del no-ser pero, no por ello —no tendría sentido, sería

---

<sup>2162</sup> GA, Band 35, p. 118. Interpretamos que Heidegger nos da indicaciones sobre cómo entender el significado de “necesidad” de *χρεών* —en principio no obvio en la cópula en griego— a través de sus comentarios en el Curso sobre el verbo alemán *sollen*. El verbo (“modal”, gramaticalmente hablando) *sollen* puede significar una exigencia o demanda pero también sus usos pueden expresar una pretensión o deseo (*Forderung*), una recomendación cuidadosa (*Pflicht*) o tarea por-hacer (*Aufgabe*), así como una actividad cuya “necesidad” bebe del decir de un dicho-costumbre, sentencia gnómica o refrán popular. A Heidegger le interesa especialmente una relación de *sollen* con lo *Gesollte* donde “lo necesitado” (*Gesollte*) ate a la acción del *sollen* como obliga un compromiso o cita deseada (con *einhalten*) a llevarse a cabo o cumplirse (con *erledigen*). La “necesidad” (*Sollendheit*) del *sollen* permitiría pensar un *sollen-sein* en el sentido de aquella “necesidad” desde el carácter activo-activante del *Partizip I, sollend*, de tal modo que ese mismo *sollend* reuniría, a su vez, la “necesidad” del *sollen* y aquella otra de lo *Gesollte*, la *Gesolltheit*. Esta segunda “necesidad” (la de lo “necesitado”) remite referencialmente al no-camino del no-ser que *necesariamente* no-es. Pero la referencialidad de la “necesidad” de lo *Gesollte* no permite al no-ser, si quiera, ser “algo”. Esa “necesidad” dice irreductibilidad del no-ser en el sentido de los usos de *zu + infinitivo* en alemán. En este sentido decimos que el no-ser *ist zu nicht-sein*, “es para” no-ser, le pertenece irreductiblemente, no ser, y nada más; lo cual por el otro lado exige de la otra “necesidad”, la del *sollen*, en virtud de la pertenencia del nexo-sollend de ambas al camino de *ἀλήθεια*. GA, Band 35, p. 68-72 y 230. Siguiendo esta interpretación la necesidad —que mentábamos como *sollend-sollen-sein*— que dice *χρεών* en el segundo lado de la contraposición no sería allí obvia en el “es” desnudo al referir al no-ser pero sí al decir el camino “que es” relacionado ya de por sí con la posibilidad (en su valor potencial de cópula + inf.). Ahora bien, esta “necesidad” no es un mandato obvio (Heidegger no lo traduce con el verbo “müssen”). En este sentido “*χρεών*” se situaría en el texto griego donde no resta nada del ser, donde el “*ἐστι*” no es que pierda el sentido posible-necesario que ya tiene de por sí, sino más bien donde se requiere remarcarlo, y es esencial que ello sea así, quizá para aclarar a los contemporáneos de Parménides que —por tanto desde un punto de vista sincrónico e intencional— no se trataba de algo descabellado afirmar e insistir en que el no-ser es no-ser. Como por ejemplo sí se diría en el fragmento VI con otra formulación más gentil: (...) *ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν*; si bien no mentando la diosa el no-camino (*μη εἶναι*) si no *μηδὲν*, compuesto de la negación relativa *μη* que dice “Nada”, en referencia al no-camino pero no diciendo el propio no-camino. Otro asunto más delicado es el no-camino del fr. VII que estudiaremos en epígrafe aparte. Al respecto, el texto sobre el no-ser de Gorgias afirma la relatividad de ser y no-ser —y nunca el no-ser absoluto— en un contrasentido a aquel que en el diálogo de Platón, que pertenece a la misma atmósfera de la “sofística”, irrumpía.

imposible— es necesario, sino *condición de imposibilidad de que algo acontezca* es el no-ser. Insistimos todavía algo en ello<sup>2163</sup>.

Cada uno de estos caminos únicos-singulares (no sólo numeralmente) no exige una diversa experiencia de lo posible<sup>2164</sup> que pudiésemos situar como bordes extremos de un plano común de posibilidad, ni tan siquiera si tales experiencias de lo posible fuesen diversas radicalmente entre sí, por así decir, a-simétricamente irreductibles, pues ello supondría ya que de algún modo las experiencias fuesen *diferentes* y concederíamos algún tipo de carácter entitativo al no-ser que no es suyo, según el sentido del Poema que interpreta Heidegger. El no-camino que “no es” ha de ser (no-)experimentado, veíamos más arriba, precisamente en cuanto “*χρεών ἐστι μὴ εἶναι*”, en cuanto im-posible. Ello no dice que lo imposible sea necesario, cuestión completamente absurda, tanto o más como que *de lo posible se siga lo imposible*, para un Parménides muy bien recibido en este sentido por Aristóteles<sup>2165</sup>. En cuanto el no-camino no se puede experimentar sino como imposible sólo puede (no-)experimentarse como no-camino: la (no-)experiencia del no-camino como no-camino. Ahora bien, la (no-)experiencia del no-camino que únicamente así acontece como no-camino es (no-)experiencia implícita en toda experiencia del pensar<sup>2166</sup>, exigencia retro-activa del discernimiento entre caminos, del mismo “y” conjuntivo-disyuntivo de *ἀλήθεια* y *δόξα*, como caminos que invitan a pensar una diversidad de modos de presencia.

<sup>2163</sup> Heidegger insiste en no trivializar la (no-)experiencia del no-camino del no-ser siguiendo la palabra de la diosa del Poema y, a la vez, ser tajantes en que el no-ser no es. Mantener tal (no-)experiencia del (no-)camino como cuestionamiento, nos parece, aleja nuestras interpretaciones de las del especialista en Parménides y la lengua griega Nestor Luis Cordero que, desde una perspectiva gramatical, simplemente niega el cuestionamiento por el sentido “griego” de ese no-ser, reduciendo el número de caminos a lo largo del Poema a dos y, poco menos que ridiculizando las aproximaciones hermenéuticas de Heidegger. Nos referimos aquí a la obra *Siendo se es* donde Cordero defiende lo absurdo de contar a lo largo del Poema más de dos caminos. Al respecto mantendríamos la pregunta de en qué sentido y medida sería absurdo para un griego afirmar un camino del no-ser. Lo absurdo o no del asunto toca por un lado la imposibilidad del no-camino y, por el otro, lo obvio (o no) de tal absurdo (o no) entre los griegos. Interpretamos que Heidegger sigue el Poema de Parménides siempre en este sentido, el no-ser necesariamente no es. Lo cual no quita que se preocupe, como vimos en el apartado primero, por el modo en que el diálogo de Platón puede decir el no-ser como “algo” en la perspectiva de *δόξα* cabe *δύναμις*. Asumiendo pues que, si bien en esta problemática el diálogo va de la mano con la “sofística”, es la “sofística” quien hace de la copertenencia del no-ser y ser su refugio, podríamos preguntarnos, aún en esos casos extremos en Grecia de puesta en uso en los lenguajes del no-ser, qué sentido tiene su im-posibilidad y su obviedad.

<sup>2164</sup> La diosa atiende al camino que “no es” con un “*χρεών ἐστι*” (*μὴ εἶναι*), mientras que atiende al camino que simplemente “es”, el camino estrictamente de *ἀλήθεια* con un “*οὐκ ἔστι*” (*μὴ εἶναι*), pasando por obvia-implícita la posibilidad (en la medida en que ella pertenece a la cópula). Ya estudiamos en el *Primer apartado* cómo la ausencia/presencia de la “cópula” podía tener que ver con el sentido de “lo posible” que pensamos en ella. Según esta diversa obviedad modal podemos interpretar dos marcadas indicaciones de los diferente desde el punto de vista de la posibilidad del no-camino y el camino de la verdad.

<sup>2165</sup> Como ya estudiamos en el *Apartado primero*.

<sup>2166</sup> No es cuestión —pues no nos cansaremos en insistir en que el carácter del no-camino sólo permite su acontecer como no-camino y esto es como (no-)experiencia del no-camino— si la experiencia es “previa” o presupuesto del pensar. No. Si bien es cierto que el no-camino del no-ser es necesariamente imposible pues no se puede pensar o conocer (veíamos al inicio del fr. II) en cuanto a lo pensado del pensar le pertenece un *ἐστίν*, un es, y precisamente el no-camino *οὐκ ἔστιν*; *ἐστίν*, por otro lado, mostraba el principal rasgo del camino de *ἀλήθεια*.

En lo que atañe al indicador modal *χρεών* ya vimos que Heidegger habla de él a propósito de Anaximandro. Al final de la primera “parte” de la Sentencia del milesio corona la exégesis en torno a las entidades (*τοις οὐσι*), a los presentes marcados por el surgir y perecer. El *κατὰ τὸ χρεών* diría así lo mismo que Presencia (*Anwesen*) en la articulación plural del surgir (*Entsehen*) y declinar (*Entgehen*) de los presentes cuyo acontecer él recoge<sup>2167</sup>. Si decir de algo que *χρεών ἐστι* es decir que ese algo es y no puede ser de otro modo sin forzamiento, falta o carencia alguna, sino afirmando una *obligación* (*Zwingen*) que deja-ser, que direcciona a las cosas dejándolas ser en su curso (en aquello que cada una “es”)<sup>2168</sup>; decir de aquella vía que “no es” *ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι* es afirmar la obligación a no entrometerse de ningún modo en ella, afirmar la obligación de que el no-camino no sea como no es el no-ser.

Por otro lado, Heidegger insiste en las relaciones sincrónicas (presentes en los textos griegos) de *χρεών* con los verbos *χράω* (manejar algo, sostener algo), *χρήσθαι* así como en el sustantivo femenino *χείρ*, la mano<sup>2169</sup>. Significa *χράω* un *usar* (*gebrauchen*) que no agota lo usado o lo instrumentaliza —ningún *Benützen*, que supusiera aprovechamiento e instrumentalización, *Ausnützen*, por el que se desgastara-agotara (*Abnützen*) lo usado— sino un usar que “da en mano”, entrega y deja en manos de otros abandonando lo usado (*gebrauchet*) a un pertenecer propio<sup>2170</sup>; en este uso (*Brauch*) que caracteriza lo necesario del necesitar (*Brauchen*) lo usado alcanza su propia esencia y se mantiene y salvaguarda (*Wahrung*) así. Pues bien, si asumimos estas indicaciones de Heidegger las afirmaciones del segundo lado de la contraposición del fr. II llevarían a un extremo paradójico: aquello que “no es” simplemente no pertenece a ningún modo presencia, no es nada a la mano (en sentido griego, no casable sin más con los modos de presencia *Vorhanden* o *Zuhanden*) y de ello no puede haber entrega, donación o sostenimiento alguno; y no obstante a ese (no-)camino nos exhorta la diosa que dejemos (no-)ser en lo que tiene de propio.

Recordemos que se nos dice precisamente que “no es y es necesario no ser”. El indicador modal subraya lo tajante del cumplimiento de la situación paradójica que el Poema dice con el máximo cuidado que merece hablar de un no-camino. Lo peculiar no es la construcción “*χρεών ἐστι*” —relativamente habitual en Griego—, sino que lo que la acompaña sea la vía del no-ser, aquello que estrictamente no es.

En cualquier caso, si en aquella configuración “*χρεών*” es una marca nada obvia en el contexto de la lengua griega del significado “posible-necesario” del “*ἐστι*”, la contraposición señala claramente a

<sup>2167</sup> GA, Band 78, pp. 125 y 131. Si bien anticiparía en este sentido la llegada de la Presencia (*Anwesen*) que se diría en la Sentencia en la segunda “parte”.

<sup>2168</sup> En el sentido de enviar-remitir (*schicken*) y autorizar-permitir (*zulassen*). GA, Band 78, p. 129 así como especialmente GA, Band 8, pp. 190-191. Es decir, eminentemente un dejar-ser a cada cosa aquello que ella es según el campo henológico-modal de su asignación destinal en la que el ser se dona completamente (a los entes). *Ibid.* p. 134.

<sup>2169</sup> Por ejemplo en GA, Band 8, p. 190 y “La Sentencia de Anaximandro”, *Caminos del bosque*, p. 272.

<sup>2170</sup> GA, Band 8, p. 190 y “La Sentencia de Anaximandro”, *Caminos del bosque*, p. 272.

un camino rico en perspectivas y, a otro (no-camino), sin perspectiva alguna. De este segundo camino de cuestionamiento la diosa simplemente aleja al poeta<sup>2171</sup> del mismo modo en que le insta a alejarse del camino de los mortales “bicéfalos” (ya con el fr. VI). Pero no debemos interpretar que ambos son gestos diversos: si el no-camino del no-ser simplemente no-es (y en este sentido es camino de cuestionamiento), habríamos de asumir que cualquier pregunta que, en cualquier caso, se preste sobre él, sus condiciones o sentidos, siendo muy rigurosos con que el no-ser no es, trataría sobre *δόξα*. Ahí radica la dificultad del camino de cuestionamiento de *δόξα* en su juego inherente del aparecer/apariencia/parecer: lo más esencial de esta vía es la inclinación a confundir el ser con el no-ser, no saber discernir-cortar (*κρίνειν*) ser y no-ser, considerar que son lo mismo y no lo mismo de acuerdo a la *errada capacidad de pensar* (*ἰθύνει πλαγκτὸν νόον*: v. 6, fr. VI) de los mortales bicéfalos que por su senda caminan. Pero entonces pensar y cuestionarse por lo esencial del camino de *δόξα* es preguntarse por el discernimiento (en general), esto es, también, por su diferencia respecto a los otros caminos y, ante todo, por el diverso modo en que la diosa manda apartarse al poeta del no-camino del no-ser y del camino de la *δόξα*.

El Poema no habla nunca de tres caminos. Siempre, en las diversas apariciones de los caminos en el texto, ellos surgen en una contraposición poética de uno a uno (¡para nada simétricos!). Si recorriésemos el texto enumerando las diversas vías que aparecen en la totalidad del Poema sí podríamos contar tres o, llega a dudar Heidegger, incluso cuatro<sup>2172</sup>, contando con el modo en que el camino del Proemio anticipa y pone en juego el criterio de discernimiento de los caminos que sólo pertenece a *ἀλήθεια*, así como la peculiaridad del (no-)camino del fr. VII respecto a aquel —y se entenderá que cualquier respectividad entre dos (no-)caminos es sumamente peliguada— del fr. II<sup>2173</sup>. En suma los tres caminos serían: 1) el camino hacia el ser que es a la vez camino en el desocultamiento, resulta *ineludible* (*unumgänglich*); 2) el camino hacia el no-ser, *inaccesible* (*unzugänglich*), no puede ser frecuentado (*begangen*) y precisamente ha de ser experimentado como

<sup>2171</sup> De nuevo con el fragmento VI.

<sup>2172</sup> GA, Band 35, p. 129.

<sup>2173</sup> Por ejemplo, en efecto el fragmento VI de algún modo presenta los tres caminos, pero (en la primera aparición de caminos) el de *δόξα* y el no-camino se contraponen por la común invitación de la diosa al poeta a apartarse de ellos, mientras que la completa caracterización del camino de *δόξα* se da en otra contraposición con el camino de *ἀλήθεια*. Aún contando tres caminos en la totalidad del Poema lo esencial es siempre ya los diversos cruces de la experiencia-recorrido de cada uno a la que invita la diosa: por ejemplo, podríamos decir (así hace Heidegger: GA, Band 35, pp. 128-129), que si *δόξα* y *ἀλήθεια* tienen algo en común es su diferencia respecto al no-camino: mientras el no-camino no conduce ni permite cuestionamiento alguno, el camino de *δόξα* sí permite al menos alguna suerte de conducción y el camino de *ἀλήθεια* ha de ser experimentado como el camino rico en perspectivas. Así sólo son estrictamente experimentables ambos en cuanto son recorribles, pero el primero, en la afirmación de la diosa sobre los propios caminos, es experimentable para ser dejado de lado (*umgehen*) —precisamente por ser siempre accesible (*zugänglich*)— y el de *ἀλήθεια* experimentable como inevitable (*unumgänglich*) de un modo posible-necesario como, todavía, camino de la diosa. Dice Heidegger a propósito del fr. VI que: “(...) der erste Weg ist unumgänglich; der zweite Weg ist unzugänglich; der dritte Weg ist zugänglich, aber zu umgehen, worin schon liegt die jeweilig zugehörige Gangbarkeit, Unumgänglichkeit und Unzugänglichkeit.” GA, Band 35, p. 133. En estos términos todavía se expresa *Introducción a la Metafísica*.

camino intransitable (*ungangbarer*); 3) el camino de la *δόξα* resulta siempre accesible (*umzugänglich*) y transitado mas por ello estéril (*aussichtlosen*) y así eludible (*umgehbar*): en cuanto los mortales que por él transitan están dominados por el *vaivén* y la falta de discernimiento de ser y no-ser<sup>2174</sup>, el hombre puede perderse allí inmerso inclinándose a la exclusividad de las opiniones-pareceres; por ser camino abarrotado de opiniones no ofrecería perspectiva alguna. De este tercer camino se mostraba —nos referimos ya al final del Proemio— que no obstante pertenece al ser y al desocultamiento.

Pues al cabo el *hombre sapiente*, el *εἰδότα φῶτα* que escuchando a la diosa se abre a diferenciar entre los caminos, no termina optando por uno único en exclusión de los otros. La experiencia a la que insta la diosa al mortal es otra, considera Heidegger, una donde la decisión (*Ent-scheidung*) a diferenciar (*unterscheiden*) los caminos —es decir, a escuchar a la diosa— tiene estancia en una *encrucijada* (*Wegkreuzung*), separando (*Scheidung*) unos caminos de otros siempre en articulaciones cuyo *nexo* podríamos cifrar con el campo problemático complejo del ser / desocultamiento / apariencia-aparecer (ser-devenir) / no-ser<sup>2175</sup>, donde rige la *verdad* que es pensada por el pensar (*voεῖν*) en la medida en que éste pertenezca a la *mismidad* con el ser.

Se enlaza pues el fr. II con el fr. III no sólo viendo en la secuencia una cierta verificación de la necesidad tajante del hecho de que el no-ser sea no-ser a secas, sino que se percibe que la cuestión por el discernimiento, por la diferenciación de los *caminos de búsqueda*, pasa por el modo en que el pensar *corresponde* al ser y el ser *se da* (solamente) al pensar.

---

<sup>2174</sup> Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 148-151.

<sup>2175</sup> Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 148. En este mismo sentido se expresa el Curso de 1932: GA, Band 35, pp. 129 y 133-134. El Heidegger inmediatamente posterior ya se arriesgará a pensar no la decisión a la diferenciación sino la diferencia misma de los caminos como *Ereignis* desde *ἀλήθεια* en la copertenencia de mortales/inmortales, cielo/tierra.

## **BLOQUE B: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (I).**

El principal sentido en que Martin Heidegger entiende en el Curso del semestre de verano de 1932 la sentencia transmitida hasta nosotros como fragmento III no pretende, por así decir “directamente”, dilucidar “ser”, “pensar”, “mismidad”, y sus posibles nexos, sino que resulta una suerte de *confirmación hipotética* de lo mentado más arriba sobre el carácter de no-camino del no-ser<sup>2176</sup>. En conexión con ello esta aclaración hipotética invita a pensar en profundidad el carácter del decir de la diosa *ἀλήθεια*<sup>2177</sup>, ya en conexión especialmente con el fr. VI.

El considerado como fragmento III del Poema de Parménides nos dice que:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Según la ordenación de Diels-Kranz la partícula “γὰρ” que introduce “lo mismo es pensar y ser” aludiría a lo ya dicho en el fragmento II. Heidegger asume a la perfección este sentido. El nexos, un “pues”, no añadiría o aclararía argumento alguno a favor de lo ya dicho allí, ya sobre el camino “que sigue a la verdad” ya sobre la imposibilidad del no-camino del no-ser, simplemente en cuanto el fragmento II no ofrece argumentaciones “lógicas”<sup>2178</sup>; lo cual no dice desde luego que no haya implicaciones interpretativas entre lo dicho en la contraposición (problemática) del fr. II y la mismidad de pensar y ser.

Por un lado, en efecto, mostraría la sencilla *condición de imposibilidad* del no-camino como no-camino: aquello que podemos pensar así como (veremos con el fragmento VI) decir, por el carácter “ontológico” que muestra el decir y el pensar, ha de tener alguna suerte de copertenencia con el “ser” —le pertenece alguna suerte de “es”—, de tal modo que el no-camino, en cuanto “no es”, es necesario no-ser. De él no cabe decir ni pensar, vía muerta sin nacer. Por otro lado, el fragmento III da la más alta indicación para pensar el camino de *ἀλήθεια* al señalar precisamente que “lo

<sup>2176</sup> La mutua correspondencia entre pensar y ser está apuntada y resulta delimitada mínimamente en el Curso del '32: resguardada de interpretaciones “idealistas” y en general muy a la guardia ante la errónea decisión de escoger “representar” como significado de νοεῖν. Heidegger es tajante al respecto, al menos ya desde el curso del '32. Ni νοεῖν ni ninguna otra palabra griega que pudiésemos traducir por “pensar” (*Denken* en alemán) podría tener que ver con los significados del término “representar” (*Vorstellung*), ni con pensamiento “lógico” alguno (o razón lógica alguna). Por ejemplo *Int. Metafísica*, p. 156-160.

<sup>2177</sup> Invitación que iremos notando con *Einführung in der Metaphysik*.

<sup>2178</sup> En este sentido, como lectura paradigmáticamente “filológica”, no podemos seguir la lectura de Cordero. Ya vimos en el primer apartado cómo Heidegger mostraba la ausencia de obviada de la función copulativa en la lengua griega privilegiadamente a través del Poema de Parménides de Elea. Sin obviada del nexos copulativo, simplemente, no cabe pensar una “lógica” ni un “juicio”.

mismo” (τὸ αὐτὸ) marca la copertenencia de “pensar y ser”<sup>2179</sup>.

En el único hexámetro del fragmento aquello que aparece en primer lugar es “τὸ γὰρ αὐτὸ”, que en ese sentido, está a la espera, ya conectando con lo pensar del bloque “νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” que con la construcción del hexámetro completo viene. En el último lugar del *metro* llega “εἶναι”, la palabra más esencial, y justo antes “τε καὶ”. Todavía siguiendo la indicación de Heidegger de que el sujeto de la oración sea “lo mismo” en el sentido de que la noción tenga una cierta autonomía, no sea *cualquier tipo de relación*, sino la clave que da el Poema a la hora de pensar el pensar que piensa el camino de ἀλήθεια, no podría confundirse “lo mismo” con el nexa “y” de “pensar y ser”, del mismo modo en que no deberíamos tomarlo por obvio<sup>2180</sup>. Aquello que une/separa “lo mismo” con “pensar y ser” se dice con un “es” que ya sabemos no puede ser pensado como *semánticamente vacío* en la lengua griega (“mera cópula”)<sup>2181</sup>, sino que marca dos niveles diversos, con estatuto ontológico diferencial, a cada uno de sus lados<sup>2182</sup>.

Si el fragmento III resulta la *prótasis* o hipótesis —marcada por la partícula γὰρ presente en el mismo fragmento— de una *apódosis* compleja (el fragmento II), en cuyo segundo lado de la contraposición se introduciría la afirmación del carácter inefable del (no-)camino del no-ser; que sobre un (no-)camino no se pueda pasar, que un tal (no-)camino no sea recorrible, que únicamente sea dicho en su condición de no pertenencia al decir e irreductiblemente e inviolablemente como tal<sup>2183</sup>, sería afirmado entonces por la *mutua correspondencia* de pensar y ser<sup>2184</sup> cuya *mutua pertenencia* es pensada por Heidegger como una *Zusammengehörigkeit*.

Heidegger abre el texto “Moira” —perteneciente al bloque *Vorträge und Aufsätze*— rememorando en un triple *endoxa* el modo en que la Memoria histórica de Occidente que menta la *Filosofía* asume

<sup>2179</sup> Ya hemos estudiado la noción de mismidad en Heidegger como *Zusammengehörigkeit* y “palabra enigma”.

<sup>2180</sup> Gadamer lo asume de este modo: el “y” mostraría la íntima coligación de νοεῖν y εἶναι no obstante atravesada por τὸ αὐτὸ [“Parmenide, Ovvero l’adiquà dell’essere”, *Scritti su Parmenides*, p. 80-81]. Una y otra nociones relacionales no pueden ser obvias, de diverso modo. Al respecto afirma también Gadamer el singular lugar del “τε καὶ” en el hexámetro como *cesura*, separación-reunión de dos lados no equilibrados (pues el “primero” llegaría hasta νοεῖν mientras el “segundo” sería solamente εἶναι). El “y” abriría uno y otro lado como un centro desplazado que separa uno y otro en sus coligaciones [“Ritrattazioni”, *Scritti su Parmenides*, p. 30].

<sup>2181</sup> En el sentido de un “es” típicamente descriptivo-científico en el que lo que habría a un lado y otro se reducirían entre sí como descripciones de un idéntico asunto, por tanto una con mayor valor que la otra (la diferencia es accidental). Al decir “el agua es H<sub>2</sub>O”, “H<sub>2</sub>O” y “agua” se pretenden como formulaciones diversamente válidas de una idéntica cosa. Al decir “el agua es H<sub>2</sub>O” se subraya la validez de una sobre la otra, se reduce una a la otra. Como ya estudiamos en el *Primer apartado* en lengua griega la cópula no funciona así. Cuando un griego dice “X es Y” se está subrayando, por el contrario, la irreductibilidad de un lado y otro de la cópula desde el punto de su diversos estatutos ontológicos.

<sup>2182</sup> Trazando la secuencia II-III-IV, el fragmento IV parece confirmar la necesidad de dilucidar en primer lugar “pensar”, “ser” y el mismo “y” de uno y otro antes de, por así decir, pensar “lo mismo” de “pensar y ser”; noción relacional que no obstante nos dice ya que el ser se da solamente allí donde el contemplar del νοεῖν reconoce, contempla, percibe o toca los límites de aquello que “es”. De aquello que “es” en el contexto del Poema como estudiamos en el *Apartado primero*, es decir en el sentido del pliegue del εἶναι, supone decir que el ser “es” allí donde el νοεῖν intelige en el pliegue de la presencia de lo presente. Lo cual sitúa en un lugar problemático a la δόξα.

<sup>2183</sup> En ello, además de lo ya mencionado, insiste el fragmento VIII (líneas 15-18).

<sup>2184</sup> Heidegger traduce el fragmento III así: “... denn dasselbe ist Vernehmen sowohl als Sein”. GA, Band 35, p. 115.

en el transmitido como fr. III (DK) la destinación, todavía por-venir (y pensar), de la *copertenencia*, *Zusammengehörigkeit*, de pensar y ser<sup>2185</sup>. Si la orientación de Heidegger desde muy pronto se orienta a advertirnos hermenéuticamente de la indeseabilidad de interpretaciones “idealistas” que tornaran en *identidad abstracta*, “primitiva” y todavía por desarrollar, (por tanto igualadora de los lados de) la mismidad de pensar y ser en vistas a la posición del pensamiento que al cabo reduciría la *Diferencia* (entre ser/ente) que el pensar habría de resguardar en su correspondencia con el ser, Heidegger se abre allí a un cuestionamiento múltiple por la mismidad de pensar y ser de al menos tres declinaciones: por un lado, el cuestionamiento por el *pensar* y los límites del decir-pensar que piensa y dice el camino de *ἀλήθεια* y el ser (*εἶναι*) así como dice el camino de *δόξα* (por ejemplo el Curso y texto *Was heisst Denken?* y “Moira”); por otro lado, el cuestionamiento por la *identidad y su diferencia con lo Mismo (Identität und Differenz)* así como por *lo Mismo*; y finalmente el intento de pensar el ser, por así decir, sin el ente y no obstante en la respectividad —la mismidad— del pensar (especialmente *Zeit und Sein*).

Vamos a atender en este epígrafe al modo en que Heidegger piensa ya en el Curso del Semestre de verano de 1932 y en el Curso *Einführung in der Metaphysik* la peculiar relación que junta y separa a pensar y ser como una “*Zusammengehörigkeit*”, *mutua pertenencia*, en el sentido de su di-simétrica relación cruzada (henológico-modalmente) que ampara como “palabra enigma” el *τὸ αὐτὸ* del Poema<sup>2186</sup>.

Se explica que *Zusammengehörigkeit* significa que “*sie gehören in einem zusammen*” o “*Sein und Verstehen gehören zusammen*”<sup>2187</sup>, término especialmente utilizado por Heidegger cuando pretende pensar unidades de estatuto ontológico di-simétrico en relaciones esenciales. Como indica Ángel Gabilondo podríamos discernir la expresión como *Zusammen-gehörigkeit* y diferenciar así un primer radical, “*zusammen*”, que invita a pensar a uno junto a otro, uno respecto a otro de los por él indicados como *juntos* o *mutuos* no en el sentido de la preposición castellana “con” —es decir, como yuxtaposición de unos con otros— al modo de un *nexo* o *conexión* que determinase a los miembros en relación por la unidad<sup>2188</sup>. Bien distinto a entender lo mutuo desde la unidad sería asumir lo mutuo a partir de la pertenencia<sup>2189</sup>, es decir, el “*zusammen*” como un cierto “con” que remitiera a la pertenencia, que partiera de la “*gehörigkeit*”, el segundo radical de la palabra,

<sup>2185</sup> Ya se hizo mención en este mismo capítulo al *endoxa* que exponía tres orientaciones en las interpretaciones de la mismidad de pensar y ser: el (neo-)platonismo, la modernidad (Berkley, Hegel), el sentido común.

<sup>2186</sup> Tras la larga reflexión en torno al *τὸ αὐτὸ* del Poema de Parménides como una de las claves del devenir del destino de Occidente el breve ensayo “Moira” la corona como “palabra enigma”, lugar-límite de vuelta a donde la reflexión puede siempre regresar iniciando nuevos caminos en sus entornos.

<sup>2187</sup> También “*Beide gehören zusammen*” o “*Sein mit Vernehmen zusammengehöre*”. *Ibíd.* pp. 119-120. Marcando esta copertenencia como necesaria en general dice Heidegger “*was mit dem  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  allein und notwendig zusammengezwungen ist —  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , das Sein*”. *Ibíd.*, p. 130.

<sup>2188</sup> Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro*, Trotta, pp. 82. Si bien Gabilondo se refiere a *Identidad y diferencia* defendemos que lo rescatado en este punto por nosotros vale perfectamente para el horizonte del Curso de 1932.

<sup>2189</sup> *Ibíd.* pp. 82-83.



exigiendo atender lo que dice el pertenecer (*gehören*) en el Poema de Parménides, pertenecer mutuo o co-pertenecer del hombre (pensar) y el ser mediante un *salto* entre ellos que no se reduce a mutuas referencias substantivas<sup>2190</sup>. Vayamos contemplando cómo se inscriben uno y otro lado en el Poema.

Ya sabemos que Heidegger traduce *voεĩv* por *Vernehmen*, percibir en sentido amplio, es decir, percibir-contemplar (no con los ojos) que es pensar, inteligir o aprehender una singular presencia-ausencia indivisible de tal modo que el pensar no podría concebirse de ningún modo como “conocer” o “representar” objetos<sup>2191</sup>. En *Einführung in der Metaphysik* Heidegger insiste en que *voεĩv* es *Vernehmen* en el doble sentido de un *dejar que* algo llegue a manifestarse-surgir; un “dejar-que” que *aprehende* como *escucha* no pasiva sino un percibir-escuchar que acoge y recibe aquello que se manifiesta<sup>2192</sup>. No se trata aquí del pensar que explicita el Poema (fr. VI, v. 5-6) al advertir al mortal precisamente que la instancia discriminante del pensar, el *voεĩv*, o mejor, su *capacidad de pensar* (*Vermögen des Vernhemens*) puede ser dominada (es decir, errante-errada) en el camino que los mortales bicéfalos recorren<sup>2193</sup>. Si el fragmento III más bien convoca a la *mutua correspondencia* de *voεĩv* y *εĩvαι* y tampoco, al estilo del fragmento IV, de *voεĩv* y *εόντα* (dicho en el intervalo *παρεόντα/ἀπεόντα*) es porque el Poema puede dar la palabra al ser mismo, quizá condición hermenéutica para que la *mutua pertenencia* no se convierta fatalmente en una trivial bilateralidad —que, donde haya ser, entonces también haya pensar y, al contrario, donde hay pensar, allí entonces haya ser—. Afirmar la voz del ser tal y como despliegan los fr. II y III nos permite señalar a dos trayectorias que podemos recoger así: (I) donde hay nada, no-ser, no cabe pensar, en el sentido de que no hay caminos, sendas marcadas, vías o trayectorias relevantes (que pensar, del pensar) y viceversa, donde no hay lo relevantemente tomado en atención y cuidado del pensar (ζῆδοξα?), allí (por problemático que (a)parezca) ningún ser se da<sup>2194</sup>. Finitud del pensar, límite del ser. Diversos modos de decir *fragilidad*. Y (II), el ser se da al pensar y (cada) pensar es pensar del ser<sup>2195</sup>.

Si con la primera trayectoria definida se abunda en la problemática de la medida-criterio-

<sup>2190</sup> *Ibíd.* pp. 83-84.

<sup>2191</sup> Dice Heidegger del *voεĩv*: “Diese gesagt ins Auge fassen, und zwar: a) anblicken und den Anblick hinnehmen; b) ins Auge fassen, auf etwas hin ansehen, be-denken, vor-nehmen.” GA, Band 35, p. 117.

<sup>2192</sup> *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, p. 175. Lo cual podría ligarse con la *Gelassenheit*. Dice Heidegger: “Dieses aufnehmende Zum-stehen-bringen des Erscheinenden liegt im *voεĩv*”. GA, Band 40, p. 147.

<sup>2193</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, pp. 120-121, 123-124. Ello diría no obstante que aunque los caminos son del pensar el pensar no pone los caminos, ni los hace ni los produce sino que traza direcciones de recorrido. Si bien “antes” de que el pensar recorra un camino el camino no está dado ya ahí, y en este sentido podemos decir que el pensar construye, funda y despeja (o abre) un camino, los caminos son del pensar del ser en el Poema de Parménides. Los caminos atraviesan la *Gegend* del des-ocultamiento en la palabra de la diosa. No son vías de paso a algo otro. Son irreductibles.

<sup>2194</sup> GA, Band 35, pp. 116-117. Si pensar como *voεĩv* en *vernehmen*, pensar es prestar atención (*vornehmen*) a lo relevante-notable-distinguido (*vornehm*), que haya caminos. Los caminos no son puestos por el pensar, sino que el pensar ha de examinar y pensar lo esencial de los caminos. Los caminos no eran ya previamente al pensar, sino que, en su pluralidad distanciante, son liberados por el decir de la diosa. *Vernehmen* como *voεĩv* es un *hinnehmendes Vornehmen*. GA, Band 35, pp. 116-117.

<sup>2195</sup> Dice Heidegger: “Sein gibt sich nur dem Verstehen, und jedes Verstehen ist Verstehen von Sein”. GA, Band 35, p. 117.

discernimiento de los caminos en el decir de la diosa<sup>2196</sup>; en la segunda se nos dice que en la *mutua copertenencia* la pertenencia es *di-simétrica*. Ello, por un lado, signa al hombre —que por cierto no aparece de ningún modo mentado en el fr. III ni en el fr. VIII (v. 34)—, en la medida en que participa en el pensar, como perteneciente al ser, es decir, su esencia y modalidad habrán de ser pensadas necesariamente a partir de la esencia del ser y no al revés<sup>2197</sup>. Y remite, por otro lado, a que si los caminos de la diosa son caminos que apelan al (y así del) pensar y no caminos del ser (primera trayectoria definida), el pensar mismo, en cuanto piensa, sí es *pensar del ser* —“del ente” en el Curso de ‘32— pero el ser no se deja decir como “ser del pensar” sino en cuanto se da. El *ser se da*. Hagamos ahora el recorrido inverso deteniéndonos en cómo la definición segunda indica que la disimetría entre pensar y ser —que Heidegger se cuida de nombrar como relación-referencia (*Beziehung*)— se nos ofrece a pensar en términos de *Befugnis*. Por un lado, el ser no esencia como tal, no esencia como ser (no hay ser “en sí”), sino solamente se da al pensar que así es “del ser” (del ente)<sup>2198</sup>; *Befugnis* tiene que ver con el término *Fuge* y *Fug*, traducción (el segundo) que ya conocemos del término griego *δίκη* en la Sentencia de Anaximandro y el mismo Poema de Parménides. *Fuge* significa juntura, pero la juntura siempre se co-pertenece con una hendidura, del mismo modo a como en Heidegger —todavía siguiendo a Anaximandro— *Fug* y *Un-fug* (traducción esta última de la *ἀδικία* de la *Sentencia*) no pueden pensarse separadas (lo cual dice que *Fug* tiende a *Un-fug*). Si la *Presencia* en cuanto *Fug-Fuge* es una juntura que, como articulación, exige la hendidura, ello autorizaría a decir que es de ésta, como hendidura, de donde procede la potestad y capacidad del pensar, *Befugnis*, de ser pensar del ser del ente. Dicho de otro modo: el pensar acontece en virtud del ser y el ser esencializa —pero solamente dándose él mismo— en cuanto aparecer en el des-ocultamiento<sup>2199</sup>. El ser tiene Potestad-autorización o capacidad, *Befugnis*, en el pensar, pues el pensar pertenece a la hendidura, lo cual nos dice que si el pensar es pensar del ser (del ente), su potestad se le da<sup>2200</sup> al surcar-recorrer-experimentar sus propios caminos en cuanto caminos de la diosa *ἀλήθεια*<sup>2201</sup>.

<sup>2196</sup> Ya mentamos que la sentencia misma (fragmento III) tendría entonces un papel esencial en la comprensión de la posibilidad e imposibilidad de los caminos.

<sup>2197</sup> Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, pp. 176-177. En este sentido la determinación de la esencia del hombre se pretende mantener siempre como pregunta de carácter histórico en el sentido de una pregunta que da lugar al acontecer de la Historia (*Geschichte*). La pregunta por el hombre no es “antropológica” sino “histórica” y “metafísica” (en su retorsión).

<sup>2198</sup> GA-35, p. 118-119.

<sup>2199</sup> En *Introducción a la Metafísica*, p. 176, a propósito de los matices que introduciría el fr. VIII (v. 34) al fragmento III. Por otro lado el Heidegger posterior profundizará todavía en esta disimetría haciendo explícito su carácter henológico-modal e, interpretamos, forzando a la a-simetría entre pensar y ser.

<sup>2200</sup> Dice Heidegger: “ Sein hat als ein solches nur die Befugnis im Vernehmen und umgekehrt. Sein “als solches” hat kein Befugnis im Vernehmen; es west gar nicht als Sein. ”. GA-35, p. 119.

<sup>2201</sup> El hombre sabio, hombre conducido-ya-conduciéndose hacia la casa de la diosa (εἰδότα φῶτα del Proemio), experimentaría los tres caminos. De este modo (con Píndaro, Nemea, III, 70), en la experimentación en los puntos de cruce de lo ente, se mostraría la plenitud y límite del ser. En este sentido los caminos estarían litigiosamente distanciados, serían relevantes diferencialmente en la experimentación de cada cual. *Idídem*.

El *voeĩv* sabe y sigue al ser<sup>2202</sup>, es una *mirada* que contempla atentamente (*Ersehen*) hacia el mirar (de los dioses cabe la *Lichtung* de la verdad del ser), no reduce la amplitud de perspectivas de la presencia-ausencia de *Anwesenheit*<sup>2203</sup>. A propósito del fragmento VIII (versos 34-37), no mera repetición indiferenciada del fragmento III<sup>2204</sup>, el Curso del '32 confirma la *disimétrica pertenencia* entre pensar y ser y se apunta al cruce de uno y otro desde el lado del *voeĩv*. Lo *νόημα* (v. 34), que hemos de traducir por lo inteligido, lo pensado o lo percibido, no es “objeto” del pensar del mismo modo en que no es un “contenido” que estando ya presente se inteligiera, pensara, percibiera<sup>2205</sup>, pues en el camino de la verdad aquello que *necesariamente se co-pertenece* es el ser mismo. Por allí se dice que si bien la *Zusammengehörigkeit* de *voeĩv τε καὶ εἶναι* de entrada confirma la infabilidad e imposibilidad del (no-)camino del no-ser, más marcadamente nombra a “ser” como “*οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα*”, aquello por lo cual es el pensar<sup>2206</sup> o, como afirma *Einführung in der Metaphysik*, aquello en virtud de lo cual el pensar acontece si el ser esencia en cuanto se da en el des-ocultamiento, en cuanto aparecer que se muestra como *φύσις*, brotar, crecer o salir a la luz<sup>2207</sup>. Ahora bien, el “pensar” es al servicio y petición del ser<sup>2208</sup>, de nuevo *pensar del ser*, pero precisamente porque *voeĩv* pertenece mutuamente también a *λέγειν*<sup>2209</sup>. Doble *mutua pertenencia*. Un pliegue entre ellos. Ser pertenece a pensar de un modo diferente a como el pensar pertenece al ser mediante una *correspondencia*, *Entsprechung*, en virtud a su vez de las diversas articulaciones del *λέγειν* entre ellos<sup>2210</sup>.

Se entenderá pues que la *Zusammengehörigkeit* de pensar y ser no toque únicamente al *τό αὐτό*.

<sup>2202</sup> En la perspectiva del Curso del '32 lo inteligido por el *voeĩv* en el fr. III tiene estatuto ontológico de *Anwesenheit* (ser del ente) mientras que el propio *voeĩv* se admite como algo presente, del lado de lo presente, *Gegenwart*. Este será uno de los puntos en los que Heidegger avance todavía más hacia “Moirá”, en el estatuto de presencia-ausencia propio del mismo *voeĩv* en su inteligir el ser. Si bien, como ya hemos estudiado, el Curso de 1932 —a propósito del fr. IV— ya admite que la Presencia, de un modo u otro, dice presencia-ausencia de manera que el *voeĩv* es un *Ersehens von Anwesenheit*. Dice Heidegger: “Jetzt aber nehmen wir Gegenwart als das Sich-Entgegen-Bilden von Anwesenheit. Anwesenheit: der Charakter des Seins des Seienden – Gegenwart: die Weise des bildenden Ersehens von Anwesenheit.” GA, Band 35, 178.

<sup>2203</sup> Ídem. Dice Heidegger: “Diese Anwesenheit aber umzieht uns schon immer, d.h. Anwesenheit als solche ist die Aussicht, in die wir hineinsehen, nicht in etwas als Vorhandenes, sondern das Hineinsehen als solches”.

<sup>2204</sup> Heidegger llama a la sentencia del fragmento III “Ursatz”, la sentencia primera-originaria, diferenciándola de la “Zeitsatz”, sentencia temporal, que tendría que ver con los *σήματα* del fragmento VIII (línea 3-20). El fragmento VIII (línea 35) daría pues detalles diversos sobre la *Ursatz*.

<sup>2205</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, p. 130.

<sup>2206</sup> Como *Worumwillen des Vernehmens*. GA, Band 35, p. 180.

<sup>2207</sup> Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica, Nova*, Buenos Aires, p. 176.

<sup>2208</sup> *Im Dienst und Auftrag des Seins*. GA, Band 35, p. 180.

<sup>2209</sup> Dice Heidegger: “Alle Sprache ist nur im Sein sagbar. Daher: wo kein Sein verstehbar, da auch keine Sprache und umgekehrt: wo keine Sprache, da auch kein Seinsverständnis (...). Weste nicht Sein als solches, dann bliebe das *voeĩv* auch ein Nichts”. GA-35, p. 180- 181.

<sup>2210</sup> Diversidad de diversidad que pertenecen únicamente al carácter de unidad de la completa esencia del ser. La *Entsprechung* marcaría la mismidad de pensar y ser en cuanto el pensar es ya siempre decir-pensar.

Todavía si admitimos la tripartición del “τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” que Heidegger muestra en *Einführung in der Metaphysik* (τό αὐτό (...) τε καὶ / νοεῖν / εἶναι<sup>2211</sup>) conviene diferenciar y unir en el mismo campo problemático al τό αὐτό y al nexo τε καὶ explicitado entre pensar y ser. En discusión con los sentidos de mismidad que ya estudiamos a propósito de *Platon: Sophistes*, lo mismo (que diría lo uno y lo mismo, *ein und dasselbe*) en el Poema remite al sentido de Uno que ya pensamos en los *σηματα* del fr. VIII, una unidad que es y se dice ya pluralmente y que en ese sentido no nos trae a la memoria la homogeneidad de una mera indiferencia<sup>2212</sup>. Si bien el “τό αὐτό” y el “τε καὶ” se diferencian<sup>2213</sup> pues como Heidegger nos recomienda leer en “Moirá” el “τό αὐτό” ha de ser tomado como sujeto gramatical de la oración estando a la espera de la llegada del resto de la sentencia, de la dilucidación del bloque “νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”; interpreta Heidegger que el “τε καὶ” significa esa diferencia-unidad de pensar y ser por la que son *zusammengehörig*, lo mismo<sup>2214</sup>. El “τε καὶ” ampararía la *Zusammengehörigkeit* pues si él significara una mera yuxtaposición la diferencia de uno respecto al otro, su mutua pertenencia disimétrica, se aplanaría hasta hacer de ellos quizá una sola cosa (solo formalmente diferenciados). En este sentido interpretamos que se introduce en *Einführung in der Metaphysik* el sentido de una *Wechselbezug* —mutua referencia allí entre *δίκη* y *τέχνη*— cuya posible alternancia cinética o bilateralidad (existencialmente) lógica queda desgarrada por un *Zwischen-fall* (indicente que provoca una *revuelta* en lo ordinario del *Dasein* histórico griego) a favor de la diferencia de uno y otro de los ligados por el nexo<sup>2215</sup>, aquel “y”, que tal vez habríamos de interpretar como el mismo de los mortales del camino de *δόξα*<sup>2216</sup>.

El fragmento IV, consideraría Heidegger, parece confirmar la necesidad de dilucidar en primer lugar “pensar”, “ser” y el mismo “y” de uno y otro antes de, por así decir, pensar “lo mismo” de “pensar y ser”; noción relacional que ya nos dice, como *Zusammengehörigkeit*, que el ser se da solamente allí donde el contemplar del *νοεῖν* reconoce, contempla, percibe o toca los límites de aquello que “es”<sup>2217</sup>. Ya indicamos en los comentarios iniciales a este capítulo los sentidos críticos del *νοεῖν* que Heidegger asumía con un *Denken* que a la vez era *Vernehmen* y, ya en textos algo más tardíos, un *in-der-Acht-nehmen*.

<sup>2211</sup> Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aire, p. 175 y GA, Band 40, p. 146.

<sup>2212</sup> *Ibíd.* p. 176. Por otro lado, en los sentidos del uno del fr. VIII había uno que decía *Selbigkeit*.

<sup>2213</sup> No es lo mismo la “y” de “pensar y ser” que “lo mismo” de “pensar y ser”.

<sup>2214</sup> Dice Heidegger: “Warum sagt Parmenides τε καὶ? Weil Sein und Denken im gegenstrebigem Sinne einig, d. h. dasselbe sind als zusammen-gehörig.” GA, Band 35, p. 147.

<sup>2215</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 40, pp. 173-174. André Scala interpreta que el *Zwischen-fall* es una noción que tiene que ver con *Zwiefallt*, pliegue que estudiamos en el Capítulo anterior. Al respecto nosotros interpretamos el *Zwischen-fall* en su contexto de *Einführung in der Metaphysik*. Consideramos que el término...

<sup>2216</sup> *Introducción a la Metafísica*, pp. 201-202.

<sup>2217</sup> De aquello que “es” en el contexto del Poema como estudiamos en el *Apartado primero*, es decir en el sentido del pliegue del *έόν*, supone decir que el ser “es” allí donde el *νοεῖν* intelige en el pliegue de la presencia de lo presente. Lo cual sitúa en un lugar problemático a la *δόξα*.

En el fragmento IV la diosa insta a mirar, dice “mira” “cómo lo ausente es firmemente presente al pensamiento”<sup>2218</sup>, y con ello no solamente insta al poeta-sabio de nuevo a atender o percatarse, sino a percibir e inteligir cómo el mismo *voeĩv* percibe u observa aquello pensado por él de un modo para nada plano. Su contemplar intelectual no percibe ni es un “ver con los ojos”, sino que a la presencia de lo pensado por el pensar le pertenece la ausencia<sup>2219</sup>, no indeterminada o huidiza nulidad a lo presente, sino *ausencia de la presencia*<sup>2220</sup>, ausencia que “firmemente” (*βεβαίως*) se presenta al pensar, ausencia que se presenta en un intervalo (así de presencia/ausencia) que, continúa el Poema, no des-compone la presencia o el ser (en general). Exhorta la diosa tras instar a mirar el intervalo de presencia/ausencia (o presentarse “firmemente” de la ausencia) del *voeĩv* a asumir el mismo carácter *indivisible / no-corruptible-no-generable*<sup>2221</sup> que señalan los *σήματα* del fr. VIII, al decir “pues no separarás cortando al ser de su adherencia al ser” (fr. IV v. 2), “ni dispersándolo por todas partes” (v. 3) “ni componiéndolo” (v. 2).

Si la presencia de lo presente o el ser en general, *έόν* o *είναι*, se significa de un modo privilegiado por el camino “que es”, aquel que “sigue a la verdad” (fr. II v. 3), *αλήθεια*, el *έόν* está marcado por la copertenencia de “lo mismo” y el “y” (de “pensar y ser”) que afecta al *voeĩv* al cual ya de por sí, acabamos de ver, pertenece que su contemplación se atenga a un peculiar intervalo de presencia/ausencia (perteneciente a lo contemplado-pensado) *in-divisible e imperecedero/ingenerado*. Si así se afirma que la presencia del *έόν* (o *είναι*) es peculiarmente plural y densa, el fr. VI viene a introducir otra componente que hasta este punto no se había ofrecido a pensar, la necesidad de decir y pensar que el pliegue es.

Dice la diosa que “es necesario decir y pensar” que “ser es”, dicho com “*έόν έμμεναι*”, fruto de una profunda problematización de Heidegger en *Was heisst Denken?* Heidegger recomienda interpretar en este contexto lo que hemos traducido por “es necesario” (*χρη*), el sentido de leer juntos a “decir y pensar” de un modo tal que su unidad-relacional no disuelva las diferencias de una y otra acción en

<sup>2218</sup> El completo fragmento IV dice: λεύσσε δ' όμως άπεόντα νόψ παρεόντα βεβαίως / ού γάρ άποτμήξει τὸ έόν τοῦ έόντος έχεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατά κόσμον / οὔτε συνιστάμενον.

<sup>2219</sup> Por tanto su contemplar no es “visual” en el sentido de “lumínico” tal y como opera en la óptica física “moderna” la cual responde al esquema onto-teológico de “materia” como polo negativo de “luz”, absolutamente indeterminada en ausencia de “luz”. Como mostramos ya en el Proemio, en Grecia no hay luz sin oscuridad, día sin noche. Para el contemplar del *noein* uno y otro son uno y lo mismo sin ser confundidos pues el *noein* mismo es despejante, al pensar intelige un intervalo de presencia-ausencia in-divisible.

<sup>2220</sup> De acuerdo al carácter siempre híbrido, entrelazado, cruzado *indivisiblemente* de presencia/ausencia, de la ausencia que se presenta, una ausencia “absoluta” sería absurda. Como hemos dicho en nota anterior no hay en Grecia “materia prima” posible; ello sería poco más que impensable, una broma en otro contexto que aquí, a través del no-camino del no-ser del fr. II, el Poema puede permitirse rondar -sin ser aquello- por venir de la voz de la diosa y ante su súplica e imperativo explícito de escuchar y guardar sus palabras, en cualquier caso como una suerte de *reducción al absurdo* no “lógica” sino el sentido de dar a pensar la condiciones de imposibilidad de tal no-camino como no-camino, un límite que, por su otro lado, permite pensar el camino de la verdad. Ya hicimos notar este punto en el *Apartado segundo* en nota a pie de página algunos ejemplos en Grecia de este lugar del no-ser...

<sup>2221</sup> Así interpretamos que Riezler invita a pensar el intervalo de presencia/ausencia que intelige el *voeĩv* al decir que “... beide als eines, denn sie sind eines und dasselbe.” [p. 43]. Si bien él nunca admitiría que por ello el intervalo tiene carácter modal de “necesario”.

relación al “ser”, del cual no tautológicamente de un modo vacío se dice que “es” (*ἐὸν ἔμμεναι*), sino que se dice un “es” especialmente marcado<sup>2222</sup> que de modo curvado menta el “es” del camino que “no puede no-ser” del fr. II. Decir-pensar que “ser es” remite a otra perspectiva de la misma exhortación del camino de *ἀλήθεια*. Todavía en los últimos lugares del primer hexámetro del fr. VI la diosa afirma que “*ἔστι γὰρ εἶναι*”, afianzando a continuación lo ya sabido el inicio del segundo hexámetro “*μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν*”, la nada no lo hay, el no-ser, de nuevo, no es. Ni cabe discurso ni pensamiento de él. “Eso”, continúa la voz de la diosa, “te exhorto a meditar” (fr. VI v. 2)<sup>2223</sup>.

---

<sup>2222</sup> Como ya estudiamos en el *Apartado primero*.

<sup>2223</sup> “τά σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα”. φράζεσθαι es infinitivo medio del verbo φράζω, percatarse, meditar, comprender, el mismo verbo que cerraba el fr. II.

## BLOQUE C: El decir de la diosa del Poema y el exhorto a pensar y decir *ἔδν ἔμμεναι*.

El Poema de Parménides, su *Filosofía*, se resguarda en el carácter del Poema cuyo decir dice en la urdimbre poemática la diosa, y el pensar ha de pensar. Sabemos que la diosa del Poema es diosa-*ἀλήθεια*. Su decir es interpretado por Heidegger no en el sentido de una proclamación o publicación (*Verkündigung*) de ideas o dogmas que a modo de *revelaciones* (*Offenbarungen*) los oyentes tuvieran que aceptar independientemente de la comprensión de las mismas, sino como *Kündung*<sup>2224</sup>, expresión que remite a que su *λόγος* dice, narra, cuenta (*künden*) pero da noticia (o anuncia) y testimonio dejándose oír de manera abierta, efablemente, llamando en el caso a la intervención del mortal siempre si escucha activamente.

Ya mentamos que Heidegger daba gran importancia a que la diosa del Poema no tuviera nombre. Ello afecta al peculiar carácter de su decir. Si, por un lado, la diosa del Poema no responde a figura de dios o diosa alguna y que en ese sentido no es divinidad que se encuentre en *πόλεμος* con los mortales<sup>2225</sup>, como *diosa-des-ocultamiento* la diosa se encuentra en una situación intermedia entre las divinidades Olímpicas y las pre-olímpicas (podríamos decir que responde a la memoria del surgimiento mismo de la esencia del ser, es diosa-*ἀλήθεια*). Al ser ausente su figura ella no se hace presente entre las cosas —y de hecho es el mortal el que poemáticamente es acogido en su casa—, a resultas de lo cual es su decir aquello que recibe al mortal que escucha de un modo que ella dice los caminos que éste ha de experimentar. Si la *Gegend* del Poema no está surcada por caminos dados, su territorio no está cultivado por hombre alguno ni el mortal encuentra allí a otros hombres; los caminos son dichos por la diosa y tienen lugar en su decir (que es su casa) donde ella tiene estancia y habita, decir destinado a ser llamada a la correspondiente escucha del mortal que ya es decisión por la verdad ajena a cualquier culto (y cultivo) por la diosa. Por otro lado el *hombre sabio* se topa con la diosa, no la busca —lo cual indica la ausencia de figura de la diosa— e incluso el encuentro ha de ser de algún modo justificado por la diosa (ninguna “mala Moira” trajo al mortal hasta aquí sino *Fug und Satzung*) —lo cual nos dice que el mortal llega a un paraje al margen del hombre— si bien ese encuentro está ya guiado no solamente por la actitud del *hombre sabio* de conocer y

<sup>2224</sup> En el sentido ya estudiado en el *Primer apartado* con *Kundschaft* (a propósito del libro Theta de la *Metafísica* de Aristóteles).

<sup>2225</sup> En el sentido de la *contienda* entre mortales y olímpicos que tras su surgimiento —y consecuentemente el brotar de la esencia del ser— dejarían atrás como olvido a los pre-olímpicos. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, p. 181, así como GA, Band 40, p. 66 y 148-149. Al respecto Míguez Aída, *Talar Madera*, pp. 11-42. La diosa del Poema sería un singular divinidad, desde luego no Olímpica en el sentido de divinidad de culto que exige una figura, pero tampoco una divinidad pre-olímpica “previa” al cultivo del hombre. En cuanto des-ocultamiento la diosa respondería al surgimiento de la esencia del ser, sería pues su lugar intermedio o de des-ocultamiento entre unos y otros. El Poema de la diosa-verdad se situaría así en una zona intermedia, en la misma brecha posibilitante, entre el cultivo y lo político (los hombres, lo que desbroza, despeja) y lo espeso, denso, el bosque (lo divino y sagrado sin hombres) pero como vuelta, memoria, regreso del paso-surgimiento de la esencia del ser con el paso entre pre-olímpicos y Olímpicos, por tanto, transformada.

caminar el camino sino que puede ser así —el puede por allí caminar— por la guía de las *Hijas del Sol*. En este sentido el camino que porta al mortal, siendo camino “previo” al decir de la diosa, dicho como extra-ordinario, al margen del camino de los hombres, es ya camino *de* la diosa, interpreta Heidegger, lo cual tiene que ver con que el camino sea caminado por el hombre y sin embargo pertenezca ya a la diosa por cuanto se encamina a ella, ambigüedad que tal vez podría expresar en efecto en el hecho de que el mortal sea guiado por allí por las *Hijas del sol* y que no obstante el carro sea arrastrado por unas yeguas<sup>2226</sup>.

Sea como fuere —daremos más detalles de esta zona no-dicha por Heidegger en el último capítulo — aquello que la diosa ofrece y brinda (con *anbieten*) al mortal es aquello que ella precisamente detalla, muestra y manifiesta, los caminos, más que *algo dicho*, lo desocultado que se deja decir en y por el desocultamiento. Ella no apremia al mortal, sino que simplemente le conduce en lo *abierto y libre* de los caminos<sup>2227</sup>. Que el decir de la diosa, una muy singular proclamación<sup>2228</sup>, diga los caminos nos indica que ellos son irreductibles entre sí e irreductibles a la experiencia del mortal.

Por ser ella quien toma la voz, por ser el decir su mismo hogar y marcar éste los límites de la *Comarca* del Poema del des-ocultamiento, de la verdad del ser, su decir es poemático en un sentido elevado, extra-ordinario, poco habitual<sup>2229</sup> —no como registro de frecuencia empírica entre los textos griegos, sino por el carácter de su decir-verdad— perteneciendo esta cuestión a su vez al campo problemático de la diferencia del carácter poemático del Poema de Parménides respecto a, en general, la *Dichtung* (que no *Poesie*), por así decir, fuera de Grecia, la más alta poesía que dice en Heidegger siempre Hölderlin.

Heidegger considera que el Poema, al decir, manifiesta el mismo aparecer de las cosas y alcanza un

---

<sup>2226</sup> El *Sich-auf-den-Weg-machen* que mentamos más arriba tiene que ver con cómo la esencia del *hombre sabio* está *Unterwegs* en el camino, cómo se cumple en el caminar, y no con que el hombre haga el camino. Heidegger piensa la cuestión diciendo que el camino es “de” la diosa más que “hacia” ella.

<sup>2227</sup> Lo cual es muy diferente a que ella diga meramente los caminos para que el hombre escoja libremente según su decisión libre. Este esquema “moderno” difícilmente casa en el Poema pues aquí la decisión de escuchar a la diosa ya está tomada en el Poema de entrada —el mortal ya está de entrada de camino hacia...—: la decisión a escuchar a la diosa, de atender con atención a su palabra, de escuchar los caminos, no es decisión dependiente de la “subjetividad” de un hombre —hombre que entre las diferentes opciones dadas por la diosa, ofrecidas con supuesta “neutralidad” por ella (supuesto desde luego que también la diosa pudiera tener intereses en una u otra de las opciones, más en unas que en otras), escogería el hombre la que quisiera-decidiese— sino de la peculiar copertenencia entre el estatuto ontológico del hombre y la diosa que marca el Poema y subraya la mismidad de pensar y ser como “palabra enigma”.

<sup>2228</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 35, p. 140. Dice Heidegger que: “Die Göttin führt, indem sie freigibt und ins Freie stößt. Ihr Künden ist also ein ganz einzigartiges. Jenes *μῦθος*, der zu seinem Verständnis gerade den *λόγος* fordert und *nur* ihn”.

<sup>2229</sup> Dice Heidegger: “Parmenides der Philosoph - inmitten des (Seienden). Dieses nicht *entdichtet* und irgendwie nur beobachtet - sondern gerade das Gedicht - *Welt-gedicht*. Diese umdichten in eine adere Weise des Dichtens.”, GA, Band 35, p. 238.



peculiar sacar a la luz que evidencia el propio lenguaje como des-ocultamiento del ser<sup>2230</sup>. El decir poético —y en ello no caben diferencias con el decir pensante que pretende Heidegger— al decir cosas, manifiesta y así muestra-deja-aparecer no ya esta o aquella cosa delimitada (en el decir siempre se dicen cosas), sino el completo dejar-aparecer (expresado con *anwesen*): venir-a-la-presencia de la sustracción y retención<sup>2231</sup>. Comparece el decir mismo. Manteniendo la distancia-diferencia insuturable entre el *decir poético* y el *decir pensante* en correspondencia a la cual uno y otro no dicen lo mismo pero sí piensan lo mismo<sup>2232</sup>, se encuentran en lo mismo<sup>2233</sup>, el Poema, al ser pensado, habrá de tener que ver siempre con una suerte de diálogo o conversación como reconocimiento de la pluralidad e irreductibilidad de lo no-igual<sup>2234</sup>. Estas cuestiones por de pronto son pensadas por Heidegger a propósito de Hölderlin, si bien esta comprensión del Poema es la misma para el Poema de Parménides con algunos matices que a continuación vamos a introducir.

Heidegger no homogeneiza en Grecia el *pensar-poético* (*dichtenden Denken*: que viene a suponer a los posteriormente llamados *pensadores del inicio*) previo a la división neta entre filosofía y ciencia y la *poesía-pensante* (*denkerisches Dichten*: Sófocles, Píndaro, Safo...) <sup>2235</sup>. En *Einführung in der Metaphysik* el decir-pensar de unos y otros —y nótese la unión-separación que indica el guión— se presenta en la perspectiva de *la inicial fundación poético-pensante del Dasein histórico del pueblo*

<sup>2230</sup> Tal y como subraya Martínez Matías, Paloma en “Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía”, *Diánoia*, vol. 57, no. 69, México nov. 2012. Si bien nos parece que ella no respeta lo suficiente la distancia epocal entre el Poema (de Hölderlin) y la poesía en Grecia a pesar de que sí menta el descubrimiento de Heidegger con Hölderlin de lo “paradójico” de la diferencia y a la vez indisoluble vinculación entre Grecia y la modernidad, incluso, señalando con Felipe Martínez Marzoa, que Heidegger no siempre se mostraría consecuente con las implicaciones de tal descubrimiento.

<sup>2231</sup> Cifra *La Falta de nombres sagrados*.

<sup>2232</sup> GA, Band 39, pp. 39-55. Cuestión pues solamente dilucidaba desde el pensar.

<sup>2233</sup> Heidegger es muy claro al respecto en “...Poéticamente habita el hombre...”. Dice: “... del habitar poético Hölderlin no dice lo mismo que nuestro pensar. Sin embargo pensamos lo Mismo que piensa Hölderlin en este poema. Pero aquí hay que prestar atención a algo esencial. Es necesario introducir una observación breve. El poetizar y el pensar sólo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso de su esencia. Lo mismo no coincide nunca con lo igual [*mit dem Gleichen*], tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia [*Das selbe ist dagegen das Zusammengehören des Verschiedenen aus der Versammlung durch den Unterschied*]. Lo mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia colgante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria [*Das selbe versammelt das Unterschiedene in eine ursprüngliche Einigkeit*]. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme. Hölderlin, a su modo, supo de estas relaciones.” ... Poéticamente habita el hombre...”, p. 143 traducción de Eustaquio Barjau en *Ediciones del Serbal*. Texto alemán GA-7, p. 197. Los corchetes son nuestros.

<sup>2234</sup> *Idídem*.

<sup>2235</sup> Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, pp. 181-182 así como GA, Band 40, p. 153. Asume Heidegger que sería la tragedia aquel poetizar-pensante que fundaría propiamente el ser y el Dasein griego. Ya estudiamos cómo Heidegger sigue las interpretaciones de Reinhardt sobre la tragedia (en la misma *Introducción a la Metafísica*) e interpretamos que hace suya la comprensión de la insuturabilidad de fuerzas que en la tragedia se encuentran en cuanto precisamente no cerrables o allanables sino trágicamente abiertas. En este sentido Heidegger habla de la ambigüedad de la tragedia desde luego no en términos semánticos. *Introducción a la Metafísica*, p. XXX.

griego<sup>2236</sup>, fundación *trágica* que permite pensar a unos y otros como “creadores” en la problemática del llevar a cumplimiento una obra, *ἔργον*, ya en la perspectiva del *ποιεῖν* ya en la perspectiva del *νοεῖν*, en la osadía —tal y como cantaría el primer coro de *Antígona* con la Tierra y el mar a propósito del hombre como *lo más pavoroso*— de que la *πόλις*, núcleo y sede de ese proyecto poético-pensante, supusiera el riesgo extremo para el ser y aparecer como *φύσις*<sup>2237</sup>. La tragedia podría finalizar incluso —como históricamente sería constatable con la *πόλις*— en desastre y ruina, oclusión del mundo histórico-comprensivo griego, de *φύσις* y la misma *ἀλήθεια* como *Unverborgenheit*, lo cual nos hablaría de la finitud trans-finita de la verdad como des-ocultamiento que podemos interpretar.

Pertenecería a este proyecto poético-pensante griego que el decir del Poema —en general con variaciones entre decires— es un cantar a los dioses, efectivamente no tanto por el hecho textual de que ellos (o la copertenencia de mortales e inmortales) aparezcan en los decires griegos, sino en cuanto el decir muestra el propio señar de los dioses y resulta así ein *Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachen* en el que la aperturidad del decir tiene el carácter de albergue (preservación y custodia) de lo desoculto en su desocultación (como *ἀλήθεια*, siguiendo la cuarta indicación del curso del semestre de invierno de 1942-43)<sup>2238</sup>. Si el carácter de albergue de *das Offene* (lo abierto) es la garantía del resguardo del ente que “es”, lo desoculto, el decir de los dioses, el decir que canta y dice a los dioses, ensalzaría a su máxima dignidad cada “es”, siempre abierto a la forma de la indicación, de la seña (*Winke*).

La diosa dice los caminos y, en su decir, manifiesta y hace presente diversas vías. Los caminos no son estrictamente algo dicho por la diosa del mismo modo en que no son objetos o cosas<sup>2239</sup>. Ellos tienen lugar en su decir, allí lugares se tornan. Es su voz la que dice los caminos vibrando a través del Poema. Esto ya nos muestra una diferencia, que es una *inversión*, entre el Poema de Parménides de Elea y el quehacer o labor poética de Hölderlin en las exégesis de Heidegger. La diferencia indica precisamente a la presencia de los dioses y lo divino en el Poema. Mientras que, por un lado, queda claro que el diagnóstico hölderliniano muestra que en la “modernidad” los dioses han huido, tornándose el campo de juego de su decir poético en el “entre” de la despedida y la llegada de los dioses (huidos y por-venir), en el intervalo de cercanía/lejanía de un “entre” no superable ni

<sup>2236</sup> Exactamente “das anfängliche dichtend-denkende Gründen und Stiften des geschichtlichen Daseins eines Volkes”. GA, Band 40, p. 174.

<sup>2237</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 40, pp. 185-200.

<sup>2238</sup> *Das Offene*.

<sup>2239</sup> El decir de la diosa es, en este sentido, el completo Poema, la localidad del territorio de la *Gegend*. Si bien la diosa es diosa des-ocultamiento. Del mismo modo que estudiamos que ellos no eran cosas u “objetos”, ella no hace presente sin más los caminos pues la diosa (*ἀλήθεια*) muestra el des-ocultamiento y lo muestra en cuanto des-ocultamiento. La diosa no determina el criterio de discernimiento de los caminos ni conduce al poeta a camino alguno; ella indica la diferencia de los caminos al ponerlos en juego en el decir. Libera en este sentido una medida que, perteneciendo a su decir, el mortal recibe poniendo en juego en su decisión soberana (*κρῖναι δὲ λόγῳ*). *Idídem*. La diosa insta al poeta a discernir según lo dicho de su palabra (*κρῖναι δὲ λόγῳ*, fr. VII, v. 5) antes de pasar a los *σήματα* del ser del fr. VIII.

pertenciente a sujeto alguno, allí donde se juega el *pathos poético* del duelo sagrado que ha de resistir (*Aushalten*) las señas de los dioses nunca rebasadas ni obvias; en Parménides simplemente de la diosa es la voz que dice el decir del Poema. En Grecia todavía los dioses todavía no han huido.

Lo divino de cada cosa se dice en griego como *θεῖον* y, asume Heidegger, que a ello pertenece el carácter de lo *δαιμόνιον* en el sentido de aquello que tiene el carácter de señalar y mostrar<sup>2240</sup>. Los dioses, los *θεοί*, marcan el lugar de lo divino tiene figura<sup>2241</sup> y que, no obstante como tal, presentan el ámbito del mirar de los dioses, aquellos que intervienen en lo ordinario como *theaon*. *θεάω*, infinitivo activo que traducimos por mirar, sólo presenta en griego voz media (*theamai*), por tanto, el verbo tiene marca de intransitividad. *θεάω*, como mirar-contemplar sin objeto, tiene ese carácter de lo emergente que se presenta a sí mismo (en esta medida determinado por *ἀλήθεια*). El mirar es aún así perceptivo, *vernehmen*, mirar en sentido de acoger y percibir al ente, porque hay un *einvernehmen*, un consentimiento inicial del ser (por el ser mismo)<sup>2242</sup>. Mirar, hablando de los dioses, muestra un modo de mentar a su ser en la medida en que permite un emergente mostrarse que espera al otro (que sale al encuentro), al hombre, al que, por su lado, también pertenece una mirada. Los griegos experimentaron, parecería concluir Heidegger, a los dioses como dioses y a los hombres como hombres así como a su relación recíproca<sup>2243</sup> en el cruce de un diverso y mismo mirar.

Ellos no dependen de los hombres; los dioses tienen que ver o proceden más bien del ser, sin identificarse con ninguna suerte de totalidad de las cosas. Entre otras cuestiones que diferencian esencialmente a los dioses griegos del dios cristiano, está el que aquellos no son el ser, si no más bien el ser mismo en cuanto mira al “ente”: la diferencia ontológica es salvaguardada por el ser de los dioses mismos en su diferencia al ser de los hombres y, así, en la mismidad de la copertenencia del ser de uno y otros. Del mismo modo que los hombres, los dioses son impotentes ante el destino: incluso *Moirai* ata a *ἑόν*, dice el fragmento VIII del Poema de Parménides.

El Heidegger maduro apunta a la salvaguarda de la *diferencia ontológica* en conexión a la pertenencia del hombre a esta otra diferencia-mismidad entre mortales e inmortales, al mismo “entre” de su copertenencia. Ya introdujimos el *Ge-vier* a propósito de Hölderlin, pero también cuando los *interpretandos* con los que se las tiene Heidegger son textos “griegos” podemos hablar

<sup>2240</sup> En general Heidegger en GA-54 asimilia *to Θεῖον* y *to δαιμόνιον*. *Daíw* es en griego señalar, mostrar, de ahí que los “*daíontes-daímones*”, son los que señalan o hacen señales, a los que pertenece el carácter de *to δαιμόνιον*. *Ibíd.* p. 132.

<sup>2241</sup> *To Θεῖον* no es figura sino que le pertenece el carácter ya mentado de determinante autónomamente (*Stimmende*). *To Θεῖον*, como participio substantivizado en neutro responde a aquello que tiene el carácter o la condición de... ya sea un templo, un campo, un río o un hombre determinado, en el sentido de una cosa en general; tanto unos como otros pueden tener el carácter de lo divino que marca la presencia de la figura del dios, pero no se confunde la cosa (de paso irreductible) con su carácter de divino, si se da.

<sup>2242</sup> *Curso Parménides*, p. 136-142.

<sup>2243</sup> *Curso Parménides*, p. 142-152. Y en este sentido tuvieron un peculiar saber de los semidioses, aquellos que habitan “entre” los dioses en cuanto dioses y los hombres en cuanto hombres; semidioses abundantes en el “mundo” griego (*Dyonisios, Heracles...*).

de la relación de una pluralidad originaria de estatutos “ontológicos” (de intervalos de presencia-ausencia) respecto a la co-pertenencia diversa epocalmente de mortales e inmortales. Pero incluso el Heidegger más temprano decididamente critica cualquier noción de Dios o lo divino que remitiese a aquello en lo cual podría estar todo contenido (UNO-TODO). En lo que refiere a nuestra investigación es especialmente relevante la crítica que Heidegger con los *σῆματα del ser* del Poema de Parménides llega a llevar a cabo a un tal *Uno*, que, no obstante con el fr. VIII es dicho como *ἔν* “eterno” o “imperecedero”.

En el Curso del Semestre de 1934-35 en torno a Hölderlin Heidegger se abre al estudio de la esencia del Poema (*das Gedicht*) a propósito de Hölderlin. Vamos a fijarnos en la “configuración rítmica del decir” que Heidegger con Hölderlin exige a *das Gedicht* o simplemente *Dichtung* que no podemos confundir con lo *Poetischen* en su significado de “estilo poético” donde la comprensión de eso “poético” pendiera del *texto* como mera secuencia lingüística (*Wortfolge, Wortgefüge*). Lo dicho en torno a Hölderlin será válido para el Poema de Parménides solamente con los matices introducidos y otros que iremos introduciendo.

De Hölderlin hay textos. Y no obstante Heidegger mantiene que hay que dejar radicalmente de lado la fijación de *Dichtung des Gedichtes* desde una secuencia lingüística que diese lugar —por nueva agregación-yuxtaposición de varias secuencias lingüísticas— a una texto-base plano (*Vorhandenes Lesestück*), considerado “prosa”, que de manera obvia y por defecto existiese como aquello respecto a lo cual como desviación suya se entendiese “lo poético”<sup>2244</sup>. Lo esencial del intento de Heidegger (por su envés “positivo”) de pensar lo poemático apunta a lo que denomina *Schwingungsgefüge des Sagens* (*configuración rítmica del decir*). Ello señala a la resignificación de al menos tres articulaciones implícitas en la noción de “texto” que acabamos de mentar: a) de la relación de la forma/contenido<sup>2245</sup>; b) del ritmo, métrica, música, coreografía del texto; c) la articulación de los elementos de la secuencia lingüística. La *configuración rítmica del decir* propia del Poema no apunta a una rearticulación de elementos separables-aislables en cada uno de los hitos que acabamos de marcar —lo cual sería condición previa supuesta por la noción de “texto” y secuencia lingüística: que el ritmo y la métrica sean separables de los contenidos, y éstos de la música, y éstos de la posición de las palabras como elemento meramente formales, etc—, sino que se parte de la inseparabilidad de diversos elementos originarios del decir no reducibles a una secuencia lingüística

<sup>2244</sup> Idídem, p. 67, 192.

<sup>2245</sup> No tiene ningún sentido para Heidegger en general, y muy en particular en esta problemática del *Poema*, pensar un contenido sin una forma (por ejemplo en GA, Band 52, pp. 29-30, a propósito de la diferencia entre *Gedichtete des Dichtung e Inhalt*). Pero, del mismo modo, no habría una forma algo así como “pura” sin contenido (a propósito de la crítica a la formas o estilos, “prosa”, “poesía” en función de sus rasgos formales supuestamente que no tendrían en cuenta sus contenidos). Del mismo modo tampoco sería propio de la configuración del decir de *Dichtung* el mero compuesto de forma/contenido entendido como imagen. Al respecto en GA, Band 35 Heidegger insta a pensar la imagen poética no como imagen aislada sino en la articulación de las imágenes. En torno a la cuestión de la imagen, en su crítica radical, *La Época de la imagen del mundo* y, en su lado positivo, “...*dichterisch wohnt der Mensch*” en cuanto la imagen se pliega al habitar poético del Poema. En cuanto al compuesto de forma/contenido que llamamos “palabra”, enseguida comentaremos algo.

(ni a un conjunto de ellas<sup>2246</sup>). La propia *Schwigungsgefüge des Sagens* es el co-sonar y re-sonar — por tanto, el modelo es más táctil-acústico que óptico— de las diversas unidades-individuaciones del decir que, a su vez, se afina y templea a través de la *Stimmung* poética, del poeta, que determina la configuración poética del decir.

Pero a su vez el “decir”, expresión extraña en castellano que Heidegger utiliza en el sentido de la esencia del lenguaje, no es “lenguaje” en el sentido de una esfera de lo lingüístico diferenciada de una esfera de lo “mental” o de una esfera de lo “físico”. Incluso cuando Heidegger habla de *Sprache* siempre lo hace de un modo problematizante<sup>2247</sup>, preguntándose por su esencia en el sentido de cómo en ella, ofrecida epocalmente, descansa la diferencia entre lo poético y el pensar del ser. Si bien Heidegger, a la vez, en el ejercicio de pensar lo poético admite una cierta unidad mínima-de-individuación del decir que denomina *Wort*, palabra, en singular y no plural. La diferencia entre *Wort* y *Wörter*, entre el singular y el plural<sup>2248</sup>, responde por un lado a la pregunta por su diversa referencia. Desde un punto de vista semiótico y lingüístico, a la *palabra*, como signo, no le pertenecería una referencia (*Bezug*) a significante alguno, sino sólo referencia en todo caso a un significado que indica pertenencia al *umbral* (*Schwelle*) que la propia palabra poemática *es* a diferencia de las *palabras* que sí referencian significado y significante. En este sentido la palabra poemática y las palabras pertenecerían a una *Bezirk* diversa, espacialidades-relacionales en las que sólo a la segunda le pertenece un “dentro” y un “fuera”<sup>2249</sup>. Por el otro lado la cuestión recae en la articulación de la palabra y las palabras<sup>2250</sup>. La articulación de las palabras es reconocible por la “enunciación” sobre “algo” por parte de alguien. Este sencillo esquema reseña la utilización del lenguaje como un objeto, por tanto como asunto dominado y disciplinado por una subjetividad para la cual el lenguaje es tomado como medio de *Erlebnis*. La palabra de *das Gedicht* no es estrictamente palabra que tuviésemos ante nosotros —por tanto no se trata ni de palabra escrita ni escribible, ni de palabra pronunciada ni de palabra audible pero sí inscrita en el *Poema*— sino que ella nos ofrece a abrirse (un) otro espacio propio de la verdad. La inversión de la instrumentalización antropomórfica del lenguaje es completa: la palabra poemática —ya su referencia ya la articulación de sus unidades mínimas— nos debe iniciar-acoger a nosotros en el

---

<sup>2246</sup> Ya vimos que Λόγος sin ser traducible por “lenguaje” aludía a un decir que nombrado como “discurso” o “palabra” señala a la reunión de lo que tiende a separarse (con Int. a Met.).

<sup>2247</sup> Ya en las habituales formulaciones de Heidegger que intentan dejar venir o traer aquello pensado al lenguaje (...zu Sprache kommen/bringen), ya en el diálogo del lenguaje consigo mismo que supone pensar la esencia del lenguaje (en *Unterwegs zur Sprache* pero también ya en el *Curso del '34* en torno a Hölderlin), la cuestión es intentar pensar una referencia otra a la propia del lenguaje de “lo lingüístico”. Dicho de otro modo, no convertir el lenguaje en la jaula del ser, en el UNO-TODO fuera del cual no habría nada decible.

<sup>2248</sup> De hecho Heidegger tiende a hacer equivaler *Wort-Worte* contrapuesto a *Wörter*. GA, Band 52, pp. 33-34.

<sup>2249</sup> Cifra GA, Band 52, pp. 33-38.

<sup>2250</sup> Mientras las palabras se conocen como pedazos en un todo cerrado que es el lenguaje, respecto al singular, el lenguaje capacita para la palabra. *Idídem*.

espacio de su verdad y no al revés<sup>2251</sup>.

*Palabra y palabras*, el respectivo *Bezirk* de cada una, no se excluyen del mismo modo, podríamos decir, como ya sabemos que la diosa del Poema de Parménides insta al Poeta a experimentar “todos” los caminos<sup>2252</sup> en la irreductibilidad de cada cual en la medida en que, únicamente, el camino de la diosa es el camino de *ἀλήθεια*, pues la palabra es originaria al lenguaje en el sentido de que el lenguaje es la capacitación, *Vermögen*, de la palabra<sup>2253</sup>.

Volvamos ahora a la cuestión de la distancia entre *das Gedicht* y el Poema en Grecia. Ya en este Curso de 1934 muestra Heidegger abiertamente<sup>2254</sup> la imposibilidad de conciliar el Poema griego — Píndaro, Homero, Parménides, Sófocles, Heráclito... — con la poesía de Hölderlin. Entre ellos hay una esencial oposición, pero la distancia intransitable entre dos asignaciones epocales-destinales-históricas no evita la íntima<sup>2255</sup> relación de uno y otro lado. No hay superación histórica, sino abismo entre ambos filos poemáticos, ausencia productiva a favor del por-venir: aquello entre donde los griegos habitaban, que a Grecia le era innato<sup>2256</sup>, que tiene el carácter de *Mitgift*<sup>2257</sup>, al otro (“nosotros”) le es encomendado por-conseguir<sup>2258</sup> (lo cual incluiría, de entrada, la necesidad en ello de pensar el ser-destino nuestro y el griego). Pues si el esencial *Mitgift* de los griegos fue su

<sup>2251</sup> Dice Heidegger “Der andere Bezirk ist das Gedicht als das Wort, das nicht wir vor uns haben, sondern das von sich aus uns aufnehmen soll in den Raum seiner Wahrheit”. GA, Band 52, p. 37. Por otro lado, el intento de acoger la palabra poética no permite rodeos (Umgehen) sino únicamente empezar con ella (angehen) o desistir (übergehen). Ídem. Por otro lado, la correspondencia, por el lado del hombre al acogimiento soberano de la palabra poética en la territorialidad de la apertura de la verdad será, por un lado, el poeta y su temple poético y, después, el habitar poéticamente del hombre sobre la tierra mientras alza la mirada al cielo.

<sup>2252</sup> Todavía en el fragmento I.

<sup>2253</sup> Dice Heidegger: “ “Sprache” ist das Vermögen zum Wort. Die im Sprechen sich ergebenden Gebilde heißen die “Wörter” einer Sprache. Die Wörter aber sind etwas anderes als Worte.” GA-52, p. 33.

<sup>2254</sup> Si bien como último epígrafe del Curso completo (“Der Wesensgegensatz des griechischen und des deutschen Daseins. Widerstreitende Innigkeit des Mitgegebenen und Aufgegebenen”). A propósito de la carta a Böhlendorff de 1801, con gravedad en los tres Cursos que Heidegger lleva a cabo en torno a Hölderlin.

<sup>2255</sup> *Innigkeit* es una noción clave en los desarrollos de Heidegger estudiando a Hölderlin. Remite a la intimidad unitariamente unitaria de unidades en litigio no conciliable.

<sup>2256</sup> Siguiendo la carta a Böhlendorff resulta innato a Grecia el sagrado *pathos poético*, en esa medida ellos, al no haberlo perdido, no podrían ser maestros del *pathos poético del duelo sagrado* que el poeta-hölderliniano soporta entre la huida de los dioses. Sin embargo los griegos sí eran maestros (desde Homero) en el don de una exposición que se apropiaba de lo ajeno, (¿de lo otro, de la sustracción?). Cifra G. Y el R., p. 246. Otro rasgo de eso tan esencial a los griegos, extremadamente propio de su tarea (que era una lucha) es la *Fügung des Seyns in der Fuge des Werkes*.

<sup>2257</sup> Si traducimos *Mitgift* por dote o lote, Heidegger también utiliza en el curso del '34 *das Mitgegebene* para referir a lo dado en dote. GA-39, 292. Tanto en un caso como en otro en la formación de las palabras está “mit-“ que indica que el dote no procede de instancia absoluta-teológica alguna. Por otro lado, como ya indicamos en la nota anterior el dote exige unas condiciones para llevarse a cabo y la pregunta por el ser-destino del dote.

<sup>2258</sup> Dice Heidegger: “Beides ist je einem zur Geschichte bestimmten Volk verschieden zugeteilt, aber immer so, daß das eine angeboren ist (Mitgift), das andere aufgegeben — zu erkämpfen.” GA-39, 292.

peculiar cercanía a los dioses, la abrasante cercanía al Fuego del cielo, a “nosotros”<sup>2259</sup> nos ha sido dado el llegar a ser-concernidos por el ser<sup>2260</sup> en el espacio-tiempo de la huida de los dioses<sup>2261</sup>. Ello no sitúa comparación valorativa escalar posible. El destino de unos se manifestó en su proyecto poético-pensante(-político), los otros son tendentes a preguntarse por cómo encontrar un destino<sup>2262</sup>. Un filo abismático no puede estar por encima o debajo del otro<sup>2263</sup>. Más bien Heidegger asume que hay una paradoja: en tanto luchamos la lucha de los griegos estando en el otro lado, no devenimos griegos sino “nosotros” (en el contexto hermenéutico del Curso del '34, los alemanes).

La “paradoja” no obsta a que, desde el punto de vista de lo por-pensar de la tarea epocal nuestra, Grecia tenga una completa prioridad<sup>2264</sup> asumida sólo si desde nuestro lado del juego de extremos (epocales) soberanos no conciliables, desde el lado a donde rige todavía una ley —ley esencial del destino que define al poeta hölderliniano— a la conflictiva intimidad (entre *Mitgebe* y

<sup>2259</sup> Este “nosotros” es en el Curso de 1934-35 los alemanes, lo nacional, pueblo determinado históricamente en el sentido de que es esencial a su propia dote-destinal “el libre uso de lo nacional”, la creación del espacio de juego en que se puede actuar libremente para la historia. Por ejemplo G. y R., p. 247. Mientras los griegos sí les fueron dadas (digamos, junto a su dote, lo cual no obsta que hubiera violencia... fracaso en su proyecto) las condiciones para el “libre uso” (de su dote), a los alemanes les habría sido dado el poder asir, y ello es lo más difícil para un pueblo, crear y llevar a cabo las condiciones de posibilidad de ese “libre uso” de su dote, que se reúne en “lo nacional” (condición de realización del dote y a la vez ya el propio dote desplegándose). *Ibid.* p. 248. Ello, en palabras del poeta, es lo más difícil: “Wir lernen nichts schwerer als das Nationale frei gebrauchen”. GA-39, 294.

<sup>2260</sup> Mientras que a Grecia se le ha destinado *das Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns* a los alemanes *das Betroffenwerden durch das Seyn*. Dice Heidegger: “Den Griechen ist mitgegeben: die erregende Nähe zum Feuer des Himmels, das Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns. Aufgegeben ist ihnen die Bändigung des Unbändigen im Erkämpfen des Werkes, das Fassen, Zum-Stand- bringen. Den Deutschen ist mitgegeben: das Fassenkönnen, das Vorrichten und Planen der Bereiche und des Rahmens, das Ordnen bis zum Organisieren. Aufgegeben ist ihnen das Betroffenwerden durch das Seyn.” GA-39, 292.

<sup>2261</sup> A causa de lo cual la tonalidad afectiva o temple del poeta de la época es el “duelo sagrado” (*heiliger Trauer*) tal y como cantan las primeras líneas de *Germanien*.

<sup>2262</sup> “Memoria”, p. 97-98.

<sup>2263</sup> Heidegger aprende de Hölderlin que lo “griego” es diverso a lo “alemán”. Dice por ejemplo Heidegger: “Denn erst dort, wo das Fremde in seiner wesenhaften Gegensätzlichkeit erkannt und anerkannt ist, besteht die Möglichkeit der echten Beziehung, und d. h. der Einigung, die nicht wirre Vermischung sondern fügende Unterscheidung ist.” GA-53, 67-68. Volviendo al curso de 1934-35, si una época es irreductible (aún problemáticamente) a otra ello supone una tensión entre: a) que a una y otra les pertenezcan dotes-destinales diversas (Mitgift, Mitgegebene) mas, b) siendo cada época también entonces finita y soberana-no comparable entre sí (Aufgegebene, en el sentido de llevar a cabo, completar pero como acabar-finalizar-abandonar la tarea-epocal-encomendada). Dice Heidegger: “Weil den Griechen und den Deutschen das Mitgegebene und das Aufgegebene je verschieden zugeteilt sind, deshalb werden die Deutschen gerade in ihrem Eigenen das Höchste der Griechen nie übertreffen. Das ist das “Paradoxe”. Indem wir den Kampf der Griechen, aber in der umgekehrten Front, kämpfen, werden wir nicht Griechen, sondern Deutsche.” GA-39, 293. Sobre esta tensión entre “nosotros”: “Wir müssen das Mitgegebene erst wieder in die reine Verwahrung nehmen, aber nur, um das Aufgegebene zu begreifen und zu ergreifen, d. h. zu ihm uns vor- und hindurchzufragen. Die Gewalt des Seyns muß für das Fassenkönnen erst wieder und wirklich zur Frage werden.” *Ibid.* p. 294. Por otro lado, considera Heidegger que Nietzsche vuelve a descubrir la litigiosa intimidad (die widerstrebende Innigkeit) de *Mitgegebenen* y *Aufgegebenen* bajo el nombre de Dionisios y Apolo, si bien sin alcanzar la simplicidad del decir de Hölderlin.

<sup>2264</sup> Dice Heidegger en *Über den Anfang*: “Hölderlin no puede ser el poeta que funda previamente, es esto sólo si en el otro inicio los pensadores, a partir de la fundamentación originaria de la cuestión del ser como cuestión de la verdad del ser, piensan-de-antemano (vor-denken) para este poeta único [...]. De lo contrario su palabra permanece inaudible” (*ibid.*, p. 150 y 150-159).

*Aufgegabe*), desde allí desde donde ya no está permitido un regreso ingenuo a Grecia<sup>2265</sup>, todavía, por ello, se desea pensar poéticamente a los lugares del decir griego.

Vamos a demorarnos en esta diferencia para que no pueda ser tomada como abstracta. Llevaremos a cabo por de pronto unos comentarios hermenéuticos al Poema “*In lieblicher Blaue*” en orden a contextualizar el alto canto poético de Hölderlin tal y como Heidegger interpreta su decir en “Poéticamente Habita el Hombre” (colección *Conferencias y Artículos*) y “Para qué Poetas...?” (colección *Caminos del Bosque*), recordando que la mención poemática al “azul” en Hölderlin alza siempre la mirada a la tierras de Grecia.

El Poema sitúa de entrada *la Kirchturm* como un eje de gravedad de la acción poemática marcado por el hecho de que ella *in lieblicher Bläue bluhet*. La torre de la iglesia se presenta en ese mismo frontispicio del Poema ya como eje (quizá por hablar eminentemente en términos arquitectónicos) “vertical” *mit dem metallenen Dache*, apertura imprescindible para que en efecto la torre de la iglesia *florezca en amoroso azul*<sup>2266</sup>. Por encima de la intersección de ambos, en lo alto se alza el sol *tintando el metal* (del tejado), mientras que en un mismo entorno *chillidos de golondrinas* y el *rührendste Bläue* rodean el cruce del tejado de la torre en el que *al viento chirrían las veletas*<sup>2267</sup>. Por otro lado, *unter der Glocke, por esas escaleras, ein stilles Leben* rige. Si bien hacia donde las escaleras llevan no es a un mundo inerte, muerto, si allí *abgesondert so sehr die Gestalt* lo cual tiene que ver con el carácter de cierta imagen del hombre y la vida<sup>2268</sup>. En cualquier caso en este sentido *Treppen* señalan *die Fernster* por las que marcha *el sonido de las campanas. Porque se abren y son según la Naturaleza* (aquella misma, con *Wie wenn in Feiertag, wunderbar*

<sup>2265</sup> Heidegger menta la carta de Böhlendorff en sus tres Cursos en torno a Hölderlin quizá por mostrar de un modo especialmente comunicativo la relación de Hölderlin con Grecia. Y no obstante la carta es remitida el 4 de diciembre de 1801, el mismo año de finalización de Germanien y Rhin, cuestión que es interesante en la medida en que Heidegger tiende a establecer suerte de épocas en la obra de Hölderlin a una de las cuales pertenecería la relación que se menta en la propia carta, podría decirse, la más madura. Heidegger apunta en “Memoria” p. 142 a que Empédocles (obra inacabada) sería un gozne entre épocas: si desde sus primeros poemas (incluido Hiperion) hasta Empédocles (obra inacabada) habría un intervalo, desde *Die Wanderer* (de la misma época que Empédocles) habría otro hasta sus últimos Poemas (*Germanien* y el *Ister*, en este intervalo estarían sus traducciones de Sófocles). Heidegger cruza interpretando “Memoria” la terminología de propio/ajeno con una criteriología espacio-temporal de cercanía/lejanía en términos de la peregrinación propia de la ley del quehacer poético. Queda claro que Heidegger considera que en la época madura de Hölderlin ya no tiene sentido lo que hemos denominado “vuelta ingenua”; además del final del Curso del ’34-35 dice de la peregrinación en “Andenken”: “... ya en la época de Hiperion, cuando la búsqueda de lo propio no era todavía más que una intuición pero aún no se había hallado lo conveniente para el destino, el viaje del hombre que es al mismo tiempo maestro y aprendiz le empuja hacia la lejanía más alejada”. *Ibid.* 155.

<sup>2266</sup> Traducimos así siguiendo a Elena Cortés, en su edición en *La Oficina*. Otros traductores traducen “lieblicher” por “amable”.

<sup>2267</sup> En el Proemio del Poema de Parménides es el eje de los bujes quien chirría con sonido de *Xiringa*. El eje es aquello que une las ruedas, elemento motriz-geométrico del carro que porta al poeta, pero que chirría así y arda-brillando nos dice que es un eje-quebradura, por así decir, “dionisiaco” (y entonces su quebradura no es asunto “numeral”) en el sentido en que Nietzsche lo piensa en *El origen de la tragedia*. En Hölderlin chirrían al viento las veletas no por encima del tejado, donde sí se alzaría el sol, si no, interpretamos, en el mismo cruce de la torre y el tejado que es apertura al cielo.

<sup>2268</sup> Que la figura, *Gestalt*, sea aislada o separada no excusa a que haya de haber con-figuraciones (vida-hombre-mundo) regidas por *Stille* y *Natur*.



*Allgegenwärtig*, poderosa, *göttlichschöne Natur*) las ventanas son wie Tore an Schönheit<sup>2269</sup>, portales que tienen *la semejanza von Bäumen des Walds*<sup>2270</sup>. Pero, *aber*, el Poema continúa de inmediato, belleza es también *Reinheit*. Lo más íntimo *aus Verschiedenem*, donde surge *ein ernster Geist*. Pero, de nuevo, *so sehr einfältig aber die Bilder, so sehr heilig sind*, hasta el punto de alcanzar al poeta *oft* el temor de que aquella simplicidad, lo sagrado, fuesen *zu beschreiben*. Aunque —de nuevo otro “pero”— el hombre, el mortal<sup>2271</sup> sí está autorizado al re-envío o contra-envío a los *Himmlischen* que *immer gut sind* pues tienen *Tugend und Freude*. El mortal está autorizado a *nachahmen*<sup>2272</sup> a ellos, imitación lícita, sin desmesura o mejor según la medida de la simplicidad de lo sagrado que autoriza a que el hombre, cuestionándose por su vida, que es toda fatiga<sup>2273</sup>, salte al poder (imitar a los Celestiales) que sólo el deseo afirma de nuevo como posibilidad. *Ja*, responde simplemente el mortal, mientras la *Freundlichkeit* abriéndose en su corazón<sup>2274</sup>, la *Reine*, dure y el mortal no se mida *mit der Gottheit*. Todavía así el poeta puede cuestionarse y afirmar lo *unbekannt* del dios y su carácter de *offenbar* como *Himmel*, la medida del hombre que no es *auf Erden* sino que lleno de mérito, *doch dichterisch, wohnt der Mensch auf die Erde*, pues ninguna medida *sobre la tierra* hay.

Heidegger piensa los rasgos relevantes que Hölderlin pone en juego en torno o a través del eje-cruce (la torre del tejado que en *amoroso azul florece*) que articula la acción poemática a través de la figura del *Ge-vier*, la *Cuaternidad de mortales e inmortales, cielo y tierra*.

Dejemos ya asentado que si habitar es pertenecer a un lugar o estancia (*Aufenthalt*), el poetizar deja

<sup>2269</sup> Elena Cortes subraya la preposición “an” traduciendo en lugar de (son) “como portones en la belleza”, son portones que “se abren a la belleza”.

<sup>2270</sup> Recordemos lo ya dicho del sentido del claro o despejamiento de la verdad del ser, *Lichtung*, en el sentido del adjetivo *licht* y no del sustantivo *Licht*. El despejamiento del claro del bosque se da entre densidad y claridad, bosque y claro, ausencia y presencia, pero, también en lo presente-ausente del intervalo despejado-despejante entre cada árbol del bosque. El portal, como la ventana, se abre a la belleza en cuanto son por Naturaleza y así semejantes a árboles del bosque. En el Poema de Parménides se abre sin detalles, en silencio, la profunda apertura de las puertas del portón donde se da el acogimiento de la diosa al ser del poeta.

<sup>2271</sup> Considera Heidegger que hombre y mortal no son exactamente sinónimos, si no que: “En el poetizar acaece des-apropiadamente [*ereignet sich*] la toma de medida. El poetizar es la toma-de-medida [*Maß-Nahme*], entendida en el sentido estricto de la palabra, por la cual el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia. El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir esto: ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita. Pero su habitar descansa en lo poético. La esencia de lo “poético” la ve Hölderlin en la toma-de-medida por medio de la cual se cumplimenta la medición de la esencia del hombre.”. Heidegger, “... Poéticamente habita el hombre...”, p. 146. El hombre esencia como mortal en la toma-de-medida (habitando poéticamente) de la distancia entre cielo y tierra.

<sup>2272</sup> Si *nachahmen* dice imitar en general, *Nachnahme* dice contra-envío en el sentido de envío contra-reembolso. Como acabamos de notar *Maß-Nahme* dice la toma-de-medida en la que acontece des-apropiadamente la esencia esenciante del mortal.

<sup>2273</sup> Si bien algo más avanzado el Poema se dirá que el hombre, aquel que podríamos llamar imagen del dios, es una amplia constelación, no más puro que la *Nacht mit den Sternen*.

<sup>2274</sup> El texto dice: “So lange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert”. Subrayamos la preposición “an”. Como ya dijimos *Freundlichkeit* puede entenderse como “amabilidad” o “dulzura”, como dulces son las palabras de las “Hijas del Sol” que marcan el camino del carro del poeta al que guía su *θυμός*; por ser amables sus palabras ellas consiguen que *δίκη* retire el doble cerrojo de la puerta del día y de la noche mientras, dice el Poema, se retiran velos de la cabeza.

al habitar ser habitar<sup>2275</sup>. El habitar poético no arranca al hombre de la tierra, más bien todo lo contrario, el habitar poético es estrictamente en esta tierra, lo poético deja al hombre habitar en la tierra. Si bien el mortal desde su vida —aún llena toda de fatiga— puede mirar hacia arriba, a los celestes, a la unidad intensa de su brillar en el firmamento. Tal mirar recorre hacia el cielo —señalado en el Poema como *offenbar*— pero el Poema permanece sobre la tierra, de tal modo que mide el *entre* de cielo y tierra; *Zwischen* o *Dimension* que asigna la medida al habitar del hombre<sup>2276</sup>. Diversa resulta pues la (esencia de la) Dimensión o “entre” respecto a la asignación de la medida del hombre, que es despejada (*gelichtete*) y por ello medible de un lado al otro, de tierra a cielo, por el mismo hombre al medirse —que no compararse— con los celestes. El hombre estrictamente es hombre en esta medición; en el medir de la medición el hombre dura y mora (*worin das menschliche Wohnen seine Gewähr hat, aus der es währt*<sup>2277</sup>); su habitar descansa mirando hacia arriba, pero cielo y tierra pertenecen a la Dimensión, al “entre” de uno y otro a donde la medida que mide el hombre surge<sup>2278</sup>. Esta medición del hombre es lo poético del habitar (poetizar es medir, en el poetizar *ereignet sich* el medir<sup>2279</sup>), allí él esencia como mortal en la apertura al cielo, en la copertenencia con los celestes (Inmortales, *Himmlischen*).

Notamos que el habitar del hombre es “auf der Erde” y ello significa ya “unter dem Himmel” en el sentido de que tanto una dirección como la otra indican “bleiben vor den Göttlichen”, así como “perteneciendo a la comunidad de los hombres”<sup>2280</sup>. Las copertenencias de los cuatro, Tierra y Cielo (*Erde und Himmel*), Mortales e Inmortales (*Sterblichen und Göttlichen*), podrían pensarse, interpretamos, a través del eje-cruce del tejado de la torre. La *tierra* sostiene el eje-quebradura; ella florece dando frutos o se abre volviendo al cielo que es el camino del sol y el curso de las fases cambiantes de la luna, el brillo de las estrellas y las estaciones del año. El *cielo* es también intervalo de luz y oscuridad, de presencia y ausencia, la profundidad del azul del éter donde se manifiesta lo esencial de la noche para el día, a donde se co-responden mortales e inmortales. Los *inmortales* o *celestes*, divinos, nos hacen señales: su carácter hermenéutico es el de ser indicación lejana, en el

<sup>2275</sup> “... Poéticamente habita el hombre...”, p. 140. En este sentido poetizar, como habitar, es un construir. También pensando en la relación del poetizar y el *poiein* griego, pro-ducir que no produce nada “real”, poema-texto alguno.

<sup>2276</sup> En cuanto medida, dice Heidegger: “Ésta no surge del hecho de que cielo y tierra estén vueltos el uno hacia el otro. Es más bien lo contrario, es este “estar vuelto” lo que descansa en la dimensión. Ésta tampoco es una extensión del espacio tal como nos representamos a éste habitualmente; pues todo lo espacial, en tanto que espaciado (en tanto que algo a lo que se ha aviado espacio), necesita a su vez ya de la dimensión”, *ibíd.* p. 145.

<sup>2277</sup> GA-35, p. 199.

<sup>2278</sup> Dice Heidegger: “Esta medición no mide sólo la tierra, ge y por esto no es sólo Geometría. De igual modo tampoco mide nunca el cielo, ouranos, por sí mismo. La medición no es ninguna ciencia. El medir saca la medida del entre que lleva a ambos el uno al otro, el cielo a la tierra y la tierra al cielo. Este medir tiene su propio metron y por esto su propia métrica.”, *Idídem*.

<sup>2279</sup> Dice Heidegger: “El poetizar es probablemente un medir especial distinto de los demás. Más aún. Tal vez la proposición: poetizar es medir debemos pronunciarla acentuándola de esta otra manera: *poetizar* es medir. En el poetizar acontece des-apropiadamente [*ereignet sich*] lo que todo medir es en el fondo de su esencia. Por eso se trata de prestar atención al acto fundamental de medir.”, *ibíd.* P. 145-146.

<sup>2280</sup> *Construir, Habitar, Pensar*, p. 20-21. Seguimos traducción y original presentados por Arturo Leyte en *La Oficina*.

cielo, de lo eterno de la divinidad. Ellos son los mensajeros de la divinidad en cuyo despliegue el dios aparece en su ocultamiento, como desconocido a nosotros, los *mortales*, los que pueden morir<sup>2281</sup>, y lo hacen continuamente sobre la tierra, bajo el sol y ante los divinos. Pensar los cuatro en su simplicidad, su *Einfalt* supone pensar el *Ge-viert* de los cuatro. Si bien pensar, piensa el mortal, cuyo modo de estar (con *sein*) en el *Ge-viert* es precisamente habitar, de nuevo, sobre la tierra, salvándola (con *retten*<sup>2282</sup>), dejándola libre (con *freilassen*); bajo el cielo, acogiendo (con *empfehlen*) el cielo como cielo. Y ante los divinos, esperando lo inesperado, el mortal habita al esperar a los divinos como divinos<sup>2283</sup>. De lleno en el mundo histórico-comprensivo griego, Heráclito afirma que “solamente quien espera lo inesperado, podrá reconocerlo cuando se encuentre”; dar con lo inesperado, si se da, supone la misma exigencia que el reconocer la copertenencia de mortales e inmortales, cielo y tierra. Es asumir ya lo divino cabe las cosas. Por ello el *Geviert*, punto o lugar-de-cruce de mortales e inmortales, cielo y tierra, señala a la cosa-lugar o, mejor, a las irreductibilidades cruzadas de la cosa y el lugar que nos permitían hablar de *desplazamiento* como *di-ferencia*. El *Ge-viert* es el corazón palpitante de la cosa, si bien los re-envíos de los *Cuatro* no nos permiten definitivamente hablar de un núcleo fijo o substantivo de la cosa. La cosa simplemente *es* sus re-envíos remisionales entre los Cuatro, en los cuales la cosa tiene lugar-límite<sup>2284</sup>. No hay “ontología” o marco referencia de fondo. Dice Heráclito que aquello más difícil de encontrar es la *ψυχή*, pues (B 45) “(aun) recorriendo todo camino, no llegarás a encontrar, en tu marcha, los límites del alma; tan profundo *λόγος* tiene”. Las cosas son divinas y del hombre, lo más divino, tal vez, el alma, si bien lo divino, a su vez, viene de fuera también. Por ello, la cosa-lugar que configura el *Geviert* alberga el arco tensional de los Cuatro que Heidegger nombra como acontecer a-propiador-des-apropiador. *Ereignis*.

<sup>2281</sup> “... den Tod als Tod vermögen.”, *ibid.* página 22.

<sup>2282</sup> Dice Heidegger: “Die Rettung entreiBt nicht nur einer Gefahr, retten bedeutet eigentlich: etwas in sein eigenes Wesen freilassen.”, *idídem*.

<sup>2283</sup> Dice Heidegger: “Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando lo inesperado van al encuentro de los divinos. Los mortales esperan las señales de su llegada sin desconocer los signos de su ausencia. No construyen para sí sus propios dioses, ni practican el culto a los ídolos. En la desgracia, ellos esperan todavía la salvación que e le ha quitado.”, p. 25.

<sup>2284</sup> Félix Duque traduce *Geviert* por *Cuadratura*, a pesar de remitir solamente a la cosa como plexo relacional de los re-envíos de los Cuatro. Ello subraya precisamente que cosa significa, ante todo, límite, que el *Ge-viert* como punto-lugar-de-cruce es límite.

De la medida misma, el poeta se cuestiona<sup>2285</sup>. Heidegger piensa lo *unbekannt* del Dios con el que el hombre se mide como sustracción de todo “es”, reconocimiento de la misma copertenencia. El Poema nombra al dios como desconocido en tanto “Aquel que es” y, precisamente como tal, es medida para el poeta, cuyo decir poético sólo lejanamente —quizá de ahí las interrogaciones— se topa con el problema de cómo la medida siendo desconocida habría sí no obstante que com- parecer o aparecer para el medir del hombre<sup>2286</sup>. El aparecer del dios por medio del cielo<sup>2287</sup> consiste en un desvelar (*Enthüllen*) que deja ver aquello que se oculta (*was sich verbirgt*) sin arrancar lo oculto de su ocultamiento (*das Verborgene aus seiner Verborgenheit*), si no más bien cobijando (*hütet*) aquello, lo oculto, en su ocultarse (*in seinem Sichverbergen*)<sup>2288</sup>.

El aparecer de esta extraña medida (*seltames Maß*<sup>2289</sup>), la aperturidad del cielo con la que el hombre se mide, da (*er-miBt*) la medida al hombre que, en cuanto *es*, es medido por la medida<sup>2290</sup>. Avistar (*erblicken*) y tomar la medida puede el poetizar (*dichten*) del poeta que en este sentido ofrece la

<sup>2285</sup> Volvemos a los desarrollos de “...Poéticamente habita el hombre...”, así del lado del decir poético y no del decir pensante al que se dedica especialmente *Construir, Habitar, Pensar*. La articulación de ambas obras podría trazarse en torno a esta sección: “Su esencia [del construir] consiste en que corresponde al carácter de estas cosas. Son lugares que confieren espacios. Esta es la razón por la que el construir, en cuanto crea lugares, es un fundar y un organizar de espacios. Porque el construir produce lugares, con la disposición de sus espacios, el espacio entendido como *spatium* y como *extensio* llega necesariamente a la estructura cósmica de las construcciones. Pero el construir no configura nunca “el” espacio. Ni de una manera inmediata ni de una manera mediata. Sin embargo, al producir cosas como lugares, el construir se encuentra más próximo a la esencia de los espacios y al origen esencial “del” espacio que toda la geometría y la matemática. Este construir erige lugares que hacen sitio y emplazan la cuaternidad. De la simplicidad en la que tierra y cielo, los divinos y los mortales se pertenecen mutuamente, el construir recibe la indicación para su edificación de lugares. El construir toma de la cuaternidad las medidas para toda medición y cálculo de espacios que en cada caso están dispuestos por los lugares fundados. Las construcciones custodian la cuaternidad. Son cosas que, a su modo, protegen y cuidan la cuaternidad. Cuidar la cuaternidad, salvar la tierra, recibir el cielo, esperar a los divinos, guiar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar. Así, las construcciones genuinas imprimen su sello en la esencia del habitar y brindan una casa a esta esencia.”, p. 43.

<sup>2286</sup> En el Poema, el dios es desconocido y “Aquel que es” con el que el poeta mide: el dios permanece desconocido al mostrarse como “Aquel que es”, precisamente aparece como desconocido. Él no es la medida, sino que la medida descansa en la *Offenbarkeit* de la divinidad (*Gottheit*), en el modo como el dios permaneciendo *unbekannt* así se muestra o revela (*offenbar ist*) a través del cielo. Dice Heidegger: “Weshalb, so fragen wir, neigt die Vermutung des Dichters dahin? Die unmittelbar anschließenden Worte antworten. Sie lau-ten knapp: »Des Menschen Maß ist's.« Was ist das Maß für das menschliche Messen? Gott? Nein! Der Himmel? Nein! Die Offen-barkeit des Himmels? Nein! Das Maß besteht in der Weise, wie der unbekannt bleibende Gott als dieser durch den Himmel of-fenbar ist. Das Erscheinen des Gottes durch den Himmel besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen läßt, was sich verbirgt, aber sehen läßt nicht dadurch, daß es das Verborgene aus seiner Verborgenheit herauszureißen sucht, sondern allein dadurch, daß es das Verborgene in seinem Sichverbergen hütet. So erscheint der unbekannte Gott als der Unbekannte durch die Offenbarkeit des Himmels. Dieses Erscheinen ist das Maß, woran der Mensch sich misset.”, GA-7, p. 201.

<sup>2287</sup> El cielo indica el amable azul en que florece el eje-cruce del tejado de la torre. Por medio del cielo o a través del cielo se da la medida que toma el poetizar del poeta para el habitar (poéticamente) del mortal, hasta tal punto que Heidegger llega a considerar que la medida es el modo esencial del cielo, “... pero el cielo no es mera luz. El resplandor de sus alturas es en sí mismo la oscuridad de la amplitud suya, que todo lo alberga. El azul del dulce azul del cielo es el color de la profundidad.”, “...Poéticamente habita el hombre...”, p. 149.

<sup>2288</sup> “...Poeticamente habita el hombre...”, p. 146-147.

<sup>2289</sup> Desde luego considera Heidegger que : “Extraña medida para el modo de representación corriente, y en especial para todo representar que sea sólo científico; en ningún caso un bastón o una vara de la que podamos echar mano; pero en verdad más fácil de manejar que éstos, siempre que nuestras manos no agarraren si no que estén dirigidas por ademanes que correspondan a esta medida, que es lo que hay que tomar.”, *Ibid.*, p. 147.

<sup>2290</sup> Su esencia es siempre medida.

medida al habitar del hombre<sup>2291</sup>, pues el decir poético deja-venir lo-asignado-como-medida (in einem Kommen-lassen des Zu-Gemessenen), llama a *Aquello* que des-velándose hace aparecer precisamente el ocultarse en tanto se oculta. Si el poetizar del poeta toma y ofrece la medida del habitar al hombre, no crea o genera la medida; él mismo (el poetizar) tiene su medida en la divinidad del dios desconocido que, de tal modo, se destina (*sich schicket*).

Hölderlin y Parménides de Elea responden de modo diverso (epocalmente marcado) a un mismo exhorto (del ser mismo) que apunta al habitar poéticamente en los lenguajes de lo divino. Si el poeta hölderliniano toma y ofrece la medida del habitar es porque su decir poético alcanza la Dimensión o “entre” toda, completa, donde se da la copertenencia de mortales e inmortales, mientras queden lugares y nombres para lo sagrado. Por su lado, el Poema de Parménides está ya siempre atravesado de divinidades, los lugares-cosa de entrada ya son sagrados. Con Hölderlin, el poeta de la poesía, el poeta que piensa su propia labor o quehacer poético, nos muestra Heidegger más bien cómo el Poema re-flexiona en torno a sus propias condiciones de posibilidad. Lo cual tiene que ver con que sea el poeta mismo quien pueda tomar la medida de la divinidad y, así, nombrar poéticamente “Aquello que es” desconocido como desconocido, hacer aparecer lo oculto en su ocultamiento. Con el Poema de Parménides simplemente se nos muestra —el Poema habita ya allí—, como ya indicamos en el *Primer apartado*, una pluralidad de modos (presencia-ausencia) de decirse, por un lado, cada cosa que “es”, una amplia pluralidad de lugares-camino que el mortal acoge en su diversidad (el camino del Proemio), por otro, como el mortal es exhortado a pensar y percatarse de cada cosa-camino (a través de los caminos) y, finalmente, de la abundante y rica pluralidad de los *σήματα* del ser mismo.

De lleno de nuevo en el Poema de Parménides, vamos a prestar atención a la comprensión del decir que pone en juego. Heidegger recomienda leer siempre juntos a *voeiv* y *λέγειν* a propósito del inicio del fragmento VI del Poema (“*χρῆ τὸ λέγειν τε voeiv τ’ ἐὼν ἔμμεναι*”). El decir es decir-pensar. Si bien las más detalladas articulaciones al respecto están en “Moira” y el Curso *Was heisst Denken?*<sup>2292</sup>, en el Curso del ’32 la recomendación de Heidegger a leer juntos *λέγειν* y *voeiv* ya pasan por su pertenencia a la conducción de la verdad<sup>2293</sup>: el pensar ha de estar atravesado por el decir para que el pensar pueda atender al camino de la verdad (y ser así *pensar del ser*) pues el *λέγειν* es ya topológico, supone un juego de respectividades diferenciales no reducibles entre sí ni a

<sup>2291</sup> Insiste Heidegger: “Cuando Hölderlin avista el poetizar como un medir y lleva a cabo éste sobre todo como la toma-de-medida, entonces, para pensar el poetizar, ante todo tenemos que considerar una y otra vez la medida que se toma en el poetizar; tenemos que prestar atención al modo de este tomar, que no descansa en un echar mano, no descansa en modo alguno en un coger, sino en un dejar llegar lo Asignado-como-Medida.”, *Ibíd.* p. 148.

<sup>2292</sup> Heidegger recomienda leer juntos en Parménides a *voeiv* y *λέγειν* en un significado de *λέγειν* del lado de los significados del término en Homero. Allí *λέγειν* correspondería al alemán *lesen* en sus sentidos de reunión (*Sammlung*) que mantiene la diferencia de lo reunido y el recoger-seleccionar. Ya estudiamos tales sentidos en este mismo capítulo y en *Comentarios Iniciales*. Estos sentidos estarían en Heráclito, en Parménides en cuanto es necesario *λέγειν* y *voeiv*, y en Aristóteles y Platón no habrían desaparecido del todo si bien en una declinación muy transformada que ya se ajustaría a un *λέγειν* como “decir (algo de algo)” y *λόγος* como “discurso (de algo)” (Int. a Met. p. 160-172 y GA-40, 138).

<sup>2293</sup> Y esto sería tanto el camino propiamente que sigue a *ἀλήθεια* (fr. II) como el del Proemio.

instancia alguna. Sin “identidad” posible entre ellos el indicador modal “χρῆ” abre aquí la sentencia señalando al decir-pensar, a λέγειν y νοεῖν como “acontecimiento del mismo carácter”<sup>2294</sup>; han de decirse y pensarse así uno y otro a la una-y-misma, es decir, en la articulación del λέγειν que nos permite decir la *correspondencia* (*Entsprechung*) entre pensar y ser. Ello exige una comprensión *transpersonal* de esta necesidad. Ya sabemos que Heidegger recomienda leer “es brauchet“, su traducción de “χρῆ”, como la expresión “es gibt” (“hay” / “se da”)<sup>2295</sup>, donde el carácter transpersonal del pronombre “es” (“ello”) apunta al “haber” del “hay” o al “darse” del “se da” lo cual se vehicula en el intento de *Zeit und Sein* de pensar al ser sin el ente y de *Was heisst Denken?* de pensar *das Bedenklichste*, aquello que se da al pensar y que nos exige pensar un significado del λόγος que sobrepase al significado lingüístico y lógico del “lenguaje” en la medida en que ello no sea pertenencia del hombre pues es el hombre más bien aquello que se caracteriza por pertenecer al λέγειν que le capacita así para usar o tener λόγος. El “χρῆ”, contra cualquier instrumentalización y necesidad como falta (“hace falta”) —*Benützen* y *Benötigen*— del decir y pensar bajo el hacer humano, exige un dejar-ser al decir-pensar como aquello que ellos son pero de tal modo que el *cuidado* sea el rasgo esencial del trato del mortal con ellos<sup>2296</sup>. Se afirma el carácter transpersonal del decir-pensar como modo de ensalzar su autonomía y soberanía, su radical no-instrumentalización por el ser humano, que podríamos expresar correspondientemente al decir que se trata de un decir-pensar *del ser*.

Este decir-pensar nada óntico o cósmico no es que no diga-piense cosas sino que, por un lado, en el λέγειν tiene lugar lo dicho, en él se da el mismo acontecer de las cosas<sup>2297</sup>; manifiesta o muestra el decir un carácter de *legen* y *Vorliegenlassen*, algo así como un *dejar-estar-extendido-delante* de las cosas que se van diciendo. Y por el otro lado el νοεῖν se declara un *dar cuidado* (*in-der-acht-nehmen*) a lo pensado en el modo del *recogimiento* (*Andacht*) de la memoria (*Gedächtnis*) que congrega sin reducir lo sido en lo presente cabe la apertura del por-venir. Demorémonos todavía en la articulación de λέγειν y νοεῖν.

El carácter de *Vor-liegen-lassen* del decir nos indica que en él *cada cosa que es* tiene lugar o yace irreductiblemente. Admitido estos rasgos para el λέγειν griego como decir (*Sagen*), este sentido de dejar-ser cada cosa que es se da al modo de un *Erscheinenlassens*, dejar-aparecer. A aquello a lo que

<sup>2294</sup> Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, p. 204. Traducción de Emilio Estiu.

<sup>2295</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 8, pp. 191-192 así como *Tiempo y Ser*.

<sup>2296</sup> GA, Band 8, pp. 195-196 y 198. Dejar-ser lo necesario que marca la necesidad (el decir-pensar) implica que lo necesario ingrese en su esencia, que en este sentido sea autónomo o soberano, no dependiente de instancias que reduzcan su diferencia, en el sentido de ser lo necesitado no efecto del hacer causal-eficiente (*Bewirkens*) del hombre. Dice Heidegger: “Brauchen heißt zunächst: etwas in dem belassen, was es ist und wie es ist. Dieses Belassen verlangt aus sich, daß das Gebrauchte in seinem Wesen gepflegt werde, wobei wir jeweils den Ansprüchen entsprechen, die das Gebrauchte von sich her kund gibt” o “χρῆ: »Es brauchet...«. Nach seiner hohen Bedeutung gedacht, sagt brauchen: einlassen ins Wesen und verwahren des Eingelassenen” y así “Das so zu denkende Brauchen ist nicht mehr und nie Sache menschlichen Tuns und Bewirkens”.

<sup>2297</sup> Así interpreta Felipe Martínez Marzoa el verbo λέγειν interpretamos que en un sentido afín al que piensa Heidegger por ejemplo en GA, Band 8, pp. 208-210.

el pensar da cuidado o toma en consideración, ya un cierto modo de *recogimiento*, el decir ensambla de nuevo (*wieder sammelt*) y custodia como coligado originalmente (*als Versammeltes verwahrt*)<sup>2298</sup>. Es de subrayar el “a la vez”: en el decir-pensar no actúa primero uno y luego el otro sino que uno se da y ensambla con el otro; dan lugar a una *Gefüge* si bien el λέγειν desde sí mismo se despliega (*entfaltet sich*) hacia el νοεῖν. Aquello que el decir muestra o manifiesta en el sentido de dejar-lo-estar-extendido-delante nuestro ya es algo pensado del mismo modo en que lo pensado ya pertenece al decir, lo cual no significa, insistimos, alguna suerte de isomorfismo como si toda actividad “racional” humana hubiera de estar ya en un “lenguaje”. Heidegger piensa el decir-pensar del Poema de Parménides como un canto a los dioses, además, donde el decir es dicho por la diosa-des-ocultamiento, lo cual por así decir supone un elevado decir-pensar en dos sentidos: a) se dice y ofrece a pensar lo divino griego y el des-ocultamiento; b) se dice y ofrece a pensar la esencia sapiente del mortal como una escucha a aquello radicalmente otro, cuyo estatuto ontológico supone un límite a la propia finitud; si bien al decir-pensar del mortal como despliegue de su misma esencia mortal —aquello que le concierne como mortal— le pertenece asumir el límite de lo otro, también, por otro lado. En este sentido en el decir-pensar del mortal rige la *Kundschaft*, el carácter público, efable, abierto también a los otros mortales recogidos en la πόλις. Aquello que se diga-piense —en el sentido del fr-VI— pertenecerá a un decir perteneciente a la πόλις, que se vuelca en ella, sin olvidar que ésta no es ninguna “idealidad”, que está atravesada por sustracciones<sup>2299</sup>. En este sentido Heidegger asume, con el fr. VIII (v. 34: τὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα), que νόημα como νοούμενον es un λεγόμενον<sup>2300</sup>, lo cual afirma que esto dicho-pensado se subtrae, no se ajusta exactamente, a lo pronunciado en el decir: la diferencia entre lo dicho (*Gesagtes*) y lo pronunciado (*Gesprochenes*) es irrelevante en el sentido de que ella habita en lo callado, en el silencio, que así da prioridad a lo dicho<sup>2301</sup>.

La diferenciación de “elevado” adjetivando al decir del Poema de Parménides apuntaba a esta prioridad que habrá de permanecer como problemática en la misma medida en que llegue a ser problemático cómo resulta el mismo ἐὼν ἔμμεναι aquel *pliegue de la Presencia de lo presente* que llama a decir y pensar a la vez por necesidad precisamente, de nuevo, que ἐὼν ἔμμεναι pues “ἔστι γὰρ εἶναι”, reduplicación que Heidegger señala indicando que ἐὼν dice pliegue, *Zwiefalt*, y que ello es determinante al decir-pensar sin determinar-los —determinando al decir-pensar el pliegue de la presencia de lo presente podría ser determinante, aún débilmente, a diferencia del ser mismo— sino como aquello que se ensambla a la *ensambladura* (*Gefüge*) del decir-pensar disponiendo de uno y

<sup>2298</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 8, p. 211-212.

<sup>2299</sup> Del mismo modo que no podemos olvidar que el Poema de Parménides no es una tragedia.

<sup>2300</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 8, pp. 258-259.

<sup>2301</sup> Lo pronunciado en el sentido de lo “fonético”, además de depender de una instancia agente emisora —y consecuentemente de un modo muy particular de entender el lenguaje y los “sentidos”— bebe de una comprensión “física” —lo fonético implica alguna suerte de explicación sobre el modo de propagación-transmisión de las ondas de “sonido” en el medio— difícil de casar con este Poema del siglo VI a.c. . El Poema de Parménides no obstante menta el término glosa que...

otro de tal modo que ellos remiten y se arrancan a *ἐὸν ἔμμεναι* (es decir, a *ἐὸν ἐὸν*)<sup>2302</sup>.

Regresando a las articulaciones del decir-pensar que podemos seguir con el fr. VIII (v. 34) en la vuelta del *τὸ αὐτὸ* del fr. III, Heidegger asume que el *νοεῖν* pertenece (locativamente) a donde es dicho, *πεφρατισμένον*<sup>2303</sup>, expresión que congrega al pensar a su casa, allí donde él pertenece, es decir, donde se da el pensar. Al ser dicho (con *πεφρατισμένον*) lo pensado el pensar llega a aparecer (con *Ercheinung*). Ello no dice que el decir determine al pensar (ni viceversa), sino que subraya el carácter de *Erscheinenlassens* del *λέγειν*<sup>2304</sup>. Pensado ahora por el lado del pensar en inversión de las *condiciones de posibilidad del pensar-decir del ser*<sup>2305</sup>: es más bien el pensar, en virtud de su *mutua pertenencia* con el ser, aquello que *moviliza* —vale decir, despliega— el decir a ser dicho (pues lo dicho ya siempre tiene lugar en la Presencia de lo presente y en este sentido el decir está en casa a su vez en el pliegue), no de cualquier manera, sino como el lugar donde se alberga lo desoculto en el des-ocultamiento<sup>2306</sup>.

#### **BLOQUE D: Señales en torno a *μὴ ἐόντα* y *μὴ εἶναι* (reserva del pliegue y no-ser) / *ἐόν, ἐόντα* y *δοκοῦντα***

El no-ser no es, es necesariamente no-ser, irreductiblemente no-ser. Imposible resultaría afirmar algo diverso: la (no-)experiencia a la que insta la diosa al Poeta en el fr. II nunca pasará tal límite del decir-pensar, que el no-ser no sea. Este grito a la extrema asunción del límite-finitud del haber-ser de los caminos que hay, lejos de des-cualificar y aplanar las relevancias de los (otros) caminos,

<sup>2302</sup> Dice Heidegger literalmente: “Das Bestimmende für das Wesen von λέγειν und νοεῖν ist aber Jenes, dem ihr Gefüge sich fügt. Sie fü-gen sich vermutlich Solchem, was über das λέγειν und νοεῖν ver-fügt, indem es beide an das verweist und dahin zieht, worauf bei-de sich beziehen. Das ist das ἐὸν ἔμμεναι. Es verweist dasjenige, was den Grundzug des Denkens ausmacht, das λέγειν und νοεῖν, in sein Wesen. Dieses Verweisende ist das, was uns in das Denken heißt.”, GA, Band 8, p. 234.

<sup>2303</sup> Que si bien puede ser traducido por *Gesprochenes* mantendremos como *lo dicho* sin obviar esa problemática.

<sup>2304</sup> O el carácter de *zum Vorschein bringen* de la *φάσις*, que cruza la problemática del aparecer (también como *Vorliegenlassen*) con el parecer. “Moira”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, 2001, pp. 181-182 y GA, Band 7, pp. 250-252.

<sup>2305</sup> En el sentido kantiano que Heidegger rescata en *Was heisst Denken?* Kant sería la más alta cumbre de la “modernidad” filosófica occidental por ser aquel que más se acercó, por así decir, a Grecia. Heidegger ofrece esta variación kantiana al fr. III de Poema de Parménides: “ »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung...« (A 158, B 197). Das »zugleich« ist die Kantische Auslegung des τὸ αὐτό, des »das Selbe« ”. GA, Band 8, pp. 246-247.

<sup>2306</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 8, pp. 258-262.



es suficiente ya de entrada para establecer una distancia insalvable con dos interlocutores agonísticos de Heidegger en torno a Parménides: Hegel y Nietzsche. Asumir el diálogo de la *ontología hermenéutica* de Heidegger con ellos no puede querer superar sus posiciones ni condenarlas como errores pasados, sino pensar sus contextos y condiciones histórico-epocales. Heidegger piensa evidentemente a Hegel con el “idealismo” alemán y a Nietzsche como extrema continuación de aquel y a la vez apertura a la ausencia del por-venir de Grecia. Ya hemos estudiado estos asuntos.

Ahora bien, desde la extrema atención al mandato de la diosa en el Poema, Heidegger reconoce problemáticamente las diferencias entre *μη ἔόν* o *μη εἶναι* y *μη ἔόντα*. Se recogen sus filos en la problemática de la *reserva del pliegue (Vorenhalt des Zwiefalt)*<sup>2307</sup>, en aquella escurridiza componente del pliegue caracterizada por retirarse (con *entziehen sich*) y darse a la Presencia (dando lugar al pliegue de la Presencia de lo presente) solamente como reserva in-disponible para el hombre.

Heidegger asume —en el Curso en torno a Parménides y Anaximandro— que el fr. VII en su referencia a *εἶναι μη ἔόντα* indudablemente remite a un camino del cual el mortal ha de apartar su pensamiento —así dice la diosa en el Poema— pero un no-camino diverso al explicitado en el fragmento II. ¿Cómo pensar y decir tal diferencia sin incurrir en el camino de *δόξα*? Se leen diferencias de gravedad en el despliegue poemático del Poema en uno y otro fragmentos. Si en consonancia con la advertencia de la diosa a (no-)experimentar el no-camino del no-ser (a asumirlo como no-ser) la diosa —con el fragmento II— sólo insta a que él no es camino, no es recorrible, vía

<sup>2307</sup> La negatividad de cada uno de estos términos, de entrada idéntica gramatical-lógicamente, expresa una *relatividad* que Heidegger problematiza y modula —la relatividad del “no” como “me” no se absolutiza— topológica-poemáticamente leyéndose diversa (en cruces diversos) en los lugares del Poema. Esta pluralidad abierta de “no(s)” topológico-poemáticamente desplegada en el Poema se nombra como *reserva del pliegue*. Dice Heidegger en torno al carácter de la “reserva” en el texto *Was heisst Denken?* de *Vorträge und Aufsätze* que: “Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm, indem es sich ihm vorenthält. Das Vorenthalte aber ist uns stets schon vorgehalten. Was sich nach der Art des Vorenthalten entzieht, verschwindet nicht. Doch wie können wir von dem, was sich auf solche Weise entzieht, überhaupt das geringste wissen? Wie kommen wir darauf, es auch nur zu nennen? Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein -das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist hier Vorenhalt und ist als solcher Ereignis. Was sich entzieht, kann den Menschen wesentlich angehen und inniger in der Anspruch nehmen als jegliches Anwesende, das ihn trifft und betrifft”, así como, al final del texto, “Die Wesensherkunft des Seins des Seienden” ist ungedacht. Das eigentlich zu-Denkende bleibt vorenthalten. Es ist noch nicht für uns denkwürdig geworden. Deshalb ist unser Denken noch nicht eigens in sein Element gelangt. Wir denken noch nicht eigentlich. Darumfragen wir: Was heißt Denken?”, “Was heißt Denken?”, GA, Band 7 pp. 134 y 143. Tenemos traducción al castellano en *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 1998, pp. 99, 105. Heidegger aclara en nota a pie que el “Seins des Seienden” dice “*ontologische Differenz*” y que el “elemento” del pensar del ser es “*das Ereignis*”. Por otro lado Heidegger considera, ya con “Moirá”, que la reserva del pliegue es *μη ἔόν* mientras que nosotros consideraremos que es *μη ἔόντα* en cuanto pertenece a su problemática la singularidad entre *ἔόν* y *ἔόντα*. Asumimos que nuestra interpretación reside en la suya y consideramos que se presta a menos confusiones pues *μη ἔόντα* remite al fr. VII, clave en nuestra lectura topológica del Poema, mientras que *μη ἔόν* como tal aparece únicamente en el fr. II haciendo evidente (no-)referencia al no-camino del no-ser (el mismo Heidegger así lo asume en el Curso del ‘32 [XXX]), que necesariamente, irreductiblemente no es. Por otro lado Heidegger asume que la problemática de la *reserva del pliegue* tiene que ver con el esfuerzo de comprensión del Poema en su propio territorio griego pendiente en último término de la comprensión del camino de la verdad: “Gleichwohl kündigt die in ihrem Wesen vorenthalte Zwiefalt von Anwesendem und Anwesen schon in der Frühzeit des abendländischen Denkens ihre Fragwürdigkeit an. Sie wird all-zuleicht überhört. Denn der maßgebende Weg, den das Denken bei seinem Beginn erst einmal durchmessen muß, führt dahin, vornehmlich das Anwesen des Anwesenden in die Acht zu nehmen, um das zu nennen, worin es, das Anwesen, sich zeigt (τά σήματα τοῦ ἔόντος)”, GA, Band 8, pp. 265-266, así como p. 259. Asumimos esencial no confundir la reserva del pliegue, también un no-camino en el Poema, con el otro no-camino (del no-ser).

muerta del conocimiento e imposible por tanto a darse conocer, enseñar y mostrar pues en definitiva a él no pertenece ni decir ni pensar alguno; el fragmento VI (verso tercero) insta a apartarse primero (*πρώτης γάρ*) de este no-camino (no obstante “de búsqueda”) y después del camino de los βροτοί, rígidos bicéfalos (*πλάζονται δίκρανοι*), camino de la *δόξα* en el cual el decir de la diosa sí se demora; mientras el fragmento VII habla de una vía intransitable nombrada como *μη έόντα* (que no dice lo mismo que *μη είναι*)<sup>2308</sup> pero de la que se manifiestan rasgos diversos a los expresados en el fr. VI en torno al camino de *δόξα* relacionados con un muy específico sentido de *ver, oído y lengua* cuyo contraste con el discernir propio del decir (*κρῖναι δὲ λόγῳ*: v. 5) de la diosa expresa de manera radical el Poema. La caracterización del camino del fr. VII es en todo caso, tal vez, excesiva si los rasgos son dichos y pensados de un (no-)camino que *no es* (como aquel del no-ser del fragmento II). Se interpreta con este singular camino que aquello que no habrá de ser dominado, controlado o violado es que *είναι* sea no-*έόντα*. Ello nos obliga a demorarnos en el significado de *έόντα* en el Poema.

Dice Heidegger en “Moira” —en torno al fr. VI y VIII— sobre la dificultad de pensar la diferencia de *έόν* y *έόντα* sin asumir a *έόντα* como “entidades”, “cosas” que:

“ Estamos aún muy lejos de experimentar el pliegue mismo conforme a su esencia, es decir, de experimentarlo al mismo tiempo en cuanto que él reclama el pensar. Esto es lo único que se ve con claridad desde el decir de Parménides: ni por causa de los *έόντα*, del “ente en sí”, ni por mor del *είναι*, en el sentido del ser para sí, está presente el pensar. Con esto se dice: ni el “ente en sí” hace necesario un pensar, ni el “ser para sí” necesita del pensar. Ambos, tomados cada uno para sí, no dejan conocer nunca en qué medida “ser” reclama el pensar. Pero, por el pliegue de ambos, por el *έόν*, esencia el pensar. Es *yendo hacia* el pliegue como el pensar hacer estar presente al ser. En tal estar presente el pensar pertenece al ser<sup>2309</sup>.”

Del mismo modo en que Heidegger asume que las *όντα* no son “cosas” o “entidades” en el sentido de *die Dinge*, no es posible entender que *έόντα* en el Poema habla de las entidades (o lo ente) en contraposición substantiva al ser, *έόν*. Su unidad es otra. Ya notamos en el *Primer apartado* cómo Heidegger en el Curso *Der Spruch des Anaximander* interpreta *τοῖς οὔσι* —dativo plural de *τό ὄν*, pero lo que diremos a continuación nos vale para *έόν/έόντα*— en la sentencia del milesio dejando claro que no podría ser así traducido. Si bien ya están indicadas decisivamente en el Curso del '32 las orientaciones del estudio del *έόν* que despliega el Curso *Was heißt denken?* (1952). Por otro lado, las claves que Heidegger ofrece pensando lo que podemos nombrar como *carácter participial* de las componentes “substantiva” y “verbal” que participan en *όν* (*έόν*) como “participio”, no pueden deslindarse de la presentación poemática de tales participios (*έόν/έόντα* en el Poema). Ya sabemos que Heidegger traduce *όν* por *seiend*, *Partizip I* cuya traducción no resulta obvia al castellano. Reúne pues *seiend*, como traducción de *όν*, ambos significados (“substantivo” y

<sup>2308</sup> Heidegger considera de entrada que *μη έόντα* dice *Nicht-seienden*, que debería ser entendido como *Nichts*, que *no es*. GA, Band 35, p. 121.

<sup>2309</sup> Martin, Heidegger, “Moira”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 2001, p. 179.

“verbal”) en una suerte de *relación participativa* que hace todo lo posible por (a su escala y Rango, en el reconocimiento de la diferencia de ambas componentes-significados del *ὄν*) apuntar al cuestionamiento de una unidad-relación plural, en el doble sentido de, unidad-relación múltiple y unidad-relación que une y relaciona lo plural(mente singular de cada componente)<sup>2310</sup>. La pretensión en Parménides y Anaximandro es pues, profundizando en la claves del Curso *Platon: Sophistes*, muy diversa a la que mostraba la presentación del *ὄν* en el diálogo de Platón (como *ὄν τι*, vía de acceso en el diálogo a la relatividad relacional de ser y no-ser)<sup>2311</sup>; en correspondencia a ello Heidegger reconoce el hecho de que el carácter de la unidad problemática del *ὄν* en Anaximandro es diferencia y mismidad<sup>2312</sup>.

En la unidad relacional del *carácter participial* del *έόν* rige una *Unterscheidung* (Diferencia-diferenciante<sup>2313</sup>), asumida precisamente como un no-dicho (*ungesprochene*) en la sentencia de Anaximandro; lejos de ser un tema de “número” responde a que la sentencia no menta *ὄν*, sino *ὄντα*. Refiriéndonos ahora a *έόντα*, la flexión del pensar sobre *el plural de colectivo*<sup>2314</sup> (que supone *έόντα* u *ὄντα*) no añade, suma o en cambio quita o resta cosa alguna al singular de *έόν* (u *ὄν*), pues tratamos no de una pluralidad/singularidad numeral-aditiva. Más bien —y ello ya sí sería exclusivo de *έόν*, por sus lugares en el Poema de Parménides— *έόντα*, como plural de colectivo, dice algo diverso a *έόν* pero en la junción de ambos —aquello que Heidegger también piensa como la cuestión de la *Versammlung* (reunión-colectividad-asamblea-congregación) en el Curso del '42—, diríamos, en el paso en el Poema de *έόν* a *έόντα* que Heidegger considera una *Singularität*<sup>2315</sup>, y que nos invita a cuestionarnos por el carácter unitario de la unidad de lo uno (unidad-individuación) y lo plural cuando ambos y cada uno resultan plurales de diversos modos. Por ello *έόν* significa ser-presencia, *seiend* pero pensado como *pliegue de la presencia de lo presente* (*Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem* o *Zwiefalt von Sein und Seiendem*). Si *έόντα* se despliega como *έόν-έόντα* en el Poema a su vez *έόντα* se dice allí en dos lugares diversos: la ya citada negación del fr. VII y en el dicho de modo diverso a cada lado intervalo indivisible de presencia-ausencia que intelige el *νοεῖν* (fr. IV). Notémoslo con el texto.

<sup>2310</sup> Martin, Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, p. 41.

<sup>2311</sup> Pues ya de entrada en el Poema de Parménides no hay estrictamente ningún *έόν τι*.

<sup>2312</sup> Diferencia de significaciones para una misma (que no idéntica) palabra; diferencia radical pues (la unidad) responde de entrada a dos trayectorias o series de variaciones, series no-cerradas pero no ilimitadamente abiertas. Heidegger llama a esta juntura-ausencia por la que los dos significados, siendo simultáneos, se diferencian ciertamente pero sin estar nunca despegados ni divididos entre sí, *Zwiefalt*, pliegue. Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, cit. pp. 41-43.

<sup>2313</sup> De acuerdo al carácter activo-verbal de los sustantivos en alemán con finalización en -ung.

<sup>2314</sup> Gramaticalmente se considera así el plural neutro que son las *ὄντα*: las múltiples individuaciones mismas y ciertamente en su unidad. Las múltiples individuaciones serían, en nuestra interpretación, múltiples individuaciones e individuaciones de múltiples que, a su vez, por ambos lados, remitirían al cuestionamiento por el carácter unitario de la pluralidad.

<sup>2315</sup> Martin, Heidegger. GA, Band 78, *Der Spruch des Anaximander*, cit. p. 50.

La diosa —ya con el fr. IV— insta a mirar (dicho con *Λεῖσσε*) la peculiar ausencia de aquello que se da al pensar (*νόω*). La ausencia (*Abwesende: ἀπέοντα*) que firmemente presencia (*παρεόντα βεβαίως: bestandhaft anwesend*) al pensar en la medida en que no puede el ser (*έόν*) separarse (*zerschneiden*) de su adherencia al ser (*τοῦ έόντος*)<sup>2316</sup>. Presencia y ausencia, *παρεόντα* y *ἀπεόντα*, hacen mención a *έόντα*, plural de *έόν*, y no al singular. La pluralidad inherente al *έόντα*, que ya sabemos no puede ser traducido por “cosas” o “entidades” —en el sentido de emplazamientos o meras existencias, esto es, unidades descualificadas en un “todo” homogéneo—, se dice así de dos modos diversos dichos (uno y otro no obstante) en plural que remiten (unitariamente por la articulación del genitivo) a la *ausencia de la presencia* de aquello que se da al pensar como pensado, es decir, dicho. Ahora bien, si *έόντα* no son “entidades” o “entes” que pudieran contraponerse a una unidad substantiva (en la que además se subsumirían las “entidades”) que llamaríamos “ser”; *έόν*, sí es traducible sin embargo por *ser* de acuerdo a lo siguiente: el fr. IV manifiesta la doblemente pluralidad constitutiva del intervalo de presencia/ausencia de aquello que se da al pensar, para entonces continuar advirtiendo (la diosa, verso segundo) que no separarás (o cortarás, *ἀποτιμήζει*) el *έόν* de su *estar-asido al έόν* (en griego con genitivo: *τοῦ έόντος ἔχεσθαι*), *έόν* de su adherencia al *έόν* (aclara el Poema de inmediato, verso tercero y cuarto) *ni dispersándolo por doquier ni componiéndolo de acuerdo al orden*. El Poema presenta como digno de aclaración, tras haber introducido la juntura en la contemplación noética de *παρεόντα* y *ἀπεόντα*, la respectividad del *έόν*... no podríamos decir del *έόν* “consigo mismo” (y ello es importante respecto a la puesta en juego diferencial del decir del Poema de Parménides respecto al diálogo de Platón), sino del *έόν* respecto a la adherencia, a la tenencia y permanencia marcadamente intransitiva<sup>2317</sup> del (mismo) *έόν* que (siguiendo al fr. VIII, 37-38) puede ser atado en sus límites solamente por *Moira*, destino<sup>2318</sup>.

Sería tal vez sencillo —por ejemplo desde las claves de lectura del Curso *Platon: Sophistes*— en efecto entender que la advertencia de la diosa (en v. 2) es a no disgregar o difuminar las “partes” del *έόν* tras la apertura de la doblemente pluralidad (en v. 1); pero aquí y hasta el fr. VIII (v. 22) nada dice el Poema al respecto de “partes” y, cuando lo dice, aquel *σήματα* indica que (*έόν*) *Οὐδὲ διαιρετόν έστιν*. La ausencia de la presencia, el intervalo de ausencia/presencia doblemente plural al que insta a atender la diosa, no puede afectar a la in-negociable indivisibilidad del *έόν*. La llamada de la diosa va hacia otro lugar; a uno desde el cual poder cuestionarse por la asimetría abismal entre *una pluralidad de unos* (que ya eran plurales) y *las unidades de plurales* que el cruce de *έόν/έόντα* en el decir del Poema implica: el carácter unitario de *έόν* ya es plural y de un modo diverso a como *έόντα* pluralmente se manifiesta al *νοεῖν*. Regresemos al fr. VII y su singular (no-)camino.

Se interpreta en bloque *εἶναι μὴ έόντα*. Si Heidegger traduce no obstante *έόντα* como *Seienden*, la

<sup>2316</sup> Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 174.

<sup>2317</sup> Esto significaría la forma verbal *ἔχεσθαι*.

<sup>2318</sup> Para un completo estudio del devenir de la noción de “destino” desde el mundo antiguo al cristianismo recomendamos: Aldo, Magris. *Destino, provvidenza, predestinazione*. Brescia, Morcelliana.

diferencia entre *Seienden* (έόντα), que no es *sein* (έόν), se dice a través de la negación “μη” (y no “ούχ”<sup>2319</sup>); εἶναι μη έόντα afirmarí la distancia-diferencia de έόν y έόντα pero el mismo “y” sería una *Nada* (*Nichts*)<sup>2320</sup>, dicho por el “μη” y que interpretamos en general en el sentido de la Nada de la conferencia *Was ist Metaphysik?* pero a la inversa (por interpretar hermenéuticamente un hito textual del mundo histórico-comprensivo griego); aquí, la *Nada* no diría lo-otro-de-lo-ente, sino lo-otro-del-ser (lo-otro-del-έόν), έόντα, a lo cual —todavía en el primer verso del fr. VII— no habría de ser impuesto (con el verbo *aufzwingen* para el *δαμη* del v. 1) el ser, precisamente, interpreta Heidegger a favor de la pluralidad de estatutos ontológicos de έόντα y έόν, de *voeiv* y *νόημα* —del pensar y lo pensado-dicho, έόν-έόντα— cabe la abundancia y plenitud del camino que sigue a la verdad<sup>2321</sup>.

El fr. VII afirma que nunca habrá de ser domado, controlado o violado que εἶναι (ser: έόν) sea μη έόντα (lo otro del ser, έόν-έόντα); ello llama a resguardar precisamente la *diferencia ontológica* entre έόν / έόν-έόντα —llama a que ella no sea suturada— con una negación que si bien no niega un lado determinando el otro (no se trata de dialéctica alguna) nos habla de que el (no-)camino supondría precisamente substantivizar esa *diferencia* expresada en términos tan poco usuales para el resto del Poema. Suturar esa diferencia, cosa extraña, sería seguir un *πολύπειρον όδόν* (camino de *mucha experiencia* pero de *múltiples límites* también) que exige *ojo ciego* (άσκοπον όμμα) y oído *repleto de ruido* (ήχήεσαν άκουήν) así como *γλώσσαν*, lengua<sup>2322</sup>, que inmediatamente el Poema invita a discriminar con el decir de los caminos en la voz de la diosa (κρῖναι δε λόγῳ: v. 5). Del mismo modo en que μη έόντα decía lo-otro-del-έόν sin significar “entidades”, los tres rasgos del singular (no-)camino tocan zonas de *sustracción del propio decir-pensar* del Poema que en cierto modo se adelantan a aquello todavía no obvio en su propio decir<sup>2323</sup>.

Rimando con la peculiaridad de este otro (no-)camino al del no-ser Heidegger tiende a interpretar el verbo *δαμη*<sup>2324</sup> que actúa sobre εἶναι μη έόντα como un “apartarse” en el sentido de “mantener en la distancia” (el no-camino del pensamiento)<sup>2325</sup> que en efecto resguarda el doble significado de “dejar

<sup>2319</sup> Negación que como ya sabemos remite a una negación de carácter “relativo” y no “absoluto”: el (no-)camino del no-ser irreductiblemente no es.

<sup>2320</sup> Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 121 y 150.

<sup>2321</sup> Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 129-131.

<sup>2322</sup> Se introducen pues dos modos de entender lo visual y acústico muy del lado

<sup>2323</sup> Lengua cuando no rige una noción de “lengua” o lo lingüístico que distinga netamente lengua y habla; y ojos y oído, cuando lo meramente “sensible” no puede ser abstraído nunca de un otro lado que sería el *noein*, etc.

<sup>2324</sup> Las dos primeras líneas del fragmento VII dicen: “ού γάρ μή ποτε τοῦτο δαμη, εἶναι μη έόντα, αλλά σὺ τήσδ' άφ' όδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα”.

<sup>2325</sup> Dice: “Vielmehr halte von diesem Weg des Fragens fern das Vernehmen”, GA-35, p. 121. La forma verbal *δαμη* es segunda persona del singular del futuro de *δαμάζω*, que significa dominar o subyugar (PERSEUS [ ] traduce como “overpower”). Así traduce por ejemplo Felipe Martínez Marzoa a diferencia de Alberto Bernabé que se quedaría sólo con el sentido de “violar” (“...nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea.”).

de lado” (aquel otro no-camino como (no-)camino) y “mantener en una distancia” hermenéutica que muestra de entrada cómo el mismo Poema re-flexionaría sobre su propio carácter poemático distanciándose de aquello que él mismo no puede no decir y ser —por no pertenecer a su epocalidad— pero que no obstante se percibe ya como una vía anómala para el mismo decir de la diosa<sup>2326</sup>, lo cual se expresa en que tal no-camino no es vía de δόξα, ni meramente (no-)camino del no-ser, sino, dirá Heidegger después, *reserva del pliegue*, indicación para la *ontología hermenéutica* del carácter *finito e inagotable* a través de la interpretación de la doble ausencia del por-venir, por un lado, del Poema en su propio contexto griego y, por el otro, del por-venir de lo por-pensar en lo pensado y dicho en el Poema. Dice Heidegger en “Moira”:

“ Parménides no sería un pensador del alba de los comienzos de aquel pensar que se destina en el seno del pliegue si no pensara en dirección a la amplitud de lo enigmático que silencia en la palabra enigma τὸ ἀντὸ, lo Mismo. Aquí está albergado lo digno de ser pensado que se nos da a pensar como la relación entre pensar y ser, como la verdad del ser en el sentido de desocultamiento de pliegue, como reserva del pliegue (μὴ ἔόν) en el predominio de lo presente (τὰ ἔόντα, τὰ δοκοῦντα)<sup>2327</sup>”

Esta doble ausencia perteneciente al por-venir del Poema es el albergue íntimo y la llave comprensiva del τὸ ἀντὸ como “palabra enigma” pues en la reserva se cobija la más profunda resistencia a una lectura e interpretación, experiencia, *humanista* del Poema. Jamás podrá leerse el Poema desde las coordenadas del humanismo que surge y nace con el *platonismo* de Platón. La recomendación atraviesa al Poema completo. Desde el “τὰ δοκοῦντα” del Proemio hasta los *σήματα del ser* del fr. VIII. Recordemos brevemente los lugares de τὰ δοκοῦντα en el Poema.

Una vez *εἰδὸτα φῶτα*, portado por el camino allí hacia donde su θύμος apunta, es acogido por la diosa en un encuentro que no clausura el camino de llegada, muy lejos, permanece henchido de un por-venir que Heidegger expresa así en su traducción del encuentro: «y la diosa recibió propicia, meditando en el futuro, con su mano, me tomó la mano derecha, y me dijo así la palabra y me cantó»<sup>2328</sup>; la diosa (v. 31-32 del Proemio) insta a aprender cómo lo aparente *tenía que ser de modo digno de fama y gloria* (χρῆν δοκίμως εἶναι), atravesando todo de un lado a otro. Lo aparente (*das*

<sup>2326</sup> Especialmente, en lo que podemos asumir como horizonte histórico-comprensivo griego, Heidegger suele evitar nociones y significados de palabras que remitieran a “lenguaje” o “lengua” en el sentido de una esfera de “lo lingüístico” separada de un esfera de “lo mental” y otra de “lo físico”, etc. Por ejemplo, λόγος puede traducirse como discurso, reunión, congregación, pero sólo muy problemáticamente como “enunciado”. En este sentido el Poema pone en juego en el fragmento VII el término “γλῶσσα” que podría ser traducido por “lengua” y sin embargo no en los sentidos mentados arriba. El asunto, como estamos siguiendo no es algo así como una excepción o una anécdota en el sentido de una desviación respecto a una base plana que actuaría por defecto pues en la comprensión heideggeriana de lo griego, de haber un firme o suelo común, ese es el des-ocultamiento, sustracción de la presencia. Γλῶσσα es una señal que nos exige afinar el carácter poemático del decir del Poema de Parménides.

<sup>2327</sup> “Moira”, Conferencias y Artículos, p. 188.

<sup>2328</sup> Citamos traducción de Eustaquio Barjau del texto “Moira”, en editorial del Serbal.

*Scheienende*<sup>2329</sup>), que el Poema no puede confundir con δόξα, es “τὰ δοκοῦντα”<sup>2330</sup>; la diosa insta a preguntarse por cómo τὰ δοκοῦντα puede ser χρῆν δοκίμως, necesariamente estimada, notable, excelente, asunto por el que a la vez atraviesa todo (aquello que es) de un lado a otro (παντὸς πάντα περῶντα). Lo extraordinario es que el Poema de la diosa-verdad sentencie aquello que tiene estatuto ontológico de ser a diferencia de ente o cosa, aquello que no puede ser perdido de vista en la experiencia a la que se exhorta al mortal, así —con un participio plural de δοκέω— y justamente tras afirmar la diosa que el mortal habría de experimentar a un “todo” cuya referencia detallamos a continuación. La diosa (en los versos previos, v. 28-30), en sus primeras palabras tras el saludo al sabio portado, dice la primera contraposición de caminos llamando al hombre a que se percate diferencialmente del camino de ἀλήθεια y de aquel otro de la opinión de los mortales; ambos bloques (v. 28-30 y v. 31-32) se unen por un nexos adversativo (Ἀλλ’ ἔμπης καὶ) que nos hace interpretar que la llamada a experimentar diferencialmente ἀλήθεια y δόξα, esto es, en los términos que el Poema despliega algo después, experimentar uno y otro camino desde ἀλήθεια se diversifica sin exclusión por la indicación de τὰ δοκοῦντα. No es que pareciese que la diosa invita igualmente a experimentar la opinión como opinión independientemente de la verdad —Heidegger deja de lado completamente esa opción de lectura— sino que ese “todo” refiere a lo dicho previamente de ἀλήθεια y δόξα pero... ¿simultáneamente y entonces extensionalmente asumidas en lo que hay en ambas, en el mismo modo y registro de presencia (estatuto ontológico), esto es, por tanto, en la tendencia a la homogeneización del ámbito de la presencia de δοκοῦντα-δόξα-ἀλήθεια?, ¿o más bien a una y otra de las experiencias diversas en correspondencia a la problemática de los caminos en el decir de la diosa-ἀλήθεια en el Poema? Tal vez porque una y otra pregunta son sólo posibles como diversas desde ἀλήθεια (desde la segunda pregunta) no es asunto de decisión entre ellas sino de pertenencia a la *reserva del pliegue* mostrar uno y otra en su diversidad respectiva en cuanto recogen problemáticas (ontológico-henológico-modalmente) muy diversas no reducibles entre sí. Por otro lado, pertenece a la tendencia al aplanamiento del pliegue que cuestionaría la primera pregunta el hecho de que los εἶντα signifiquen los presentes cuando εἶντα y δοκοῦντα se asumen como lo mismo —com leíamos en la cita— en el campo de la Presencia marcado extensionalmente por δοκοῦντα-δόξα-ἀλήθεια que tal vez podría ser dicho igualmente por el ζυγόν del fr. V que Heidegger solamente piensa de manera indirecta a través de Heráclito<sup>2331</sup>.

En el juego de la *reserva del pliegue* los σήματα apuntan a algo diverso a la tendencia a lo ya-no-griego que puede decir y ofrecer a pensar el Poema —aquello de lo que una vez asentado y fijado únicamente quedaría la dicotomía entre ser-unidad/entidades-pluralidad— ante lo cual se nos exige

<sup>2329</sup> Así traduce Heidegger en el Curso de 1932 para mostrar que *lo aparente* no se confunde con δόξα (que ya sabemos nunca podría ser tomado como *bloBe Schein*) sino que tiene carácter de *apariencia que aparece haciendo parecer*, apariencia que esencia haciendo parecer.

<sup>2330</sup> Plural participio presente de δοκέω (estimar que, considerar que, ser reputado, tener fama y gloria) y de δοκῶ (ensamblar o poner vigas de envergadura que así dan consistencia al espacio).

<sup>2331</sup> Nos referimos a *Introducción a la Metafísica* (GA, Band 40, pp. 139-140). Nos ocuparemos de los sentidos del ζυγόν, nada “común” como todo-homogéneo ni en Heráclito ni en Parménides, en el próximo epígrafe.

de nuevo a pensar lo plural, estriado, denso y ligero, de una Presencia a la que pertenece íntimamente la ausencia. Los *σήματα* dan indicaciones de esta Presencia apuntando a algo diverso a ella esencial para nosotros y la labor crítica de la *ontología hermenéutica* que pasa por la interpretación de los *σήματα* como crítica a la proyección antropomórfica sobre el ámbito temporal de lo divino, por así decir, de la “eternidad” no trascendente en Grecia. Atravesando la reflexión de la *Filosofía de la historia* (del ser) *Moirai*, por encima de mortales e inmortales, se declina pues como esencial en la *reserva del pliegue*.



## **BLOQUE E: Topología territorial del Poema en Hölderlin. Parménides, mortal y viajero, ¿un viaje de regreso en el Poema de Parménides?**

Ya quedó indicado previamente —especialmente apartado primero— que el decir del Poema, su palabra, *instaura* o *funda lo que perdura*, aquello que, problemáticamente, abre y ofrece destinalmente un decir-pensar epocal<sup>2332</sup>. Interpretábamos a Hölderlin. Declinado en Grecia el *perdurar* exige pensar una “eternidad” no durativa-temporal que nos muestra que los in-mortales son lo otro del estatuto ontológico del mortal. El Poema —ya con este mismo capítulo— es un cantar la copertenencia de unos y otros, *ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachen* en el que la aperturidad del decir tiene el carácter de albergue (preservación y custodia) de lo desoculto en su desocultación o *ἀλήθεια*. El decir en el que comparece su propia condición de decir sería la máxima señal —y señaladamente como indicación (*Winke*)— de que en sus entornos (allí donde dicen los dioses y se dice de los dioses, ellos aparecen) la cosa dicha no es reducible a otra cosa, la cosa pertenece a su lugar.

Por otro lado, la labor poética, estrictamente de los “creadores”, dona un horizonte histórico-comprensivo que a ellos rebasa como ejecutores (o agentes) si la fundación o instauración cabe su proyecto po(i)ético supone un dar lugar límites y, solo en esa medida, un dejar atrás de aquel suelo y medio en el que ellos mismos pisan<sup>2333</sup>. La comprensión de su labor poético-pensante es *trágica*, pues a su decir que es de entrada un canto a los dioses resulta inevitable dejar aparecer la tensión entre mortales e inmortales que en cierto modo sobrepasa el ámbito de lo mortal (recoger la mirada de los dioses en su decir y dejar aparecer allí sus figuras).

Pero la ley del poeta hölderliniano, de su quehacer poético, viene marcada más bien por un intervalo entre lo propio y lo extraño que podemos cifrar como sigue: “sólo se llega a estar en casa en lo que es propio tras una travesía poética” por “ser (el poeta) un extraño en tierras extrañas”<sup>2334</sup>. El *duelo sagrado*, *pathos poético* fundamental del poeta hölderliniano, insta a velar por la *ausencia* de los

<sup>2332</sup> Por ejemplo, El Poema, p. 202. Ya desde el curso del '34-35 Heidegger muestra la conexión entre que la poesía misma sea un acontecer eminente en cuanto acontecimiento lingüístico y que lo poético sea el ensamble fundamental de la existencia histórica. Ello reside en el carácter del lenguaje como tal, la esencia del ser histórico del hombre. Si el lenguaje acontece en un diálogo, desde que somos diálogo, desde que tal diálogo acontece, somos Tiempo e Historia. GA, Band 39, pp. 39-55.

<sup>2333</sup> Con *Einführung in der Metaphysik* “creadores” sería aquello que participan del proyecto poético-pensante de la *πόλις*. *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, p. 194.

<sup>2334</sup> “Memoria”, p. 97.

dioses (huidos y por venir) al que arriba en la “modernidad” el devenir de la Historia de Occidente. El *duelo sagrado* de la ausencia de los dioses guía el intervalo de la ley de su quehacer poético que nos exige pensar una “vuelta” o “regreso” por-venir del poeta a su tierra natal.

En vistas a las divergencias en el manifestar de los dioses en Parménides y Hölderlin se nos exige pensar la cuestión de la “vuelta” —al cabo cuestión de lugares— entre el Poema griego y la situación diagnosticado por Hölderlin según la cual los dioses han huido o están por-venir. Pretendemos estudiar dos cuestiones: (I) cómo el hecho de que la ley del quehacer poético del poeta hölderliniano suponga una *peregrinación* o *travesía*, una *Wanderung*<sup>2335</sup>, nos obliga a preguntarnos en qué medida se desplegaría en Grecia la inversión del Poema (en Grecia, respecto al “nosotros” en general), Poema de Parménides y en correspondencia en qué sentidos podemos pensar una “vuelta” del mortal que viaja y escucha en la *Gegend* del Poema. Y (II), que puede tener ello que ver con la advertencia de la diosa, en el fr. V sobre “XXX” así como con la descripción del fr. VI sobre el hacer de los mortales como un ir y venir dando vueltas siempre sobre lo mismo.

Para el poeta hölderliniano el *pathos poético fundamental*, la *Stimmung* del poeta que determina el espacio del Poema (como *Schwingungsgefüge des Sagens*, veíamos), es el *duelo sagrado*. Con la *Stimmung* del poeta acontece la *Offenbarkeit des Seienden*<sup>2336</sup>, que ya hemos relacionado con la irreductibilidad del “es” (de cada cosa). Pues bien, habría al menos tres trayectorias propias del *pathos* poético del poeta: a) *das Stimmende*<sup>2337</sup>; b) *das Gestimmte*; c) *das Bezogensein beider aufeinander*.

El *pathos* poético es aquella *heilige Trauer* con la “patria” que exige al poeta dejar ausentes a los dioses (porque los dioses son demasiado amados al poeta, él los deja estar muertos). Pero su huida (de los dioses) no destruye su haber sido sino que lo mantiene<sup>2338</sup>. Ellos pueden ser abandonados en la renuncia-resistencia del poeta, pero su divinidad, su *carácter de divino*, puede ser retenida. Los dioses huidos, no presentes, esencian así una cierta divinidad o carácter de divino a las cosas-presentes pero su estatuto de presencia se sustrae muy marcadamente pues allí donde habita lo divino acontece el ser (la irreductibilidad) de las cosas (si se da). El poeta hölderliniano soporta la más extrema ausencia de los dioses afirmando lo sagrado de cada cosa si acontece lo divino en el decir. Dicho en términos temporales, la decisión del duelo sagrado del poeta permite que los antiguos dioses, en tanto huidos, esencien en la ausencia de lo sido —*das Gewesene*) que, como ya sabemos es muy distinto a *das Vergangene*— hacia un presente (instaurado por el poeta) en el que todavía no estamos pero hacia donde se nos empuja e insta (irreductibilidad asimétricas de los tres

<sup>2335</sup> La peregrinación es esencial en las exégesis del curso del semestre de verano de 1942 (GA-53) y el texto “Andenken” en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Die Wanderung* (La peregrinación) es poema de Hölderlin de la época intermedia junto a *die Wanderer* (El Peregrino).

<sup>2336</sup> GA-39, 75-125.

<sup>2337</sup> Que Heidegger caracteriza como *Jenes, was stimmt*.

<sup>2338</sup> Y en sentido poemático, los da lugar; el poeta crea lugares para ellos.

éxtasis temporales)<sup>2339</sup>.

Señalemos a que Heidegger apunta a la ley de la labor poética del poeta hölderliniano en evidente mención a Homero y la poesía griega. Leemos que:

“Esta ley del quehacer poético de los futuros poetas es la ley fundamental de la historia que ellos han de fundar. La historicidad de la historia tiene su esencia en el retorno a lo propio, y dicho retorno sólo puede llegar a ser bajo la forma de un viaje de salida a lo extraño. Por eso los poetas tienen que empezar por ser navegantes”<sup>2340</sup>.

Por el mismo lado, Heidegger abre aquel Curso del '32 en torno a Parménides con una cita a *die Wanderung* de Hölderlin en la que se menta que *doch Menschen ist Gegenwärtiges lieb*. A continuación haremos algunos comentarios hermenéuticos que permitan contextualizar la cita de Heidegger y las posibles implicaciones en nuestra investigación.

El Poema *Die Wanderung* sitúa de entrada una topología territorial en la que al lugar central de *Suevien* en su vecindad con *Lombarda* y *Schweiz* corresponde un desplazamiento que marca una doble distancia respecto a *dem Herde des Hauses*. El desplazamiento se da en la topología completa y la distancia es doble por cuanto el lugar central de *meine Mutter, Suevien* —el “tú” que recorrerá los dos primeros párrafos del Poema— señala al lugar donde *wohnst du*, si bien *nah*, en efecto distancia respecto a *dem Herde des Hauses* pero, también, íntima lejanía a *der Quelle*. Una y otra distancia se trazan como diversas. La intimidad a la fuente, que al fin y al cabo *rauscht*, es derramada sin contacto *von reinen Händen* pues la lealtad, *ungeboren*, de *Suevien* sólo permite que *der schneeige Gipfel* riegue *die Erde mit reinestem Wasser*. El cruce de ambas distancias permite decir al poeta sobre el lugar que *Schwer verläßt, was nahe dem Ursprung wohnt*, donde la referencia a *den Ort* únicamente apunta a *deine Kinder, die Städte* que dicen que no habría lugar alguno *besser zu wohnen*<sup>2341</sup>.

Y sin embargo el poeta quiere ir al Caucaso. Él escuchó *noch heut in den Lüften* sobre los ancestros de antaño. Escuchó, *Frei, wie Schwalben* (quizás las mismas golondrinas que a la tierra de Homero *fernher kommt*, esas mismas que sólo en mis muros *baut*, tal vez aquellas [ahora con el Poema *Der Gang aufs Land*] que llegan arriba a donde el poeta invita a venir al amigo, *ins Offene*, con las

---

<sup>2339</sup> El decir del poeta hölderliniano ha de so-portar la ausencia de los dioses cuando ellos son siempre entendibles como presentes, figuras. Su huida-ausencia apunta a la presencia/ausencia del carácter de lo divino (de aquello que tiene carácter de lo divino) en cuya presencia(-ausencia) cada individuación o cosa es aquello que es. Y así, podríamos decir que lo divino tiene el carácter del punto (a) de más arriba, mientras que las figuras de los dioses corresponde a (b) y que lo sagrado tendría que ver con (c), dándose el mismo (c) a la una con (a), (b) y (c). La configuración rítmica del decir, *Schwigungsgefüge des Sagens*, dicta la articulación de los tres por el Canto a lo sagrado.

<sup>2340</sup> “Memoria”, 105.

<sup>2341</sup> Notemos las distancia entre este *Ort* en Hölderlin con aquel de Celan con el que abrimos los *Comentarios iniciales* al Apartado primero de este escrito de tesis.

bendiciones del que *dem offenen Blick* nos alumbramos<sup>2342</sup>) que ellos, *das deutsche Geschlecht*, en tiempos muy remotos allí llegaron sin *verhemen konnte die eigene Rede des Anderen* pero pronto con los Otros *vertauschten das Wort* y en la boda de los hijos<sup>2343</sup>, *aus den heiligvermählten*, dieron lugar a un nuevo linaje *schöner* que cualquiera antes y después nombrado por el hombre.

Mas en la tierra de Homero, en las lejanas orillas de Jonia, donde sí estuvisteis vosotras, *ihr Schönsten*, también a las islas que ha venido a ver el poeta, allí, él no pensó quedarse pues *doch Menschen ist Gegenwärtiges lieb*. Más bien el poeta os invita a vosotras, *Grazien Griechenlands*, a venir hacia nosotros<sup>2344</sup>, a los en exceso pacientes (aquellos de tímidos ojos), *wenn die Reise zu weit nicht ist*.

Heidegger interpreta la *Wanderung*, esencial en la ley del quehacer poético de poeta hölderliniano<sup>2345</sup>, en el juego de una topología espacio-temporal que denomina *Wanderschaft*<sup>2346</sup> en correspondencia a la relación entre *Ort* y *Ortschaft*<sup>2347</sup>. La corriente (*Strom*) misma es una *Wanderschaft*<sup>2348</sup>, del mismo modo a como en el '34 el paso del nosotros al libre uso de lo nacional, de la poesía a lo poemático, era dicha en un salto entre *Wir* y *Wirbel* (torbellino o revoloteo). *Wanderschaft* señala a la marcha de la propia peregrinación en-entre *das Gewesene*<sup>2349</sup> y *das Kommende* pero de modo que determina el retornar y llegar al hogar sobre la tierra, es decir, en los intervalos de cercanía/lejanía (distancias) de la *Wanderung* respecto al hogar puede todavía habitar el peregrino —aún marchando en cierta distancia del hogar— porque la *Ortschaft*, la amplia

<sup>2342</sup> Tal vez, todavía, ancestros de aquel pajarito que, en Michaux, tardíamente, en su aleteo podía hacer aparecer y desaparecer todas las cosas.

<sup>2343</sup> La boda, indicación de la fiesta tiene para Hölderlin un sentido elevado a la vez que simple. “Memoria”, p. 114 y ss. Dice Heidegger: “La fiesta nupcial es el encuentro de los hombres y dioses que da lugar al nacimiento de los que se encuentran a medio camino entre los hombres y los dioses y soportan y sostienen ese “entre”. Se trata de los semidioses, los ríos, que tienen que estar aquí a modo de signo (“El Ister”). Y esos que dan signos son los poetas. El día de la fiesta nupcial, el día de los esponsales, determina el día de nacimiento del poeta, es decir, el nacer del día a cuya luz se aclara lo abierto de tal manera que el poeta puede ver venir justamente lo que debe decir su palabra: lo sagrado”. Ídem. Notaremos en este mismo capítulo la referencia cruzada (con Parménides como centro desplazado) al enlace nupcial en la Olímpica VII de Píndaro.

<sup>2344</sup> Nótese que las islas griegas vienen hacia el Poeta que, en correspondencia, por así decir, las deja-venir y no meramente va él hacia ellas como, todavía, se podía leer en *Einführung in der Metaphysik*.

<sup>2345</sup> *Wanderung* es *Heimkunft* (GA-52, p. 112) en este sentido expresa la ley esencial del quehacer poético.

<sup>2346</sup> Literalmente podríamos traducir *Wanderschaft* como aquello que tiene el carácter de peregrinación.

<sup>2347</sup> GA-53, p. 35. Dice Heidegger que: “Das Wesen des Stromes besteht darin, Ortschaft und Wanderschaft für den geschichtlichen Menschen zu sein und so das Wesen der Geschichtlichkeit des abendländischen Menschentums zu tragen. Ortschaft und Wanderschaft sind dabei in einer eigentümlichen Weise ineinander verschränkt. Ihre Einheit zu denken ist entscheidend, aber zugleich schwer. Denken wir Ort und Wanderung als Bestimmungen von Raum und Zeit, dann scheint es, die längst geläufige Einheit von Raum und Zeit biete uns einen Anhalt zur Aufhellung der Einheit von Ortschaft und Wanderschaft. Eine kurze Überlegung ergab jedoch, daß Raum und Zeit selbst in ihrem Wesen für uns dunkel und fragwürdig sind.”, Ídem. p. 65.

<sup>2348</sup> En sus coimbricaciones con la *Ortschaft*.

<sup>2349</sup> También Ídem. 37. No confundible nunca con el mero *Vergangen*.

localidad de los lugares, se encamina en la *Wanderschaft*<sup>2350</sup>. Pero si el poeta, rigiéndose por la ley de su quehacer poético, habla así de la comprensión del llegar a ser-hogar histórico del hombre, hablará esencialmente de la *Wanderschaft* en su unidad con la *Ortschaft*<sup>2351</sup>.

Notábamos (con *Die Wanderung*) que era posible habitar en el cruce de la doble distancia respecto a *dem Herde des Hauses*. Una de ellas señalaba que *Suevien*, el elemento central desplazado de la topología, en efecto *nah dem Herde des Hauses* permanecía mientras la otra distancia, que indicaba a *die Quelle*, incidimos ahora, resulta más implícita pues el Poema señala a *die Quelle* como *drinnen* (de la casa) siendo ese “dentro” mediatizado con una cadena de condiciones iniciadas por *wenn*. Y Heidegger no obstante señala al desplazamiento propio de la topología en torno a *die Mutter* como un asunto grave para el poeta. Lo hace en el Curso en torno al Poema *Andenken*<sup>2352</sup> donde también nombra esa gravedad como *das Schwerste*, poniéndola en conexión con la fuente del poema *Der Ister*. *Die Quelle* nombra lo original del hogar, lo propiamente propio, mas por ello encontrar allí en el hogar una estancia es *das Schwerste*. Habitar en la cercanía a la fuente no es permanecer en ella. *Das Schwerste*, mentando el libre uso de lo propio<sup>2353</sup>, no es haberse marchado de la fuente sino abandonar el lugar del hogar, el lugar en la cercanía *des Ursprungs*. Habitar allí es mantener una *Nachbarschaft* hacia la *Ursprung*.

Así rige al decir (poético) la ley del quehacer poético del poeta: el retorno a lo propio bajo la forma de una salida a lo extraño<sup>2354</sup>. Pero esa misma es la ley esencial del destino, el amor a ser un extraño por amor a llegar a sentirse en casa en lo propio, por la que el poeta es destinado a fundar la historia de la “patria”, ley que saluda la apertura espacio-temporal que apunta (con el deseo) hacia lo venidero<sup>2355</sup>. Matizando algo más, si la ley del decir del poeta marca el advenir de una futuridad, si el mismo advenir es un *dichten*, un poetizar “creativo”<sup>2356</sup> que saluda a lo que llega regalando la resonancia de su ser, entonces, lo sido del saludo, lo saludado, habrá de ser pensado en un recordar<sup>2357</sup> que no hurta la nobleza al ser-sido<sup>2358</sup>. Recordar-pensar (el pasado) y poetizar (el por-venir) son lo mismo que saludar porque el saludo, en la fiesta nupcial, exige la singularidad de

<sup>2350</sup> *Ibíd.* p. 36. Los cruces de *Wanderschaft* y *Ortschaft* se muestran a través de *Strom*. Ella es la *Wanderschaft* de la *Ortschaft* y a la vez la *Ortschaft* de la *Wanderschaft*. GA-53, p. 52.

<sup>2351</sup> *Ibíd.* p. 51.

<sup>2352</sup> GA-52, p. 135.

<sup>2353</sup> De nuevo con la Carta de Böhlendorff.

<sup>2354</sup> “Memoria”, p. 105. En este sentido, siguiendo el inicio de *Andenken*, los poetas han de empezar por ser navegantes en una travesía auspiciada por el viento del Nordeste. *Idídem*.

<sup>2355</sup> *Ibíd.* p. 96.

<sup>2356</sup> En el sentido de que, adviniendo, surge y crece hasta alcanzar su “grandeza”. “Memoria”, p. 101.

<sup>2357</sup> Si *Andenken* es “memoria” o “rememoración”, *andenken* es pensar-en (en algo muy vinculante, por ejemplo, con nostalgia).

<sup>2358</sup> *Ibíd.* 107.

los tres éxtasis temporales (pasado, presente, futuro)<sup>2359</sup>. En esa medida *doch Menschen ist Gegenwärtiges lieb*, la complejidad del presente reluce: retornar a lo propio para quedarse allí atrás<sup>2360</sup> en la permanencia de la cercanía a la fuente (vale decir, al origen).

Saludamos de nuevo la cuestión de la declinación de la ley del quehacer poético en Grecia, en el Poema de Parménides. Cuestionamos ¿cómo y en qué medida asume Heidegger que en Grecia, en el Poema de Parménides en particular, puede ser pensada la “vuelta” o “retorno” de la ley del quehacer poético. Traemos de nuevo la carta de Hölderlin a su amigo Böhllendorff:

“ Ésta es la ley por la que sólo se llega a estar poéticamente en casa en lo que es propio tras una travesía poética por ese ser un extraño en tierras extrañas ya aludido. Lo propio de los griegos es el fuego del cielo. Luz y llama que les garantiza la venida y la proximidad de los dioses es donde ellos se sienten en casa, en su hogar. Pero al principio de su historia no están precisamente en casa en este fuego. A fin de apropiarse de eso que les es propio tienen que pasar a través de lo extraño. Y, en su caso, se trata de la claridad de la exposición. Es ésta la que tiene que hacerles sentir extraños, la que tiene que adueñarse de ellos para, con su ayuda, poder finalmente conducir el fuego al sereno resplandor de una ordenada claridad. Así es sólo gracias a esta travesía por lo que les resulta extraño, el frío dominio de uno mismo, como consiguen que se convierta en propiedad suya lo suyo propio. Sólo partiendo del más estricto rigor en la concepción poética, pensante y creativa, pueden salir al encuentro de los dioses en una clara y ordenada presencia”<sup>2361</sup>.

Puntualizamos a continuación a favor de la claridad en la exposición:

1) La ley del quehacer poético del poeta hölderliniano se menta en las dos primeras líneas. Se asume como una ley transhistórica, válida en alguna medida con matices a Grecia y “nosotros”, únicamente por cuanto, como ya vimos supra, nuestro horizonte histórico-epocal y el griego no son complejamente idénticos, si no de entrada inconmensurables. Nosotros necesitamos a Grecia y entre

<sup>2359</sup> Como ya notamos con *Píndaro* en el primer apartado. Saludar (en cuanto *andenken*) despliega una distancia entre lo saludado y lo saludante que regala el eco de su ser, resguarda a ambos en la distancia de su propio ser (p. 107). Así, el saludo conserva lo saludado en su *Andenken*, pues lo saludado no es obra de lo saludante. Pero el quehacer poético no sólo piensa en (denken...an) *Gewesene* sino también dice y piensa con el máximo pudor (p. 119) en lo venidero (p. 110, 129). Los días de fiesta (la fiesta nupcial de hombre y dioses que daría lugar al “entre” del semidiós, con *Der Rhein*) son los días (el espacio-tiempo) en que acontece el saludo, donde se mantiene la des-igualdad del semidios entre hombre y dioses: dejar que reine de modo igual lo diferente en su diferencia (p. 116-117). La permanencia de lo desigual se funda en un retorno; cuando el retorno permanece puede el destino demorarse (el espacio-tiempo en que el destino se demora es la medida del auténtico permanecer); tal instante es la fiesta y una singularidad: lo singular-único de lo sido se mantiene a la espera de lo venidero. En ese momento está contenido todo lo que envía el destino, a este momento llega lo sagrado otorgando la bendición de su ser.

<sup>2360</sup> En estos sentidos la profesora Teresa Oñate habla de futuro-anterior en el volumen colectivo *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología Política* en ed. Dykiinson.

<sup>2361</sup> Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés para Alianza del texto alemán: “Dies ist das Gesetz des dichtenden Heixnischwerdens im Eigenen aus der dichtenden Durchfahrt des Unheimischseins im Frem-den. Das Eigene der Griechen ist das Feuer vom Himmel. Das Licht und die Glut, die ihnen Ankunft und Nähe der Götter ver-bürgen, ist ihr Heimisches. Aber in diesem Feuer sind sie am Beginn ihrer Geschichte gerade nicht daheim. Um dieses Eigene anzueignen, müssen sie durch das ihnen Fremde hindurch. Das ist die Klarheit der Darstellung. Von ihr müssen sie befremdet und gefaßt sein, um mit deren Hilfe erst das Feuer in den heite-ren Glanz der gefügten Helle zu bringen. Durch das ihnen Fremde hindurch, das kühle Sichfassenkönnen, wird ihnen erst ihr Eigenes zum Eigentum. Aus der Strenge des dichtenden denkenden bildenden Fassens vermögen sie erst den Göttern in einer hellgefügten Anwesenheit entgegenzukommen. Das ist ihr Gründen und Bauen der πόλις als der vom Heiligen bestimmten Wesensstätte der Geschichte”. GA-4, 87-88.

ambas epocalidades reside una cierta “inversión” respecto a la ley poética del decir.

2) “el fuego del cielo” es lo propio de Grecia, la proximidad a los dioses<sup>2362</sup>. Pero esto propio que configura su sentirse en casa, en el hogar, no resulta homogéneo en Grecia. Heidegger alude a Homero con “al principio de su historia”, aludiendo a que en sus textos la presencia de los dioses no es próxima, interpretamos, en estos sentidos: a) a través de la mención huidiza a las divinidades, Titanes... “previas” (que dan lugar, más del lado de lo sagrado que de las figuras de los dioses) a los dioses olímpicos en Hesíodo; b) a través de la mención-intervención puntual a los dioses (ya olímpicos) que posteriormente desde un punto de vista histórico crece. En este segundo sentido el Poema de Parménides en cuanto Poema de la diosa-*ἀλήθεια* sería un lugar excepcional de cruce — lugar avanzado en ese proceso— y rememoración del olvido propio del surgimiento de la esencia del ser (que supone el paso de las divinidades pre-olímpicas a las olímpicas) pues en él la diosa afirma la copertenencia del mortal e inmortal diciendo los caminos del des-ocultamiento.

3) Heidegger adopta un punto de vista de la “historia” en este planteamiento (que ha de ser pensado en consecuencia desde la *meditación histórica del ser*): hay un devenir de la presencia de los dioses en la poesía griega históricamente hablando, desde Homero hasta la *πόλις* (tragedia ática y Píndaro) que sin embargo pretende asumir lo histórico como extraño para los griegos mismos; ello se expresa en la pluralidad inherente a ese devenir histórico del decir griego respecto a la presencia de los dioses —del que se ocupará el Curso específico en torno a Parménides de 1943— que afirma que lo histórico es extraño a los griegos y lo histórico de los griegos parte de un extrañamiento. Este segundo sentido encierra un contraste radical que incluye al primer sentido.

4) En Grecia, por partir de un extrañamiento, no tiene sentido hablar del regreso a casa; es más bien la llegada a casa, al hogar, a la *πόλις*, el devenir de la historia de su decir-poético desde Homero al final de la *πόλις*. La “claridad de la exposición” y “el más estricto rigor en la concepción poética, pensante y creativa” marca el devenir de esa historia que no obstante les era ajena a los griegos mismos (pero sí quizá exigencia todavía “nuestra”).

Ahora bien, Heidegger asume que esta comprensión hölderliniana no es homogénea en su arco productivo sino que supone un decurso que traza por sí mismo una vuelta. Si así fuera, Hölderlin asumiría —y precisamente “desde” *Andenken*— que por haber en Grecia únicamente “ida” no es posible una “vuelta” ingenua para aquellos, “nosotros”, cuyo tiempo epocal supone la inversión de la labor del quehacer poético griego, es decir, para aquellos que han de pensar el poetizar como “vuelta”. Notamos cómo el asunto de la labor del poeta o de la acción del poetizar muestra declinaciones comprensibles en términos de la *Filosofía de la Historia (de la historia del ser)*; no obstante el poetizar, *Dichten*, en el cuestionamiento por *¿qué significa pensar?* apunta al por-venir (poiético, creativo) de lo pensado que el pensar rememora.

Ya mentamos en *Comentarios Iniciales* la problemática de las *épocas del ser* en la *Historia del ser*.

<sup>2362</sup> Que como tal, supone a la vez cercanía a ellos y posibilidad de ser abrasados por su fuego.

Si las diversas epocalidades destinales del ser dan lugar a una *pluralidad ontológica originaria* en el sentido de que las épocas son irreductibles por mostrarse cada una soberana, ellas perfectamente plenas —sin superación entre ellas— en sus variaciones irreductibles<sup>2363</sup> expresadas en sus propios campos de problemáticas y cuestionamiento-respuesta mas vehiculadas entre sí por el nexo de aquello extrañamente común a todas que es el darse histórico-epocal del ser mismo en una retracción, en la reserva inagotable de su sustraerse como nada ente —auténtico misterio del ser—, a favor de aquello que se da del ser ¿diferencialmente? en cada época cabe las cosas; podemos pensar un cierto “antes” y “después” de las destinaciones del ser, entre ellas marcando épocas, no como contenedores estanco limítrofes<sup>2364</sup>, sino como *cortes* (transversales) en los que el ser mismo se envía o transmite sin mensaje ni mensajero a lo ente como garantía de lo abierto y finito del campo de la *época del ser*. Los cortes “entre” *épocas* serían el ocultamiento de *ἀλήθεια* que acontece des-apropiadora-a-propiadoramente como des-ocultación que al ser pensada es siempre resguardada por lo venidero<sup>2365</sup>. El ser acontece solamente cabe las cosas, sin ser nada ente, nunca cosa alguna, pues le pertenece el carácter de una retirada (*Vorenhalt*) que señala al misterio del acontecer trans-finito de las epocalidades del ser, misterio que nos deja pensar a la vez al ser mismo como retención, retirada y reserva, su singular carácter de límite que se retira a favor de su destinación (de él mismo como destinación del) don de la Presencia, que, en Grecia, tiene especialmente el carácter propio de la des-ocultación (*ἀλήθεια*). En este mismo Capítulo a propósito de *Moira* desplegaremos algunos de estos puntos.

Esta compleja comprensión del ser mismo que recoge la *meditación histórica del ser* es pensada desde la “vuelta” que correspondería a la pretensión de pensar el Otro *Anfang* de Occidente —de acuerdo a los *Beiträge*— y nos dejaría pensar la Grecia a la que Hölderlin apunta como un “mundo histórico-comprensivo epocal” cuyos límites responden a la vigencia de la verdad como *ἀλήθεια* —pues al cabo la *Historia del ser* se vehicula a través de los modos de darse epocalmente la verdad (del ser)— en el sentido de mostrar aquel mundo-griego un final y principio que no obstaría la posibilidad de “vuelta” hermenéutica nuestra a sus textos. Si Heidegger asume que el *Beginn* no

<sup>2363</sup> Heidegger habla de *Wandlungsfülle des Anwesens*, variaciones-transformaciones plenas de la Presencia epocal-históricamente dadas: Έν, Λόγος, Ιδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substantia, actualitas, perceptio, Monade... GA, Band 14, p. 11.

<sup>2364</sup> Dice Heidegger, por ejemplo, que “Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer (*Zeitabschnitt im Geschehen*), sino el rasgo fundamental del destinar (*Grundzug des Schickens*), el retener-se-a-sí-mismo (*An-sich-halten*) en cada caso a favor de la perceptibilidad del don (...). La sucesión entre épocas en el destino del ser (*im Geschick vom Sein*) ni es casual, ni se deja calcular como necesaria. En el destino se anuncia, sin embargo, lo “destinal” (*das Schickliche*) en el destino, lo pertinente en la copertenencia de las épocas (*das Gehörige im Zusammengehören der Epochen*). Éstas se recubren en su sucesión, de modo que la destinación inicial (*anfängliche Schickung*) del ser como presencia (*Anwesenheit*) es de distinta manera más y más encubierta.”, *Tiempo y Ser*, p. 28. Los paréntesis son aclaraciones nuestras del texto original en alemán: GA, Band 14, p. 13.

<sup>2365</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, Akal, 2005 p. 147.



obstaría al Anfang, la *Vollendung* no se confundiría con la ruina, *Einsturz* de la misma *ἀλήθεια*<sup>2366</sup>; por ello al mundo-histórico-comprensivo griego hölderliniano, finito, acotado, encaminado por “la claridad de la exposición” desde lo aórgico a la individuación de aquello que ha de fundar su historia —la *πόλις* en el litigio de *φύσις* con *τέχνη* y *δίκη* en el *λόγος*— puede haber “vuelta” (pensable en términos de una *Filosofía de la historia del ser*) siendo que allí por de pronto únicamente hay “ida”.

Ahora bien, la declinación inversa de la ley del quehacer poético hölderliniano en Grecia nos permite afirmar que no es que en Grecia en general no haya “vuelta”, sino que la vuelta es cuestión y además una cuestión esencial en su cruce con el devenir de la presencia de los dioses en el decir poético<sup>2367</sup>. Lo propio de los griegos sería abrirse paso a través de lo extraño marchando hacia lo propio para ganar así su destino; en este sentido habitarían en una “vuelta” sin “ida” o en una “vuelta” que es el encaminamiento de lo extraño a lo propio sin haber salido a lo extraño (previamente) y —desde luego sin tener ello sentido alguno para Hölderlin ni Heidegger— sin ser ellos “primitivos” que salieran de la oscuridad hacia la luz (las epocalidades del ser son irreductibles, decíamos). Pensar la “vuelta” en Grecia como cuestión exigiría preguntar por cómo lo extraño, lo extraordinario, lo ajeno puede ser, por ello, lo más profundamente propio desde donde partir y dar así lugar a la más profunda pertenencia al lugar que inicia una camino (otro) en la llegada.

A través de *Einführung in der Metaphysik* Heidegger asume que una continua y multiforme actividad violenta atraviesa el proyecto poético-pensante del hombre griego que tiene como núcleo la *πόλις*. Asocia el exceso de esa actividad violenta —la *Wechselbezug* de *δίκη* y *τέχνη*— a su derumbamiento y la ruina de *ἀλήθεια*. Todavía en el horizonte griego esto situaría a Heidegger en la

<sup>2366</sup> En los términos en que defiende *Einführung in der Metaphysik* la ruina de *ἀλήθεια* en el devenir del proyecto poético-pensante que pertenece a la *πόλις*. Recordamos que Heidegger asume en *Introducción a la Metafísica* que la verdad se ha derruido bajo el yugo del “enunciado”, la “idea” y, al cabo, las relaciones “lógicas” sujeto/objeto. Ello sitúa un claro “antes” y “después” atmosférico, no lineal, pero “antes” y “después” del final-inicio de Grecia bien acotado en periodicidades delimitadas. Grecia se ha perdido, ha quedado atrás. Ante tal “antes” (viniendo nosotros “después”), b) la tarea principal del pensar del ser sería volver a pensar hermenéuticamente el ser del *Anfang*, si bien no tenemos razones, a tenor de ninguno de los textos de Heidegger, para pensar que fuese obvio para Heidegger un posible un regreso (ingenuo) a Grecia sino que más bien se dice que: “El Anfang no puede —y jamás lo puede— conservar este *Anfangen* de manera tan inmediata y tal y como comienza, es decir, del único modo que puede ser conservado, a saber, re-pitiéndolo en su originalidad más originariamente todavía. Por eso sólo se debe tratar del *Anfang* y del derrumbamiento de la verdad dentro de un re-petición pensante, y únicamente por ella. Lo necesario del ser y la magnitud del mismo no es, en manera alguna, objeto de mera comprobación, explicación o valoración histórica. Tal circunstancia no excluye, sino que exige, que este suceso del derrumbamiento se torne visible, según su posibilidad, en su curso histórico”, *Introducción a la Metafísica*, p. 226.

<sup>2367</sup> Daremos algunas razones: en primer lugar, ninguna de sus obras poéticas marcha sobre una “vuelta” si por “regreso”, “vuelta” o “retorno” entendemos una “repetición” de un camino de “ida”, en el sentido de un recorrido (ya en una dirección ya en la otra) que supusiera dos lados tales que se pudiera circular de uno al otro y del otro al uno. Esta afirmación fuerte hace referencia a lo esencial de las obras poéticas griegas en lo que tienen ellas de vinculadamente griegas. Ello incluso, y de modos muy diversos, en *Odisea* e *Ilíada*. Al respecto *No-Retornos*, Akal, de Felipe Martínez Marzoa. Por así decir, allí donde se trataría más exclusivamente de un “vuelta”, a saber, en Homero (por ejemplo suele asumirse que la *Odisea* va toda ella de un viaje de “vuelta”), el supuesto retorno se plantea sin “ida”, por tanto, solamente un camino en efecto hacia casa pero que no parte de una salida de ella, no se presenta una “ida” o viaje a lo extraño desde lo propio...

perspectiva de aquellos que consideran que Grecia “dura” hasta donde las diversas πόλις mantienen su autonomía y soberanía —enlazada por sus diversos dialectos y ciertos juegos “comunes” así como enemigos unitarios—, es decir, una vez la πόλις cae lo que quedaría es la expansión griega de Alejandro fraguada ya, todavía antes, con las diversas contiendas victoriosas de la liga panhelénica sobre Persia<sup>2368</sup>. Si bien Heidegger asume que Grecia no decae como fallece un organismo biológicamente tomado. La época del ser no “dura” exactamente. Los límites de su época no están delimitados historiográficamente, sino que su fin “retrocede al ocultamiento de su inicio”<sup>2369</sup> de tal manera que la “decandencia del mundo griego fuera aquel Ereignis, por el cual la esencia inicial del ser y de la verdad tuvieran que ser aseguradas en el retorno a su propio ocultamiento”<sup>2370</sup>.

El ser y su verdad se dicen en Grecia como des-ocultamiento de un ocultamiento inicial (olvido) de donde brota la esencia del ser mismo en el paso de las divinidades pre-olímpicas a las olímpicas con el que se da la copertenencia de mortales e inmortales<sup>2371</sup>; la esencia del ser surge o brota como olvido y de él aquello que podríamos ir interpretando en el devenir del decir-pensar griego es el des-ocultamiento. El punto de llegada al hogar griego, al esplendor de la πόλις —marcado hermenéuticamente por los trágicos y Píndaro— y al surgimiento de la “filosofía”, mostraría la más elevada elaboración del des-ocultamiento (recordemos el Libro *Theta-X* de la Metafísica). Si bien la llegada al hogar, la configuración y asentamiento de la “filosofía” en la πόλις, consideraría Heidegger, supondría la ruina de ἀλήθεια. La situación, insistimos, no es linealmente plana en un intervalo cerrado (en un “de aquí hasta allá”): no es que al comienzo estuviera el olvido (tomado como una nada) y al final estuviera la suma compleción del desocultamiento que obligara entonces a regresar al comienzo para notar cómo y en qué medida ya estaba allí. Resulta más bien que en el inicio del ser-devenir de ἀλήθεια se da el brotar y emerger de la esencia del ser mismo que, por ello, se da como solamente olvido, ocultamiento, sustracción; y al cabo del mundo-histórico-comprensivo griego aquello a lo que se llega es a la extrema tragicidad del ser y su verdad que ya solamente, en cuanto des-ocultamiento, puede darse del todo: siendo ya únicamente aparecer, desaparecer, manifestándose ya como solamente ser, devenir otro, llevada por el pensamiento al más elevado modo de ser, abrirse en un salto al pensar del por-venir. Dos extremos plenos del mismo des-ocultamiento, de los cuales uno de ellos permite trazar el nexo trágico de uno y otro en una

---

<sup>2368</sup> Este sería el punto esencial: por así decir, la πόλις no dejó-de-ser por perder contra Persia, por ser colonizados, sino por vencer. La caída es trágica. Al respecto la *revolución de los hoplitas* es un acontecimiento que marca la tendencia a la fuerza unitaria —es decir, expansiva y homogeneizante— que con Alejandro ya únicamente se expande.

<sup>2369</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, Akal, 2005, p. 147.

<sup>2370</sup> *Ibíd.* p. 146. Heidegger lo dice entre interrogaciones. Citamos traducción de Carlos Másmela dejando en alemán el término *Ereignis* que él traduce por “acaecimiento-propicio” y que nosotros estamos traduciendo por “acontecer a-propiador-des-apropiador”.

<sup>2371</sup> *Ibíd.* pp. 143-145. La esencia del ser surgiría como olvidamiento (*Vergessung*), un olvido activo dicho como *λήθη* que supone (con *Teogonía*, V, 226 y ss.) el conflicto (*ἔρις*) —*λήθη* y *λιμός* proceden de *ἔρις*— de un ocultamiento que sustrae lo que le es esencial, que deja desaparecer (*λείπω*, *λιμός*), en ausencia de donación y asignación, aquello que allí surge, la esencia del ser. *Ibíd.* pp. 94-95. El brotar de la esencia del ser supondría ante todo pues un dejar-de-ser, del mismo modo a cómo el declinar del ser, la ruina de ἀλήθεια, exigiría un dejar-ser que podemos pensar como “vuelta”.

vuelta que es a la vez la pensada por nosotros en cuanto resguarda el por-venir.

Volvemos en este sentido a cómo el Poema de Parménides, Poema de la diosa-verdad, tiene un singular lugar intermedio, el lugar de un *Ereignis* y una vuelta que nos permite pensar el propio ocultamiento del des-ocultamiento, rememoración que se hace primero lo venidero.

Detengámonos finalmente en la cuestión de la “vuelta” como noción o plexo de ellas presente en el Poema de Parménides. Ya se ha comentado cómo Heidegger asume, especialmente en el curso del semestre de verano de 1932, la estancia del mortal en el camino “de” la diosa como una iteración o intervalo de repetición y diferencia<sup>2372</sup>. La estancia en el camino es plena, la voz del mortal narra lo singular de cada cosa en el camino, si bien el camino ya es (en la interpretación y traducción de Heidegger, v. 3) “de” la diosa, y la estancia en su camino indica una pertenencia a la diosa marcada por la escucha por-venir a su palabra, todavía silente en el desplazamiento del mismo camino.

El mortal, viajero, *εἰδότης φῶτα*, en cada paso del camino, con estancia plena en lo singular de cada cosa, pertenece al camino “de” la diosa y esa pertenencia es ya a su palabra de los caminos como lo dicho por ella. Perteneciendo al camino, pertenece a la palabra por-venir, y en correspondencia a la escucha de aquella palabra. Atender a cada cosa del camino se revela como lo mismo que escuchar ya a la diosa, pertenecer a uno y otra, es decir, a la experiencia del pensar en los caminos. En este sentido, especialmente a propósito del inicio del Proemio, Heidegger piensa el curso del mortal, la ya pertenencia a la voz silente de la diosa, como una repetición no circular en la que —podríamos decir en palabras de Gilles Deleuze interpretando el *eterno retorno* de Nietzsche— aquello que *vuelve selectivamente es la diferencia* o lo diferencial que permite pensar, desde la más plena presencia, la pertenencia a una ausencia, al cabo, en la *Gegend* de *ἀλήθεια*. En este sentido, siguiendo las aclaraciones de Heidegger, decíamos que el saber del *εἰδότης φῶτα* resultaba *mistérico* por cuanto él, siendo ya sabio, siguiendo cada paso del camino, pertenecía a una ausencia que mantenía su iniciación abierta (en cuanto ya iniciado se iniciaba). Ello a propósito del Proemio. Pero todavía hay otro sentido posible de “vuelta” o “regreso”, ya no pensado por Heidegger, sino explícitamente dicho por el Poema en el fr. V y cuya problemática tiene que ver con la distinción respecto al dar vueltas del hombre en el camino de *δόξα*.

Éste es caracterizado por una extensa multiplicidad de detalles en el fr. VI. Se trata del camino de los “dobles cabezas”, “pues en sus pechos la falta de capacidad dirige un pensar errante”, que se dice en griego como “*πλαγκτὸν νόον*” en mención explícita al pensar del *νοεῖν*. Los “dobles cabezas” muy a diferencia de la *mistérica iniciación del ya iniciado εἰδότης φῶτα* por el camino “rico en decires”, son *οἱ φοροῦνται*, los llevados-portados, pasivamente, indistintamente. Al final del sexto hexámetro leemos que “son llevados”, continuando el séptimo hexámetro, “sordos y ciegos a

<sup>2372</sup> Nos referimos a las indicaciones del Curso del '32 en torno a una *wiederholt*, a un *immer wieder* que marcaría el registro de frecuencia temporal? del *sich-auf-den-Weg-Machen* del mortal portado *ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι* según el Proemio. GA, Band 35, p. 110.

la vez” (*κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε*), sin ver<sup>2373</sup> ni oír, “estupefactos, turba sin discernimiento”<sup>2374</sup> en la medida en que a ellos “el ser y el no ser como lo mismo vale”, se cierra el octavo hexámetro, concluyéndose la afirmación con la apertura del noveno: ”y no lo mismo”<sup>2375</sup>.

La errancia de su camino, otro al de la verdad, lejos de andar sin rumbo absoluto se encamina en la indistinción del ser y el no-ser, de aquello que “es” y “no es”, precisamente obviando, en primer lugar, el exhorto de la diosa a discernir la (no-)experiencia del no-camino del no-ser como no-camino así como el camino de la verdad y, en segundo lugar y por el mismo lado, la esencial tarea que se ofrece al sabio de pensar la copertenencia de “lo mismo” entre “pensar y ser” en la que no podemos meramente subsumir su mismo “y”<sup>2376</sup>. Los *bicéfalos errantes* en su lugar hacen de su camino, por así decir, cualquier camino, que “de todas las cosas es regresivo el camino”<sup>2377</sup>. Cierra así el fragmento VI.

El “παλίντροπός ἐστι κέλευθος” con que llega a término el noveno hexámetro refiere a “πάντων” de tal modo que el carácter “regresivo” del “camino”, dicho tan al final de los rasgos que del mismo se van dando en el fragmento, afirma que el camino de los “mortales dobles cabezas” es “de todas las cosas” o para cualquier cosa. Se inclinaría así el Poema, en base a lo dicho de la indistinción entre el “ser” y el “no-ser” en aquella vía, a una igualdad-descualificación de las direcciones y trayectorias de la “ida” y la “vuelta” del camino. Si no es lo mismo ir que volver, e incluso tanto una como otra trayectoria pueden darse de muy diversos modos, que el camino sea “regresivo”, que *siempre se haya de regresar*<sup>2378</sup> podría hacer interpretar una falta de discernimiento entre la “ida” y la “vuelta”, de tal manera que así es muy probable que ni siquiera se fuera capaz de partir a ningún otro lugar, permaneciéndose así fijado en donde ya se estaba, obviando toda alteridad, “dando vueltas sobre sus propios pasos”<sup>2379</sup> (que siempre haya que regresar es el mejor modo de no partir a ningún (otro) lugar).

<sup>2373</sup> Ya estudiamos en el *Primer apartado* el sentido en que en Aristóteles se asumía, ya muy al final del mundo griego clásico, la ceguera no como *potencial*, sino como privación del ver, ésta acción y no potencia. En el sentido de esa privación (*στέρεσις*) cifrábamos cómo Heidegger asumía que Aristóteles no necesitó llegar a pensar la ausencia de la presencia de la verdad como *ἀλήθεια*. No había necesitado pensar la ausencia como tal porque no había todavía perdido la presencia plural y densa que en el Poema de Parmenides brilla a cada paso.

<sup>2374</sup> “τεθηπότες, ἄκριτα φύλα”.

<sup>2375</sup> “τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτὸν νενόμισται / κού ταυτόν”

<sup>2376</sup> La indistinción entre el ser y el no-ser en la que incurren tiene que ver con aquellas que detallan los versos 40-41 del fr. VIII, dadas a pensar con su *mero poner nombres* (v. 38-39).

<sup>2377</sup> Heidegger traduce el “πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος” con que finaliza el fr. VI como “...denn in *allem* widerwendig ist der Pfad”. Se subraya el carácter de ida y vuelta indistinta, el que allí una cosa pueda ser tanto lo uno como lo otro, tanto ser como no ser. El camino que es camino medido en el error (*Irre*). Heidegger, Martin, GA, Band 35, pp. 120-121, 127-130.

<sup>2378</sup> Que el camino es “para regresar” en un sentido mucho más restrictivo, es decir, exclusivamente final-instrumental.

<sup>2379</sup> Así traduce Felipe Martínez Marzoa el “παλίντροπός”. El “hacia donde” abierto de la “ida” que permite pensar un “desde dónde” sincrónico en la “vuelta”, se torna en mero “hasta donde”.

Ahora bien, si Heidegger en efecto considera en el curso de 1932 que —en el “πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος”— aquel camino *de todas las cosas* (πάντων - *durch und durch*, inclinándose a la descualificación de las cosas y así a lo ilimitado de un uno que homogeneice las cosas del camino) repite una torsión (es *wieder-wendig* (παλίν-)) que se orienta contra (*τρέπω- um, gegen, wider*) la diversidad de direccionalidades (*Hin/Her*) que allí podrían caminar, la comprensión de lo παλίντροπός, de lo “regresivo”, varía radicalmente con Heráclito (B 51<sup>2380</sup>).

En el Curso del semestre de invierno de 1943-1944 (en “Heraklit”, GA, Band 55) Heidegger toma por buena la equivalencia que algunos manuscritos presentan entre el “παλίντροπος” de B 51 con “παλίντροπος”; Heráclito puntualizaría allí un “regreso” donde, en el contexto de la *armonía inaparente* de B 54<sup>2381</sup>, tiene lugar una “vuelta” no como “ensamble de tensiones contrarias” (“Wider-Spännstigen Fügung”) o tensión de contrarios, es decir, no en un sentido “dinámico y cuantitativo”, “moderno”, sino como “el ser fuera de sí despejado de una amplitud (*das gelichtete Auseinander einer Weite*) que al mismo tiempo concentra”<sup>2382</sup>. Heidegger llega a la exégesis de este fragmento a propósito del B 16 —interpretando que vehicula a su vez el texto “*Aletheia*” de *Vorträge und Aufsätze*— y su cuestionamiento por “¿cómo puede uno albergarse ante algo que nunca zozobra?”<sup>2383</sup>. El hundirse y el surgir, el nacer y el declinar, marcan polos asimétricos de la presencia, al modo como Anaximandro señalaba los cortes de *γένεσις* y *φθορά*. Pensar el *λόγος* supondría atender a la ley de esa asimetría en ningún caso suturable mas mentada como armonía (*ἀρμονίη, Fügung, ensamble*), como la del arco y la lira. Dice Heidegger que:

“ En verdad, empero, el surgir es lo que se muestra en la imagen del arco tensionado y eso quiere decir, al mismo tiempo, del arco tensionable. A la esencia del arco pertenece el hecho de que los extremos se tensionan, en realidad, uno contra el otro, pero, al mismo tiempo, de que también en ese tender el uno contra el otro se tensionan hacia atrás volviéndose el uno en dirección al otro. El surgir no abandona el declinar y no expulsa su tensión. En el surgir, este mismo se inclina al

<sup>2380</sup> “οὐ ξυνιδῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται· παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης”.

<sup>2381</sup> Heidegger entiende lo aparente (*ἀφανής*) de la armonía como “*unscheinbare*”, si bien no refiere con ello a algo otro a la mera apariencia (“visual”, “óptica”), sino a la apertura despejada en la que brota (acontece o se hace presente) lo presente a la Presencia, *φύσις*. Dice que: “Die φύσις ist die Unscheinbare. Das Aufgehen als das, was überhaupt das gelichtete Offene für ein Erscheinen gewährt, tritt selbst in allem Erscheinen und in jedem Erscheinenden zurück und ist nicht ein Erscheinendes unter anderen.”. Heidegger, Martin, GA, Band , pp. 142.

<sup>2382</sup> Resulta especialmente de interés al respecto: Heidegger, Martin, *Heráclito*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, pp. 168-169 y 173-175; GA, Band 55, pp. 152-153. Las traducciones de Heidegger de los aforismos de Heráclito se encuentran en el *Apéndice II*. Hemos citado arriba la traducción de Carlos Másmela del original “*das gelichtete Auseinander einer Weite, das zugleich zusammengehalten ist*”. *Ibid.* Heidegger, Martin, p. 175; así como GA, Band 55, p. 153. El paréntesis en la traducción es nuestra.

<sup>2383</sup> Citamos traducción de Eustaquio Barjau en el texto “*Aletheia*” del original: “*Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?*”. Heidegger, Martin, “*Aletheia*”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 2001; GA, Band 7, p. 267. La traducción que cita Heidegger es la de Diels-Kranz del texto griego: “το μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἀν τις λάθοι;”.

ocultarse, como lo que posibilita propiamente su esencia y se tensiona en ésta. La *φύσις* es este “camino”, el abrirse separadamente y el cerrarse, y el volver “atrás” de una lado para el otro.”<sup>2384</sup>

Cabe el *λόγος*, a la par en el mismo cuestionamiento por *φύσις*, Heidegger interpreta en aquella “vuelta” un tensionarse “hacia atrás” (*das Zurückspannende*) o *retrotensión* donde acontece un volver “atrás” al modo como *φύσις* —que *κρύπτεσθαι φιλεῖ*— “ensambla retrospectivamente” (*zurückfügt*) el surgir y el declinar (el ensamblar retrospectivo del surgir se da en el abrigar del declinar-ocultar (*das bergende Verbergen*), así el surgir brota esenciando desde ese albergue; des-ocultamiento, *Unverborgenheit*, dice des-ocultar, *Ent-bergen*)<sup>2385</sup>. En esta perspectiva del brotar o salir a la luz de *φύσις*, el surgir es *lo mismo* que el ocultarse, es decir, que el declinar, pues en el surgir aquel *ser fuera de sí despejado* entra en relación con el ocultarse, en el *tensionarse hacia atrás*: el ocultarse alberga y puede ser pensado como “desde donde” el surgir surge en el brotar. El lugar de la sustracción de la presencia alberga el des-ocultamiento. Pensar la a-simetría del ocultamiento y el desocultamiento en el des-ocultamiento cosuena con la *armonía inaparente* que en cuanto se deja oír en el *λόγος*, Heidegger piensa como acontecer (a-propiador-des-apropiador, *Ereignis*).

Hemos de retener por ahora que en estas interpretaciones de Heráclito Heidegger pretende resguardar la extrema divergencia (en *lo mismo*) que solamente puede trazar el *rayo* (con B 64<sup>2386</sup>) en la *medida* en que el fuego acontece, se enciende y apaga, inflama desplegando-replegando según la medida, *μέτρον* como amplitud, *Weite* —la amplitud dimensional de “...Poéticamente habita el hombre”—, que permite no confundir el ser con el no-ser, las posibles direcciones del camino<sup>2387</sup>.

Por otro lado, no tiene sentido alguno confundir la tendencia a la descualificación que implicaría la afirmación del carácter “regresivo” del camino de los “mortales dobles cabezas”, en cuanto por allí *siempre se habría de volver*, con lo mentado en el fr. V sobre que “...común es de donde yo empiece

<sup>2384</sup> Heidegger, Martin, *Heráclito*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, pp. 174-175. Traducción de Carlos Másmela del texto alemán que dice: “In Wahrheit ist aber das Aufgehen das, was uns im Bilde des gespannten und d. h. zugleich spannbar Bogens sich zeigt. Zum Wesen des Bogens gehört, daß die Enden sich zwar auseinandern spannen, aber zugleich auch in diesem Auseinanderstreben zueinander zurückgespannt sind. Das Aufgehen verläßt nicht das Untergehen und spannt dieses nicht aus, sondern im Aufgehen geht dieses selbst in das Sichverbergen als das Ermöglichende seines Wesens gerade unter und spannt sich in dieses ein. Die  $\varphi$  ist dieses >Weg< und Auseinander von Sichöffnen und Sichverschließen und das >Zurück< beider in das Zueinander. Die  $\psi$  ist das Hinweg und Zurück, das Hin und Her”. GA, Band 55, pp. 152-153. Por otro lado la lira apunta a la unidad del ensamble, de la armonía, que, como en Ártemisa, diosa de la “Naturaleza”, diosa de la caza de lo viviente y a la vez cuidadora del entorno, no reduce la dis-tensión del arco.

<sup>2385</sup> *Ibid.*, Heidegger, Martin, pp. 182-184; GA, Band 55, p. 160-161. Dice Heidegger que: “Die φύσις denken wir anfänglich nur, wenn wir sie als die Fügung denken, die ἀρμονία, die das Aufgehen zurückfügt in das bergende Verbergen und so das Aufgehen wesen läßt als das, was diesem bergenden Verbergen wesenhaft entstammt und deshalb gemäßer von uns das Entbergen genannt wird”. Carlos Másmela traduce aquí “Entbergen” por “descubrir”, sentido que tendría que ver más con “Entdecken” (por así decir, verdad del ser del ente y no verdad del ser). Él mismo traduce en el Curso Parménides, “Entbergen” por “desocultar”, sentido más apropiado a la mismidad de *Entbergen* y *Unverborgenheit*. Volveremos a estas cuestiones en este mismo capítulo.

<sup>2386</sup> El rayo dice Zeus, el “padre de todo”, con cuyo nombre quiere y no quiere ser nombrado el uno-sabio, otro modo de nombrar el *λόγος*. GA, Band 55, p. 162. El rayo inflama o enciende, es decir, ya sabemos, des-pliega la copertenencia de surgir y ocultamiento manteniendo lo replegado y cerrado de su pliegue. Al respecto, además de las aclaraciones ya citadas en el Curso Parménides, Heidegger, Martin, *Heráclito*, El hilo de Ariadna, p. 184.

<sup>2387</sup> Heidegger, Martin, *Heráclito*, pp. 190-191; GA, Band 55, p. 168.

pues a ello volveré de nuevo”<sup>2388</sup>, si, como Heidegger desde luego interpreta, es la voz de la diosa la que habla allí en primera persona. Hasta donde sabemos Heidegger no se demora en este fragmento. Hemos pues de dar una interpretación a tenor de voces que ya hemos estudiado. Si la diosa-*ἀλήθεια* es quien allí dice, la diosa que se caracteriza precisamente por decir los caminos (los caminos son lo dicho por ella), aquello dicho en el fr. V remite a la *Gegend* del Poema. Se manifestaría así en este extraño fragmento la problemática unidad de los caminos. Que ello sea dicho por la diosa del Poema, discrimina la tentación inherente a unificar y, por tanto, a descualificar lo diferencial de los caminos en lo “común”. En lo dicho en el decir del fr. V, más bien, comparece el mismo carácter del decir (lo dicho) de la diosa (la máxima exigencia a la escucha, la más profunda pertenencia al pensar).

Pero todavía más. Lo, en el fondo, inapropiado de la traducción de “ξυνόν” por un “común” que descualificara del todo, absolutamente, lo diferencial de cada cosa en el horizonte griego<sup>2389</sup>, puede ser mostrado con Heráclito (B 103, B 113 y B 114). Así opera Heidegger en *Einführung in der Metaphysik*. Lo *ξυνόν* remite a una *totalidad relativa* de lo ente (*Ganze*) que se configura como *Gefüge*. A propósito de la indicación a pensar el *λόγος* como *Sammlung* (reunión o recolección) con *carácter continuo* (*ständige*), *ξυνόν* dice lo *recogido y concentrado en sí* (*in sich Versammelnde und Zusammenhaltende*), aquello que configura un polo de lo presente, de hecho relacionado con la *πόλις* en B 114 (con el *νόμος* en la *πόλις*)<sup>2390</sup>, y con el pensar (dicho como *φρονέειν*) en B 113. En este sentido con B 103<sup>2391</sup>, como ya quedó mentado más arriba, el inicio (*ἀρχή*) y límite (*πέρας*) en el *círculo* (*κύκλου περιφερείας*) es un *ξυνόν*, es decir, aquello que interpretamos como el “corazón redondo de la verdad”, que Heidegger llega a verter como *dasselbe*. ¿Y no afirma Heráclito que a lo *ξυνόν* (tal vez otro nombre para lo *κοινόν*)<sup>2392</sup> es preciso seguir como al *λόγος* (B 2)?

En estos varios sentidos asumimos que eso “común” o “público” o “general” no puede ser nunca “indiferente”, traducciones todas posibles del “ξυνόν” con que se abre el fr. V. Interpretamos que él señala el carácter efable y abierto (elevado) del decir de la diosa que precisamente dice que (“me es común”) “ὀπόθεν ἄρξωμαι”, “de dónde comenzar”, interpretamos, pues el comienzo siempre será comienzo como condición de que la vuelta sea vuelta, asunto recogido por el Poema, en primer lugar,

<sup>2388</sup> “ξυνόν δέ μοί ἐστιν ὀπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐτίς...”. “ἴξομαι” es futuro del verbo “ἵκνέομαι”, venir. Por ejemplo Riezler diferencia el camino “regresivo” como “...jeder Weg sich wieder zurückwendet” del carácter elevado del “ξυνόν” como indicación del mismo ser en el decir de la diosa; diría así el fr. V: “Das “Sein” ist mir ein gemeinschaftlich zugehöriges. Daher kehre ich, von wo ich auch beginne, dorthin wieder zurück” [Riezler, Kurt, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, p. 27-29].

<sup>2389</sup> Desde luego “común” o “general” es traducción correcta de “ξυνόν”, si bien ellas, tal vez, despisten si de lo que se trata es de pensar la diferencia de la diferencia, es decir, la diversa ida y vuelta en el decir de la diosa.

<sup>2390</sup> Heidegger, Martin, *Einführung in der Metaphysik*, GA, Band 40, pp. 139-140. Dice Heidegger: “...nicht ein Allgemeines, nicht solches, was über allem schwebt und keinen faßt, sondern die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden.”. Ya notamos, por el mismo lado, cómo y por qué adoptábamos precisamente lo “común” de la traducción del “κατὰ πάν” del v. 3 del Proemio como “a través de lo común” (que seguiría la traducción de Heidegger) en el sentido “a través de la *πόλις*”.

<sup>2391</sup> Que dice: “ξυνόν γὰρ ἀρχή καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας”.

<sup>2392</sup> Tal vez por la crítica aristotélica a lo *κοινόν* en Platón como “género” que englobase todo *εἶδος*, Heidegger es especialmente cuidadoso en no aceptar sin más la diferencia entre un saber ordinario y un saber extraordinario en Heráclito (B1, B2).

por la dupla de adverbios locativos de “ida” y “vuelta”, *ὅπποθεν/τόθι* y, ante todo, a través del uso de un doble indicador de la “vuelta”: al afirmar que “pues a ello volveré de nuevo” en el texto griego se dice “τόθι γὰρ” (“pues allí”, “pues a ello”) “πάλιν ἴξομαι” (“vendre otra vez”, es decir, “regresaré”) “ἄτις” (“de nuevo”). La tautología, de nuevo, no es vacía, ambos indicadores de “la vuelta” son diversos, hacen funciones distintas y necesarias en aquello que la diosa dice al decir la única cosa que siempre dice. La “vuelta” no es así nada plana u obvia. Y no obstante la interpretación de este fragmento nos ha exigido tornar o invertir la causalidad del nexos, del “pues” (“γὰρ”), respecto al orden del criterio o medida propio del decir mismo de la diosa. Allí a donde se vuelve de nuevo sería diferencia, ser.



### Capítulo 3

#### Por donde se dice pensar y ser

#### **BLOQUE A: *Ἀλήθεια* y los lugares de la sustracción del des-ocultamiento. Una topología del Curso Parménides (semestre de invierno de 1942-43)**

A propósito de las líneas 22-32 del Proemio del Poema de Parménides, Heidegger se cuestiona en el Curso del semestre de invierno de 1942-43 por la diosa del Poema<sup>2393</sup>. En la comprensión de la diosa-*ἀλήθεια* que ya hemos estudiado, ello implica el estudio del carácter de *ἀλήθεια*. La línea 22 se abre con la narración de la cuidada acogida de la diosa al mortal. Éste cuenta, en primera persona, cómo la diosa le recibe y toma su mano. Heidegger vierte en su traducción no simplemente que la diosa coge la mano del mortal (coge la mano del mortal con la suya), sino que pone la mano del mortal en su mano. En este sentido, por así decir, la diosa lleva a cabo un gesto dúplice que corresponde, interpretamos, a la doble guía del Proemio y al carácter iterativo, de repetición y diferencia, vuelta, en que se ofrece a pensar el caminar del mortal en el camino “de” la diosa. Enseguida la diosa toma la palabra y se dirige al mortal. No menta a la guía de las *Hijas del sol*, sino únicamente a “tus corceles” que te llevaron “a nuestra casa”. A continuación se introduce a la *funesta moira* que, ya sabemos, no está contrapuesta a una Moira “buena”; “fatal” o “mala” no ha de ser tomado como una adjetivación ocasional suya, sino como una variación a un epíteto relativamente habitual en los textos griegos que asocia a *Moira* con la muerte. Lo estudiaremos en el siguiente epígrafe. *Moira* legitima el camino del mortal y la llegada o venida a la diosa del mortal. *Moira*, en el caso, no es *fatal*, pues no trae o asigna muerte, clausura de la vida, sino que porta el reconocimiento del límite de lo otro al mortal, el dios. Una apertura extra-ordinaria. Por ello Heidegger evita en su traducción de “*πρόπεμπε*” el verbo “llegar”, tampoco lo traduce por “enviado”, sino que dice que no ha sido una *fatal Moira* aquello que “te ha abierto, con anticipación, este camino” (v. 25-26)<sup>2394</sup>. Se subraya así del mismo modo cómo en la estancia del viajero en el camino “de” la diosa, el mortal ya pertenece a la escucha a la voz silente de la diosa.

<sup>2393</sup> De entrada se centraría en las líneas 22-32 del Proemio.

<sup>2394</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 9. Así traduce Carlos Másmela el “vorausgesandt, aufzubrechen zu diesem Weg” con que Heidegger vierte “*πρόπεμπε νέεσθαι / τήνδ’ ὁδόν*” en: GA, Band 54, p. 6.

Una vez la diosa contrapone la “mala Moira” con *θέμις τε δίκη τε*, se inicia a instar al mortal a que experimente todo, la verdad, la apariencia y *τὰ δοκοῦντα*.

*Ἀλήθεια*, perfectamente traducible por *Wahrheit*, es pensada por Heidegger en el curso *Parménides* con dos nociones, *Un-verborgenheit* y *Ent-bergung*<sup>2395</sup>, de las cuales la primera vehiculará el curso a través de cuatro indicaciones que podríamos relacionar del siguiente modo con los sentidos de la misma palabra.

*Unverborgenheit*, de acuerdo a la composición de la palabra en alemán, podría dividirse en Un/ver/borgen/heit. Si la primera indicación —dada por el mismo término *Unverborgenheit* para pensar en su traducción a la palabra *ἀλήθεια*<sup>2396</sup>— dice que *Un-verborgenheit* remite a *Verborgenheit* —así *ἀλήθεια* a *λήθη*, des-ocultamiento a ocultamiento— asumiendo ya que lo otro del *Un-* (es decir de la “alfa privativa” o del des-), el ocultamiento, se dice de plurales maneras (puede tener diversos significados); la segunda indicación se cuestiona por la remisión misma de los dos lados del ámbito-dominio *Unverborgenheit-Verborgenheit*<sup>2397</sup> que señala el prefijo alemán *Un-ver-* y el griego *a-*<sup>2398</sup>. La pregunta de esta segunda indicación es pues: ¿cómo cabe pensar el propio carácter o condición conflictiva del ocultamiento y des-ocultamiento?

La tercera indicación se pregunta decididamente por el *carácter oposicional*, relacional o agonístico<sup>2399</sup>, de la oposición entre des-ocultamiento y ocultamiento, lo cual exigirá ante todo profundizar en la amplitud de la pluralidad de los significados de ocultamiento en Grecia. Esto es en los términos del Curso preguntarse por las contra-esencias (oposiciones relacionales esenciales<sup>2400</sup>)

<sup>2395</sup> Carlos Másmela traduce en Akal respectivamente como desocultamiento y desocultación. Heidegger utiliza como hilo conductor de sus lecciones *Unverborgenheit* a pesar de admitir como más literal y riguroso el significado de *Ent-bergung* para *ἀλήθεια*. C. Parménides, p. 18-19. *Ent-bergung* retoma con la cuestión de la *Bergung* que notábamos en el Curso del '28. Como se sabe el verbo “bergen” significa esconder u ocultar (algo a alguien o reflexivamente), significados que recoge el verbo “bergen” que no obstante tiene un abanico semántico más amplio: rescatar (en el sentido de *retten*, que ya sabemos que Heidegger recomienda entender como *freilassen*// el significado de “rescatar” se usa especialmente con barcos), encerrar, recoger y albergar. El *Partizip II* de “bergen” es “geboren”, mientras que el del verbo “bergen” es “verborgen” que tiene la idéntica forma del verbo (en infinitivo) “bergen” que significa prestar o dejar (para su libre uso algo a alguien). El sustantivo *Berg* dice montaña, cumbre o cima. El sustantivo *Bergung*, precisamente en cuanto *Rettung*, significa salvamento o rescate que deja en lo libre lo rescatado. *Ent-bergung*, permitiría pensar el salto de una (*Ent-*)*Rettung*, es decir, no la negación del salvamento que deja en lo abierto, si no que permite pensar el refugio (*Hütte*) de aquello salvado en cuanto salvado, de lo oculto en cuanto oculto que también dice *Un-ver-borgenheit* [FUENTES: PONS].

<sup>2396</sup> Cada indicación atenderá a ambos lados de la traducción, a ambos términos.

<sup>2397</sup> Lo que Heidegger llama tentativamente *das Bereich des “Verborgen-Unverborgen”*. GA-54, p. 19.

<sup>2398</sup> GA-54, p. 20. En el caso del alemán no se trata de la interrogación por la negación que supondría *un-* respecto a *verborgenheit* si no a cómo el cruce de *un-* y *ver-* (que a su vez invita ya a pensar, por el otro lado, *Verborgenheit* y *Borgenheit*) indica una conflictividad (entre ocultamiento y desocultamiento) del mismo modo que la sola alfa privativa en griego.

<sup>2399</sup> Una declinación de la pregunta por este carácter oposicional de la oposición sería: ¿cómo saber del carácter polémico del *πόλεμος* según Heráclito? Curso *Parménides*, p. 26. Por el resto, las referencias en cuanto al “principio agonal” en el mundo griego son de Burckhardt y Nietzsche (insuficientes para Heidegger).

<sup>2400</sup> Literalmente *der gegensätzliche Bezug zur Wahrheit* (las relaciones oposicionales a la verdad), GA-54, 25.

a *ἀλήθεια* (ya dichas desde el principio). Esta tercera indicación es dada por *Borgen*<sup>2401</sup> (de *Un-verborgen-heit*) así como que de entre las contra-esencias de *ἀλήθεια* Heidegger se demora en una de ellas, *λήθη* (ocultamiento u olvido).

La cuarta directriz que vehicula el Curso —siguiendo el orden de exposición— es la terminación “*-heit*”<sup>2402</sup> (de *Unverborgen-heit*); ella, que llega al final, señala a una vuelta distorsionada a lo iniciante del inicio, no ya por tanto a una o algunas de las indicaciones previas, sino que da, bajo la pregunta por lo desoculto<sup>2403</sup> del desocultamiento (lo verdadero de la verdad o lo *ἀληθές* de *ἀλήθεια*), la indicación de que *ἀλήθεια* misma es cobijo y albergue para lo desoculto, el lugar de la *Bergung* de lo des-oculto en su *Ent-Bergung*<sup>2404</sup>: *das Offene* (sin traducción al griego, pues los griegos no necesitaron pensar *lo abierto*<sup>2405</sup>) cuya forma esencial es la *Lichtung* que ya mentamos en este mismo Capítulo.

Interpretamos que cada una de estas indicaciones corresponde invertidamente a la exégesis de una zona topológica del Poema. *Un-verborgenheit*: camino del Proemio; *Un-verborgenheit*: el no-camino del no-ser; *Un-verborgen-heit*: el camino de la verdad y el “y” entre los caminos; *Un-verborgen-heit*: el carácter unitario, no substantivo, de las plurales señales del ser.

Sigamos ahora con la tercera indicación del Curso —mantenida ya desde el inicio— a las alteridades relacionalmente esenciales de *ἀλήθεια* (contraesencias). “Verdad” es traducción correcta —por así decir, únicamente correcta, aclara poco— pero traducción, al cabo, válida, de *ἀλήθεια* en la medida en que tiende a pensarse en junción con “falsedad”<sup>2406</sup>, término que tomado como traducción del griego (*ψεῦδος*) es idénticamente correcto a como “verdad” llegaba a ser traducción de *ἀλήθεια*. “Verdad” y “falsedad” se relacionan; *ἀληθής* y *ψεῦδος* también pero de un modo muy

<sup>2401</sup> El verbo “borgen” significa prestar, dar, conceder (algo a alguien) por un tiempo limitado tras el cual se habrá de devolver lo prestado en perfecto estado (como presta una biblioteca un libro). El mismo verbo “borgen” significa la misma acción por su otro lado, es decir, no prestar si no tomar prestado (algo de alguien), especialmente en usos con pasado en *perfekt*. Ya mentamos en nota anterior que tienen la idéntica forma el *Partizip II* de “verbergen”, el *verborgen* de *Un-verborgenheit*, y el infinitivo “verbergen” que significa prestar (algo a alguien: una sola de las direcciones que significaba “borgen”); mientras que el *PARTIZIP II* de “bergen” es “geborgen”. [FUENTES: PONS]

<sup>2402</sup> Como sabemos terminación propia de substantivos en alemán que expresa carácter substantivo en sentido fuerte.

<sup>2403</sup> En el sentido de aquella individuación de la que podemos decir que “es”.

<sup>2404</sup> Como ya vimos en el capítulo anterior, Heidegger recomienda pensar el *ent-bergen* así: “Das Ent-bergen müssen wir zugleich so denken wie Z. B. das »Entzünden« und das »Ent-falten«. Ent-zünden = zur Zündung bringen; Ent-falten: die Falten des Mannigfaltigen erst in seiner Vielfalt hervorkommen lassen”, GA-7, p.

<sup>2405</sup> Heidegger, *Parménides*, p. 184. De *das Offene* y el carácter de lo abierto, del que dice Heidegger que es “lo más próximo que podemos co-pensar en la esencia del desocultamiento aunque sin tenerlo en cuenta expresamente o sin considerarlo propiamente, mucho menos mirarlo previamente en su esencia”, los griegos guardaron silencio. En el mundo griego lo desoculto (*ἀληθής*) tiene una relación eminente con *ἔπος, μῦθος, λόγος...* y Heidegger lo relaciona, en la línea de sus lecturas de Platón-Aristóteles, con el decir en general, el cual está referido al *φαινόμενον* (lo que se muestra en el desocultamiento). En este sentido Aristóteles nombra el decir como *ἀποφαίνεσθαι* y en ocasiones dice, como Platón, *δηλοῦν* a aquello que se muestra en lo abierto.

<sup>2406</sup> Wahr/Falsch.

diverso al cual podríamos llegar de la manera que reseñamos a continuación brevemente<sup>2407</sup>: cada uno de los extremos (alteridades a) “verdad” y *ἀλήθεια*, cada uno en su configuración relacional, presentan posibles traducciones alternativas no traducibles entre sí<sup>2408</sup> cuya independiente variación se conecta no obstante por un significado común: ambos pueden implicar un encubrir que al mismo tiempo desvela<sup>2409</sup>. Nombremos ahora el estatuto relacional del intervalo *ἀληθής/ψεῦδος* como no-lógico sólo para subrayar la contraposición a la adecuación lógica de verdad/falsedad<sup>2410</sup>, si bien más importante es no perder de vista que —en el contexto del lugar del decir de lo divino/sagrado/dioses, estos es, del mirar y aparecer del ser en Grecia— por el lado del *ψεῦδος* corresponden otros modos de disimulo (*σφάλλειν* y *ἀπάτη*) cuya coral pluralidad no excluye el significado de un término que recogería de modo eminente aquello común a ambos polos relacionales y que no es traducción alguna de “falsedad” sino de ocultamiento en el sentido de la traducción de *ἀλήθεια* por des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*): *λήθη*. La *λήθη* de la *ἀλήθεια* supone un ocultamiento que no deja de lado ni aniquila lo oculto, sino que alberga y salvaguarda el ocultamiento para lo que es<sup>2411</sup>. Así no sólo se sustrae y preserva (el ocultamiento mismo), sino que también da y otorga al modo de la ocultación, esto es, el otorgamiento y la donación pertenecen al ocultamiento en la medida en que lo donado y, por así decir, la instancia donadora-donante, no entrega cosa alguna, sino que permiten

<sup>2407</sup> Heidegger interpreta brevemente: el relato del canto Demódoco en libro VIII de *Odisea*, así como el duelo de Héctor y Aquiles en *Iliada* XXII (se centra en v. 277). Heidegger, Martin, *Parménides*, Akal, pp. 32-35.

<sup>2408</sup> Nos referimos, por ejemplo, a los significados, por un lado, del término “pseudónimo” para “falsedad” y, por el otro lado, a los significados en la esfera del “disimular” para el término *ψεῦδος* en sus significados en *Iliada* y Hesíodo. Curso Parménides, p. 49-50 (o mejor GA-54, 42, 48).

<sup>2409</sup> *Ψεῦδος* es en sentido estricto “disimular” (*Verhelen*), un ocultamiento distorsionante (“*Ψεῦδος ist ein ver-stellendes Verbergen, das »Verhehlen« im engeren Sinne.*” GA-54, p. 54), en este sentido pertenece a los entornos de *Verdecken* (encubrir) y *Verhüllen* (velar) pero a la vez al mostrar y traer-al-aparecer. Dice Heidegger al respecto: “Bereits unter dem Zwang der Wesenszusammenhänge, die das griechische ψεύδος nennt, haben wir jetzt »wie von selbst« von »Verdecken« und »Verhüllen«, zugleich aber von »Erscheinenlassen« gesprochen. Das ψεύδος gehört in den Wesensbereich des Verdeckens, also einer Art des Verbergens. Das im ψεύδος wesende Verdecken ist aber immer zugleich ein Enthüllen und Zeigen und Zum-erscheinen-bringen.”, GA-54, p. 45.

<sup>2410</sup> Pues incluso lo *ψεῦδος*, traducido como falso, no tiene por qué ser siempre errado-errante en sentido de desviado respecto a una base plana de partida. Heidegger piensa en la divergencia entre lo falso (*falsch*) y lo equivocado o errado (*irrig*). Por ejemplo algunos de los axiomas de la *Ética* de Spinoza podrían ser falsos y no obstante no ser o estar errados. Diciéndolo brevemente: lo verdadero/falso (en los términos “lógicos” del “sentido común”) remite a una ontología referencial del significante (“real”) mientras que lo errado-equivocado permite pensar *la inherencia de la verdad a la cosa misma que se dice* y en consecuencia se abre a la discursividad sobre las condiciones de la verdad, equívoco o error. Dice Heidegger: “»Das Falsche« bedeutet uns einmal, wie im Falle des »falschen Geldes« oder eines »falschen Rembrandt«, das gefälschte Ding. Das Falsche ist hier das Unechte. »Falsch« kann aber auch eine Aussage sein. In diesem Fall ist das Falsche das Unwahre im Sinne des Unrichtigen. Die unrichtige Aussage fassen wir gern auch als die irrigte Aussage, insofern die Unrichtigkeit als der Irrtum der Richtigkeit als der Wahrheit entgegengesetzt wird. Gleichwohl ist nicht jede falsche Aussage eine irrigte. Wenn jemand Z. B. vor Gericht eine »falsche Aussage« macht, braucht er nicht selbst zu irren”, GA-54, p. 42-43. Desde luego que también Heidegger deslinda lo falso del engañar, como actitud volitiva de hacer pasar algo falso por verdadero. El engaño y la mentira, habitualmente además en conexión con un “deber ser” “moral”, son declinaciones muy agotadas del problema de la verdad y Heidegger se ocupa de ellas muy tangencialmente, por ejemplo, con el cliché de la apariencia y el aparecer en *Introducción a Metafísica*.

<sup>2411</sup> Cita GA-54, p. 92, dice Heidegger: “Doch gibt es auch eine Art der Verbergung, wodurch das Verborgene keineswegs beseitigt und vernichtet, sondern in dem, was es ist, geborgen wird und gerettet bleibt. Dieses Verbergen läßt uns die Sache nicht verlieren wie das Verstellen und Entstellen, das Entziehen und Beseitigen. Diese Verbergung bewahrt. Sie eignet Z. B. dem, was wir im betonten Sinne das Seltene nennen.”. Lo extraño no en el sentido del cálculo y acumulación de lo disponible sólo para pocos (los menos). La relación con lo extraño pide dejar-descansar lo extraño como reconocimiento de la ocultación (y no perseguir algo).

que llegue a lo des-oculto aquello insignificante<sup>2412</sup> resguardado del abuso, extraño al hombre en la perspectiva de la explicabilidad técnica<sup>2413</sup>. Recordamos la cuestión de la abundancia y la donación.

*λήθη*, sustantivo relacionado con el verbo *λανθάνω*, significa olvido. Si bien el olvido al que remite la ocultación de esta contraesencia de *ἀλήθεια* se muestra especialmente en formas en voz media, por tanto marcadamente intransitivas<sup>2414</sup>. Heidegger atiende al libro octavo de *Odisea*. Alcínoo convoca una asamblea en la que presenta a Odiseo, recién llegado “errabundo a mi casa”, a los feacios. Se decide corresponder a la solicitud de ayuda de Odiseo en su viaje; se ofrece al suplicante una nave y cincuenta y dos tripulantes (jóvenes, los mejores del pueblo). A continuación Alcínoo ofrece un banquete a Odiseo y los feacios al que se convoca al aedo Demódoco, privado de los ojos, si bien con un dulce canto. Cuando en el banquete a Demódoco “la musa impulsa a cantar las famosas hazañas de los héroes” (Demódoco canta la disputa entre Odiseo y Aquiles), Odiseo cubre su rostro, hermoso, con un gran manto. Pues, dice el texto, derramaba lágrimas y ello suponía que *αἶδετο* (v. 86, imperfecto de la voz media *αἰδέομαι*), que siguiendo las recomendaciones de Heidegger no leemos como “avergonzarse” o comportamiento subjetivo de Odiseo. La *αἰδώς* en Píndaro, como gesto que se agota en su propio lamento, supone solamente la retracción de un ocultamiento que se oculta a sí mismo. Por ello, a intervalos, cuando Demódoco cesaba en su canto, Odiseo retiraba el manto que lo cubría previamente, y alzaba la copa con “libaciones a los dioses”, pero cuando comenzaba de nuevo el *eaedo*, se cubría y comenzaba a sollozar de nuevo<sup>2415</sup>. Lo cual pasa inadvertido a todos los presentes (“ἔνθ’ ἄλλους μὲν πάντα ἐλάνθανε δάκρυα λείβων”: v. 93). En este sentido Odiseo permanece oculto en un ocultamiento, “permanecía oculto” como aquel que derramaba lágrimas (opera en torno al que llora un ocultamiento que lo retira de los otros y así

<sup>2412</sup> *Unscheinbarkeit*, literalmente poco llamativo, aparente, insignificante. GA-54, p. 93.

<sup>2413</sup> Idídem. Dice Heidegger: “Vielleicht gibt es Weisen der Verbergung, die nicht nur bewahren, aufbewahren und so in einer gewissen Weise doch entziehen, die vielmehr in einer einzigen Art Wesenhaftes zukommen lassen und schenken. Die Schenkung und Stiftung wesentlichen Stils ist jeweils eine Verbergung, nicht etwa nur des Stifters, sondern des Gestifteten selbst, sofern dieses seinen Schatz nicht preisgibt, sondern nur dies' ins Unverborgene kommen läßt, daß in ihm ein Reichtum geborgen ist, der in dem Grade erlangt wird, als er vor jeder Vernutzung behütet bleibt.”

<sup>2414</sup> La *λήθη*, de raíz *λαθ-*, es contraesencia de *ἀλήθεια*. Comparten esta raíz *λανθάνεσθαι* (permanecer oculto en el sentido de un ocultarse intransitivo) y *ἐπιλανθάνεσθαι* (olvidar), uno y otra voces medias. Heidegger presta especial atención a diversas formas de estos verbos, tal vez especialmente, a las formas léibles como primera persona, también voz media, *λανθάνομαι* y *ἐπιλανθάνομαι*, respectivamente “yo permanezco oculto” y “yo me olvido”. Lo detallamos a continuación. Heidegger, Martin, “Aletheia”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 194-197; GA, Band 7, pp. 270-272. Así como *Parménides*, Akal, 2005, pp. 38-39; GA, Band 54, pp. 33 y ss.

<sup>2415</sup> El cubrirse “previo” cabe el cual el ocultamiento es un permanecer oculto, se dice en v. 92 como “ἄψ Ὀδυσσεύς κατὰ κρᾶτα καλυψάμενος γοάσκειν”: “de nuevo Odiseo cubriéndose la cabeza rompía en sollozos”. Citamos traducción al castellano de Carlos García Gual. *Odisea*, Alianza editorial, Primera edición. Madrid. 2005.

*permanece oculto*)<sup>2416</sup>. Inadvertido a todos excepto a Alcínoo, quien acaba el banquete dando paso a juegos atléticos.

Heidegger utiliza en su investigación en el Curso *Parménides* en torno a *ἀλήθεια* la frase vehiculadora “*λανθάνω ἔχων*” (“está oculto como aquel que llega”) para indicar cómo el ocultamiento, la ausencia, se presenta, mas precisamente como ocultamiento, ausencia (como nada presente): el olvido acontece des-apropiadamente (*ereignet sich*) una ocultación en cuanto ocultación<sup>2417</sup>. Si “*λανθάνω ἔχων*” dice (estrictamente en su significado) *olvido como aquel que llega*<sup>2418</sup>, se menciona que a aquel que llega le pertenece un olvidar al modo como se copertenenen lo olvidado y el olvidar<sup>2419</sup> en la medida en que lo olvidado se sumerge en una ocultación<sup>2420</sup>. Lo olvidado no es un “objeto”. La ocultación de tal olvido afecta al que olvida y a lo olvidado pero no arrasa a ambos<sup>2421</sup>. Quien olvida no sólo olvida lo olvidado, sino que a la vez se olvida a sí mismo como aquel para quien ha desaparecido lo olvidado. En este sentido lo olvidado y aquel que se olvida a sí mismo como quien olvida lo olvidado no son soportados por ninguna instancia que pudiésemos llamar sujeto (en el sentido en que un sujeto exige un objeto y el pensar representativo). Más bien, y recurre en este punto Heidegger a Hesíodo, *λήθη* enajena al hombre de todo suelo

---

<sup>2416</sup> Si el ocultamiento no está al servicio del hombre, sino que el hombre se piensa en relación con el ocultamiento, no tendría sentido interpretar, por ejemplo, que Odiseo se oculta por vengüenza o cualquier otra actitud psicológica suya (Odiseo no oculta sus lágrimas, sino que al llorar permanece en un ocultamiento). Heidegger, Martin, *Parménides*, Akal, pp. 32-35. Ello tiene que ver con la propia comprensión del lloro y el lamento en el devenir del mundo histórico-compreensivo griego. Aída Míguez lo ha estudiado a su vez en relación al devenir de los roles de lo masculino y femenino en el proyecto de la *πόλις* griega. Míguez, Aída, *El llanto y la polis*. La Oficina. 2019. Por otro lado, nótese que el “permanecer oculto” de Odiseo en cuanto aquel que llora, llega por la (supuesta, no-dicha) rememoración (de lo sido) a través del Canto de Demódoco. Ello nos dice que allí opera un ocultamiento, en el mismo recordar, es decir, que la propia Odisea asume problemáticamente la continuidad con la *Ilíada*. Lo cual simplemente haría imposible afirmaciones del tipo como las que dicen que la *Ilíada* narraría el viaje de “ida” y la Odisea el de “vuelta”. En los términos en que Heidegger se esfuerza en pensar la unidad problemática de los polos extremos de *ἀ-λήθεια*, la *Ilíada* trataría solo de una “ida” y la *Odisea* solamente de una “vuelta”. Su unidad no es obvia en el contexto poemático de uno y otra. Ahora bien, si ello cosuena con la conexión esencial del olvido y la memoria, esa misma relación es la que resulta problemática. Como notaremos con *Ilíada XXIII* Heidegger se esfuerza por pensar esa relación: la ausencia se manifiesta como ausencia. Lo cual abre a diversas declinaciones de esos cruces que podrían pensarse, además, en los términos de *Anfang* y *Beginn*, es decir, en la *mediación histórica del ser*.

<sup>2417</sup> El término que acogería mejor el modo como acontece el olvido es la antigua palabra *Vergessung*, olvidamiento (en la traducción de Carlos Másmela), GA-54, p. 94.

<sup>2418</sup> Interpretando el participio en su función adjetival. Dice Heidegger: “*λανθάνω ἔχων*, ich komme unvermerkt, griechisch: ich bleibe im Verborgenen als der Kommende.”, GA-54, p. 105.

<sup>2419</sup> Nótese que en alemán el infinitivo *vergessen* y el Participio II de ese verbo son idénticos.

<sup>2420</sup> Idídem. Dice Heidegger que “Das Vergessene ist, griechisch erfahren, das in eine Verborgeneit Weggesunkene, so zwar, daß das Wegsinken, d. h. Diese Verbergung, demjenigen, der das Vergessene vergessen hat, selbst verborgen bleibt”.

<sup>2421</sup> Este olvido no depende de la mayor o menor retención de algo olvidado. Tampoco es consecuencia de una falta o transtorno de memoria del agente.

nutricio, de él mismo como hombre<sup>2422</sup>.

Ahora bien, Heidegger insiste en diversos lugares en que los griegos (en general) no tuvieron necesidad de pensar la λήθη de la ἀ-λήθεια como su esencia, y que tal exigencia elevada a *tarea del pensar*, asunto de máxima dignidad para el cuestionamiento, es nuestra. Una primera interpretación de estas afirmaciones diría que que los griegos no profundizaron, no re-flexionaron en torno a la verdad en la que habitaban en el sentido de que no atendieron al ocultamiento como condición de posibilidad del des-ocultamiento, de λήθη como condición de posibilidad de ἀλήθεια. Simplemente habitaban allí, no tuvieron que pensar la ausencia u olvido de aquella presencia donde su estancia tenía lugar, lo cual nada tiene que ver con que, tal vez por ello, a esa presencia perteneciera la ausencia, al des-ocultamiento el ocultamiento, que en verdad hubiera ἀ-λήθεια. Una segunda interpretación, no excluyente de la primera, nos diría que λήθη y el verbo λανθάνω son fuente silente del decir griego<sup>2423</sup> —lo cual garantiza, en la comprensión ontológico-lingüística del decir de Heidegger, que siendo fuente del manifestar, mostrar o hacer presente de la Presencia que es el decir, pertenezcan a ἀλήθεια, y no de cualquier modo— y, a la vez, algo dicho por el decir donde se dicen, sea el de Hesíodo, Tucídides, Platón, Píndaro o Aristóteles, es decir, el ocultamiento del des-ocultamiento se diría de diversos modos en diversos decires.

Específicamente piensa Heidegger el viraje del estatuto relacional de quien, olvidando, se olvida a sí mismo como quien olvida lo olvidado, con Píndaro<sup>2424</sup> en la contraposición de αἰδώς y λήθη.

Vamos a seguir algunos pasajes de *Olímpica VII* para contextualizar hermenéuticamente los comentarios de Heidegger. Ya vimos en el *Primer apartado* la apertura de aquel himno de Píndaro. Continuamos allí.

A través de diversos saltos encadenados en la narración, el himno alcanza el relato del surgimiento y fundación de una πόλις (Rodas). Una narración da paso súbitamente a la siguiente. La primera nos

<sup>2422</sup> Este sentido de la λήθη griega, olvido, como des-conexión de todas las vinculaciones de la πόλις es registrado por Felipe Martínez Marzoa con Tucídides a propósito de *la peste* en Atenas. Interpretamos que en el sentido en que el propio Heidegger apunta a la λήθη del mito de Er en el Libro VII de *La República* como última voz de la λήθη en Grecia en el mismo Curso del '42-43. La λήθη griega aún en Hesíodo, en lo cerrado de su olvido, abriría vías y caminos del pensar a un pensar-decir que, con el Poema de Parménides, puede asumir que la esencia del hombre exige la co-pertenencia con lo divino y que —de nuevo el fr. VIII del Poema de Parménides— por encima de hombres, pero también dioses, *Moirā* ata a ἐόν, al ser-presencia en general.

<sup>2423</sup> Que interpretamos en el sentido en que incide en el texto “Aletheia”: “La lengua griega, por su modo de decir, manifiesta que el ocultar, y esto quiere decir al mismo tiempo el permanecer no oculto, tiene un rango superior que domina sobre los otros modos según los cuales lo presente está presente. El rasgo fundamental de la presencia misma está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto. (...) Todo esto, en su imperturbado acorde, sería impensable dentro de los límites del pensar griego y de su lengua si no fuera porque el permanecer-en-lo-oculto-permanecer-en-lo-no-oculto no prevaleciera como aquello que no se tiene que llevar primero a la lengua de un modo propio, porque es desde ello como la lengua misma viene”. Heidegger, Martin, “Aletheia”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 194-195; GA, Band 7, p. 270.

<sup>2424</sup> En la *VII Oda Olímpica*, v. 43 y ss. / 48 y ss.

habla de Tlepólemo, hijo de Heracles<sup>2425</sup>. Parafraseando desde el inicio de la estrofa segunda: Tlepólemo mata a Licimnio con una estaca; a él que era sabio se le nubló el pensamiento; acude al oráculo, donde Apolo (“el del cabello de oro”) indica navegar por mar (indicación de la arriesgada empresa, fundada en el desarraigo, que se avecina) hacia la *moira*, lote asignado a cada uno que tiene lugar y tiene que ver con el *vóμος* (la ley-división-distribución) de la *πόλις*. Se encadena entonces el siguiente relato. Allí, una vez, en un tiempo anterior, nació Atenea cuando Hefesto, con hacha de bronce, abre la cabeza a Zeus (de donde surge Atenea). De esta acción eminentemente violenta surge Atenea, considerada (v. 50) como diosa de las *τέχνα*. También se cuenta que los *Heliadas*, los *hijos de Hiperión*<sup>2426</sup>, del Sol, fueron los primeros en rendir honores y ofrendas a la diosa Atenea, razón por la que les pertenece sabiduría, virtud y *αἰδώς*.

Heidegger traduce *αἰδώς* como *Scheu*, *pudor* y no vergüenza ni en general sentido alguno que signifique “sentimiento” o experiencia-vivencial (*Erlebnis*) de un sujeto. Además, *Scheu* es uno de los tres templos de ánimo fundamentales del otro inicio de Occidente en los *Beiträge*. El horror del Edipo ciego, anciano y vidente de su cercana muerte —de *Edipo en Colono*—, ante la violación de los lugares sagrados, se podría decir como *Scheu*. Heidegger nos invita a pensar esta *retracción púdica* —en cierta manera esquiva, retractil, pero ya sabemos no confundible con vengüenza—, en cuanto, como gesto que se agota en su manifestación, entra en relación con los diversos modos de sustracción propia del ser o la presencia en general entre los griegos. No pertenece pues a *αἰδώς* un gesto privativo o de negación ante algo, tan poco como de defensa o aceptación servicial. *Scheu* lleva consigo sabiduría y virtud, rasgo que subraya de nuevo lo elevado de la empresa, lo virtuoso y extra-ordinario por excelente de las acciones de los *Heliadas*. *Scheu*, más bien, se relaciona pronto con el olvido.

Todavía en la tercera Antístrofa se dice que “también sobreviene sin aviso la nube del olvido y desplaza el recto camino de las cosas a fuera de los pensamientos“. Finalizando la tercera antístrofa de *Olímpica VII* se nos da información de gravedad en torno a hacia dónde llega el campo del olvido de *λήθη* y qué puede tener que ver ello con la fundación de la ciudad de Rodas. Se dice que “ellos, en efecto, [los Heliadas] subieron sin llevar la simiente de la ardiente llama, con sacrificios sin fuego hicieron un recinto en lo alto de la ciudad. Para ellos, trayendo una nube dorada, él [entendemos Zeus] hizo llover oro en abundancia; ella [entendemos Atenea] les concedió pericia. ...”. Así termina la tercera Antístrofa.

Aquello que olvidan los *Hijos del sol*, sabios, virtuosos, a los que pertenece *Scheu*, al rendir honor a la divinidad de Atenea, es el fuego, dicho topológicamente en el decir de Heráclito, asumido como “elemento” que ejemplifica la irreductibilidad del lugar a través del estudio del *διάστημα* en la *Física* de Aristóteles.

<sup>2425</sup> Si Heracles es un semidiós —aquellas figuras intermedias entre los dioses y los mortales— por ser hijo de un dios y una mortal, Tlepólemo se considera como tal por ser hijo de Heracles.

<sup>2426</sup> Aquí, a diferencia del Poema de Parménides, los vástagos del Sol son masculinos.



Ya hemos estudiado cómo Heidegger recoge en *Einführung in der Metaphysik* el lugar del proyecto po(i)ético-pensante, fundacional, griego de la *πόλις* —en ella, como polo o punto de cruce de los caminos de lo ente— donde se cruzan las relaciones de aquellos que recogen *φύσις* y *τέχνη* cabe *ἀλήθεια*. La *πόλις* queda marcada por la acción violenta de su fundación. Olímpica VII recoge a continuación en otro salto el relato.

Justo tras el relato del olvido del fuego, de los Heliadas se subraya su peculiar dominio del saber. Ellos dominan cada cosa “con manos capaces del mejor trabajo. Los caminos portaban obras semejantes a vivientes que se mueven: honda era la fama”. Ello se asocia a un cierto saber —σοφία, como *τέχνη*, un modo de llevar a la presencia— para el cual “no hay engaño”. Su es virtuoso, pertenece a la irreductibilidad de la virtud<sup>2427</sup>. De nuevo el olvido es necesario. Entonces la Oda se retrotrae al surgimiento de la *πόλις* dando una suerte de trunca explicación del olvido del fuego, pues simplemente el olvido no puede tener explicación o justificación. Desde el tercer épodo se nos dice que:

“ Dicen viejos relatos  
de los hombres que, cuando Zeus  
y los inmortales se dividían la tierra, Rodas no era aún visible en el mar, que la isla estaba oculta en  
los abismos salinos “

La *πόλις* manifiesta una ocultación inicial. En su mismo surgimiento el Sol, el dios Sol, estaba ausente (*ἀπεόντος*). Además “ estando él ausente, nadie indicó la parte [dicho con *λάχος* y no con *μοῖρα*, parte proporcional] del sol”, de tal modo que “lo dejaron sin lote de tierra, a él, un sagrado, un dios”. El no-ámbito asignado al Sol se distancia de la tierra. Lo cual pretende subsanar Zeus que “pensó hacer de nuevo el reparto”. No se lo permite, entendemos, el mismo Sol, pues “dijo ver él mismo dentro del canoso mar, surgiendo desde el fondo, una tierra muy fértil para los hombres, con los rebaños benévola“. Dando un pequeño salto al final de la cuarta antístrofa, aquella tierra que brota del mar se celebra como perteneciente a una nueva asignación de Zeus. En el cuarto épodo se confirman las palabras del Sol pues “creció de la sal húmeda la isla, y la tiene el padre que engendra agudos rayos... “.

El olvido es una “nube sin señal” que, de manifestarse de algún modo, es a través de la *Scheu*. Heidegger afirma simplemente que *λήθη selbst sich entzieht*<sup>2428</sup> y que tal retraimiento se da a favor del habitar del hombre en la *πόλις* como lugar de cruce de las relaciones del hombre cabe las cosas

<sup>2427</sup> En este sentido interpretamos que no se trata de un saber de la sustracción, saber del olvido. Al menos, en las interpretaciones de Heidegger. Pues, en primer lugar, la única acción del acontecer a-propiador-des-apropiador del olvido es el retraerse, lo cual no obsta que algo de ello salga a la luz, podríamos decir, como donación, darse, y, por otro lado, la indicación del saber es la virtud, y ello marca un límite.

<sup>2428</sup> GA-54, 124.

(el polo griego del des-ocultamiento<sup>2429</sup>). Mientras lo *αἰδώς-Scheu*<sup>2430</sup> dice una *retracción púdica* que marca la relación de lo desoculto en su des-ocultamiento o, lo que es lo mismo por el otro lado, la relación del ser con el hombre por la que el hombre se comporta cabe las cosas<sup>2431</sup> y así puede habitar un dominio en el que las cosas son retraídas y el hombre mismo se retrae de ellas, estando este retraimiento recíproco, como relación, retraído del des-ocultamiento<sup>2432</sup>. Visto en términos de nuestra epocalidad del ser, la *retracción púdica* se da ante el dominio de la subjetividad del sujeto en la *época de la técnica*. La *λήθη* de la *ἀλήθεια* en el intervalo *λήθη/ἀλήθεια* propio del des-ocultamiento se retrae ella misma como condición de que su olvido, que solamente se retrae, tenga lugar a favor del propio acontecer de *ἀλήθεια*. La *λήθη*, como ausencia, permanece velada<sup>2433</sup>. La crítica a la voluntad de poder del domino del hombre todopoderoso se muestra en que el mismo substraerse de *λήθη*, en el olvidarse del olvido que se ausenta a sí mismo, tiene lugar que el hombre mismo —él, su dominio, que no es todo— se exija fuera del ocultamiento no pudiendo ser nunca parte o com-posición de un todo<sup>2434</sup>.

El olvido del ser en este contexto, en la comprensión del genitivo como subjetivo y objetivo a la vez, da señales al intervalo del acontecer de *ἀλήθεια*. Señales siempre por-pensar, no conclusivas. El olvido se olvida a sí mismo *aconteciendo des-apropiadoramente (ereignet sich)* como ocultamiento. *λήθη* es un límite último no remontable que, con razón, tiene carácter enigmático, de misterio.

Dicho de otro modo que nos trae otra vez a *Olímpica VII*: el olvido del ser —en el sentido de la introducción de *Sein und Zeit*— no sería posible en Grecia. Pues el lugar de *λήθη* obliga a asumir la

<sup>2429</sup> *Πόλις*, como polo, es el lugar en torno al cual gira todo lo que aparece para los griegos; el paraje del des-ocultamiento de *Seiendes*; la localidad para el domicilio histórico de la humanidad griega. La esencia del lugar. Curso Parménides, p. 116. En este sentido, como dijimos arriba en nota anterior, Tucídides y Platón pensarían la *λήθη* en conexión con la *πόλις*, como una cierta des-vinculación de ella. Píndaro a su modo como acabamos de ver también. Veremos en el próximo epígrafe el caso de Platón en *La República*. *Πόλις* es en este sentido los entornos en los que se da la pluralidad de desocultamientos (manifestaciones/sustracciones) del ser para los griegos (¿esencia conflictiva de *ἀλήθεια*?). Por otro lado, ya vimos más arriba cómo la tragedia Antígona ponía en juego la tensión conflictiva en el seno de la propia *πόλις* (*ὑψίπολις: ἄπολις*), etc.

<sup>2430</sup> Dice Heidegger: “Wie aus dem Gegensatz zur *λάθη (Verbergung)* deutlich wird, bestimmt die *Scheu* die *ἀλήθεια*, das Unverborgene nach seiner Unverborgenheit, in der das ganze Wesen des Menschen mit all seinen Vermögen steht”. GA-54, p. 110.

<sup>2431</sup> En este sentido si bien el ser porta *Scheu* (y así él mismo protege su esencia, muy diverso al modo “moderno” como se resuelve *ἀλήθεια*: en la auto-seguridad del hombre en la subjetividad), *Scheu* tiene que ver con la problemática de la *areté* o “virtud” en Grecia. Heidegger insiste en ello con la tragedia de Sófocles *Edipo en Colono* (1267). Curso Parménides, p. 98-99.

<sup>2432</sup> Curso *Parménides*, p. 115.

<sup>2433</sup> *Ibíd.* Heidegger, Martin, *Parménides*, p. 108-109.

<sup>2434</sup> Dice Heidegger magistralmente: “Aufgrund dieser Erläuterung des Wesens der Vergessenheit als *Verbergung* und im Hinblick auf das Nächstfolgende können wir die vollzogene *Besinnung* in eine Art von »Definition« zusammenfassen. Die *λήθη*, die Vergessung, ist jene *Verbergung*, die das Vergangene, Gegenwärtige und das Zukünftige in das Weg einer selbst abwesenden *Abwesenheit* hinausfallen läßt und damit den Menschen selbst in die *Verborgenheit* gegenüber diesem Entzug wegstellt, so zwar, daß diese *Verbergung* ihrerseits im ganzen nicht zum Erscheinen kommt. Die *λήθη* verbirgt, indem sie entzieht. Sie entzieht, indem sie, sich selbst vorenthaltend, das Unverborgene und dessen Entbergung in das Weg einer verhüllten *Abwesung* wegfallen läßt.”. GA-54, 123. También con Curso *Parménides* p. 106-107 (GA-54, 120-21).

inversión, o mejor, la resignificación desde *λήθη* del sentido y dirección de lo obvio en la cotidianidad griega<sup>2435</sup>. Insistimos, los griegos habitaban en la *ἀλήθεια* pues su mundo pertenecía (todavía) a la presencia-ausencia de *ἀλήθεια*. La misma *πόλις* se basa en un olvido esencial y de lo esencial para el hombre.

Se ha notado a propósito de Píndaro cómo allí donde se dice la *λήθη* en cuanto *λήθη*, nunca tema, nunca asunto, sino “nube sin señal”, sin distinción, marca ni indicación, que, no obstante, se manifiesta, una nube que retiene su propia presencia, por tanto, ocultación ausente y, en este sentido, límite, sólo límite-acontecer<sup>2436</sup>. Hemos expuesto también cómo Heidegger introduce en el Curso de Parménides el cuestionamiento por las diversas contraesencias de la verdad en Grecia que, de paso, nos contrastaban que allí sólo muy tardía y contextualmente tenía sentido pensar una verdad/falsedad. Ahora bien, podríamos cuestionarnos en qué medida Heidegger privilegia aquella contraesencia de *ἀλήθεια* que nombra *λήθη*. Siendo perfectamente cierto, no podría ser respuesta al respecto remitir a que el Poema de Parménides es el Poema de *ἀλήθεια*, de la diosa-*ἀλήθεια*. Tampoco, alzando ya lo cierto a verdad vinculante para nuestra investigación, que a través de aquellos interpretandos donde puede leerse la *λήθη* se podrían atisbar sentidos del ser (griegos) que nos muestran la condición “moderna” como continua inclinación a rebasar todo límite. Es más, siendo esencial en nuestras interpretaciones que uno de los rasgos del Poema de Parménides que más interesan a Heidegger es cómo la *λήθη* —como no-dicho y no-pensado<sup>2437</sup>— se pone en juego a través del despliegue poemático (del pliegue de *ἔον(-ἔοντα)*) en el decir de la diosa-*ἀλήθεια*, no alcanzaríamos todavía a responder a la pregunta. Y no obstante así ya se ha dicho algo que nos puede permitir asumir definitivamente el cuestionamiento. Si bien solamente en este escrito sólo apuntamos a una señal, desembocando en aperturas que esperamos caminar en otros escritos, otras investigaciones pendientes de ésta.

Homero, Píndaro, Hesíodo y Platón son diversas voces que dicen el sustantivo *λήθη* y la esfera del verbo *λανθάνω* de diversos modos<sup>2438</sup>. Heidegger presta especial atención con Platón a la “la última

<sup>2435</sup> Si, por un lado, el olvido del ser se funda en la base paradójica que afirma que el ser, lo más obvio, estando en todas las cosas, no ha sido comprendido y a la vez ya siempre de algún modo ha sido comprendido –correlato de un olvido del ser donde el ser es olvidado y agente del olvido–, *λήθη* en el mundo histórico-comprensivo griego, por el otro, apunta a una referencia-asignación del ser al hombre según la cual lo obvio en el des-ocultamiento no es lo desoculto, si no, paradójicamente, la misma *λήθη* que circularía en las configuraciones de lo ente dichas en los decires griegos. La cuestión podría ser en qué medida puede ser *λήθη* obvia; y la respuesta tiene que ser: en ningún sentido; si bien ello en función de los diversos decires. Por ello hasta el momento nos hemos cuidado al decir “habitar” (los griegos habitaban en la *λήθη* de la *ἀλήθεια*).

<sup>2436</sup> GA -54, p. 121, dice Heidegger: “Die Grenze (πέρας), griechisch gedacht, ist aber nicht das, wobei etwas aufhört, sondern das, wozu es entsteht, indem es darinnensteht als demjenigen, was das Entstandene so und so »gestaltet«, d. h. in einer Gestalt stehen und das Ständige anwesen läßt. Wo das Eingrenzende fehlt, kann etwas in dem, was es ist, nicht anwesen. Ἀτέκμαρτα νέφος, die zeichenlose, d. h. Zugleich die ihre eigene Anwesenheit vorenthaltende Wolke, ist die sich nicht zeigende, abwesende Verbergung. Wir ahnen jetzt einiges vom Wesen der »Vergessenheit«.”.

<sup>2437</sup> El Poema de Parménides no menta voz alguna del verbo *λανθάνω*. Y no obstante hemos mostrado una interpretación topológica del Proemio donde él mismo sería el lugar de la sustracción en el Poema completo de la diosa-*ἀλήθεια*, donde en consecuencia mejor se muestra la palabra del poema como *ἔπος*.

<sup>2438</sup> Desde luego no las únicas, aquellas a las que Heidegger presta atención en el Curso *Parménides*.

palabra de λήθη”, en unos sentidos que nos han de recordar a la comprensión del lugar que ya estudiamos a través de la *Física* de Aristóteles. En *Física*, en torno al lugar, había un olvido. Él marcaba la irreductibilidad del τόπος expresada por su direccionalidad, y el modo del acontecer del despliegue del fuego, su in-flamación, que reinterpretemos en términos de la *topología del fuego* de Heráclito —en el *Primer apartado*—, así como en la resignificación de la direccionalidad del rebosar “fuego del cielo” (fuego que el *pathos* del poeta hölderliniano había de resistir como irreductible por-venir: ante la ausencia de los dioses, aquel límite y copertenencia de mortales e inmortales) manifestado por el *Ge-viert* desde Hölderlin.

Platón, en *Libro X* de *La República* se expresa direccionalmente para indicar las vías de “ida” y “vuelta” que el guerrero Er ha de recorrer atravesando el *campo del olvido* como condición de ser “evangelos”, un portador capaz de, en la vuelta a la πόλις, recordar y así dar noticia de su travesía del “aquí” (de la πόλις) al “allí” (de la πόλις). La condición de la rememoración es el olvido, río de donde bebe el posible recuerdo<sup>2439</sup>. El mito trata de ello y presenta consecuencias para la παιδεία del cuerpo-alma en Platón<sup>2440</sup>.

Por otro lado, en el texto “Aletheia” de *Vorträge und Aufsätze* (GA, Band 7) Heidegger se detiene en cómo Heráclito, según su peculiar decir, menta la λήθη explícitamente de un modo cuestionante<sup>2441</sup>. Con Heráclito Heidegger lleva al límite su afirmación de que los griegos no necesitaron pensar la λήθη de ἀλήθεια, si bien se arriesga a pensar ese “de” —que al modo de su decir (precisamente en cuanto no-dicho) dice el Poema de Parménides— de la λήθη “de”

<sup>2439</sup> Repasemos mínimamente el mito de Er: Tras introducir Platón la cuestión de la μίμησις al inicio del *Libro X* de *La República* (en un cierta vuelta al *Libro III*) ....El tránsito del guerrero al “allí” de la πόλις, tras la batalla y la salida del “aquí”, se dice como espacio de discernimiento-separación, no sólo entre el “aquí” y el “allí” de la πόλις sino, entonces también, como diferenciación de éstos con el tránsito mismo. Mas esta diferenciación desde el pasaje de ambos, en clara *inversión* del “símil de la caverna”, exige del guerrero escuchar (ἀκούειν) y ver (θεᾶσθαι) todo en ese lugar para poder decir, en la vuelta, como mensajero (ἄγγελον) del “allí”, pero también de su ruta y tránsitos. Es decir, no sólo que el escuchar y el contemplar el “allí” sea legítimo, tenga sentido en el “aquí”, si se dice, si es contado. Tampoco únicamente que esto sitúe dos planos diferenciados —“aquí” y “allí”— que contemplar y escuchar necesariamente desde el tránsito entre ellos, diferenciando además tal vez, el contemplar y escuchar del “aquí” con el contemplar y escuchar del “allí”. Sino que si la necesidad de contemplar y escuchar en el “allí” cobra sentido para contar y decir en el “aquí”, esta necesidad, situada en el relato en el tránsito entre el “aquí” y el “allí”, cobra sentido en la vuelta del “allí” hacia “aquí”. “Allí”, a diferencia de “aquí” no hay cosas vivas, nada crece ni brota. Pero que en el campo de λήθη no haya nada, no nos dice que no sea campo, localidad. Ya habíamos visto que esta “nada” en Platón no podía ser la contraposición negada a la totalidad de lo ente. Esa nulidad es “algo”. La presencia y el hacerse presente de φύσις no son propias del “allí”, si bien sí hay una suerte de presencia y presenciarse en esa localidad de λήθη. Algo sí tiene estatuto de presencia esenciado por el retraimiento y devastación del campo de λήθη donde *nada* emerge. Allí, donde *acampa* y *descansa* Er en su camino en el “allí”. Tanto Er como sus acompañantes volverán al “aquí” pues es en el transitar y habitar el campo de λήθη hasta el río “libre de cuidado”<sup>s</sup> donde ocurre la vuelta al “allí”. Y sin embargo, la memoria, y, en definitiva, el decir como mensajero diciente de la vuelta, es bien diferente. Todos, excepto Er, beben del río, mas sólo algunos, llevados por la desmesura, beben fuera de la medida (μέτρον). Éstos olvidan (ἐπιλανθάνεσθαι), Er recuerda. Er no olvida el “allí”, sino que por ver y escuchar el “allí” desde el tránsito, puede volver al “aquí” y decir que lo más propio del “allí” es el olvido, la ausencia de la presencia.

<sup>2440</sup> Aunque este no es el lugar para trazarlo...

<sup>2441</sup> El Curso del semestre de verano de 1943 se dedica la interpretación de este aforismo. En las obras reunidas: *Heraklit*, GA, Band 55, editado por Manfred S. Frings. Tenemos traducción en castellano de Carlos Másmela en un volumen que recoge los dos Cursos (semestre de verano de 1943 y semestre de verano de 1944) de la *Gesamtausgabe*, en *El hilo de Ariadna*, Buenos Aires, 2011.

ἀλήθεια<sup>2442</sup>.

El fragmento B 16 se pregunta “¿cómo puede uno albergarse ante lo que nunca zozobra?”<sup>2443</sup>. Aquello respecto a lo cual se cuestiona Heráclito cómo *podría permanecer uno (alguien) oculto es lo que nunca zozobra*. Respecto al ocultar/surgir se cuestiona Heráclito por el hombre —el uno o alguien del aforismo—, y no al revés<sup>2444</sup>. Ahora bien, la dirección del cuestionamiento de Heráclito no apunta, por así decir, al ocultamiento. Él no pregunta por “τὸ δῶνόν” (hundir, sumergir, entrar en), sino por “τὸ μὴ δῶνόν” (no-hundir, no-surmergir, no-entrar en), por aquello que no se hunde, que nunca zozobra, que, a su vez, marca el sesgo de la interrogación sobre “λάθοι”. Aparecen dos cortes de la Presencia, el surgir y el declinar, el brotar y el permanecer oculto o simplemente ocultarse, que recuerdan al modo de decir *φύσις* la Presencia. Se nombra el ocultamiento por cuanto *φύσις* apunta a un brotar y salir a la luz que ama el ocultamiento (B 123). El ocultamiento, dice Heidegger, se inclina hacia (*ist... zugeneigt*) el surgir y así alberga (*bleibt... geborgen*) el surgir<sup>2445</sup>. La necesidad y uso del surgir hacia el ocultarse, muestra el brotar de la *φύσις* como una donación o darse cuya *abundancia* —señal de su máxima in-digencia— podría ser pensada como *continuo* en los términos en que hemos problematizado esta noción con *Parménides* y *Zenón*: la *φύσις* como *Presencia* y *Ortschaft* a la que pertenece todo aquello que tiene lugar, emerge constante (*immerwährendes Aufgehen*)<sup>2446</sup>. Lo cual no puede querer decir i-limitadamente. El *carácter transfinito*, discreto, del continuo pertenece al despejamiento de la Presencia de lo presente, a la *Lichtung*, que en el Poema de Parménides nombramos como el umbral silente desde donde hablaba la diosa-ἀλήθεια, allí donde se despejaba cada cosa que “es” en la *Gegend* del Poema.

Se podría trazar, pues, una suerte de *historia de la λήθη* en el decir griego. Cómo el carácter ontológico-lingüístico del decir se modula en función de los diversos modos en se presentar la λήθη. Ello nos mostraría cómo en Grecia abundaría una ontología del límite del lenguaje que se cuestiona

<sup>2442</sup> El riesgo consiste en que el decir de Heráclito manifiesta las articulaciones del genitivo al modo del diálogo de Platón pero siendo sus horizontes de cuestionamiento diversos.

<sup>2443</sup> Citamos traducción de Eustaquio Barjau en editorial del Serbal. Carlos Másmela en su traducción de los cursos que recoge el volumen *Heráclito* traduce como “¿quién puede mantenerse oculto ante lo que nunca declina?”. Heidegger traduce B 16 en el curso de Heráclito como “*Dem ja nicht Untergehenden je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?*”, y en el texto “Aletheia” como “*Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?*”, una y otra traducciones de la sentencia griega “τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;”. Incluimos las traducciones de Heidegger al respecto en el *Apéndice II* de este escrito. En el caso del texto “Aletheia” se asume simplemente la traducción de Diels-Kranz y se problematiza en la interpretación. También al castellano traduce Felipe Martínez Marzoa como “¿cómo podría alguien permanecer oculto ante el jamás-hundirse?”. *Historia del filosofía I*, Istmo, Madrid, 2000, p. 44.

<sup>2444</sup> Pues el hombre no es agente de la Presencia ni del des-ocultamiento. Más bien la sentencia “considera la relación del hombre con lo que “nunca zozobra” y piensa el hombre desde esta relación”. Heidegger, Martin, “Aletheia”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 2001, p. 197.

<sup>2445</sup> Ibíd. Heidegger, Martin, “Aletheia”, pp. 200-203; en GA, Band 7, pp. 277-280. Dice Heidegger: “Das Aufgehen ist als solches je schon dem Sich verschließen zugeneigt. In dieses bleibt jenes geborgen. Das κρύπτεσθαι ist als Sichverbergen nicht ein bloßes Sichverschließen, sondern ein Bergen, worin die Wesensmöglichkeit des Aufgehens verwahrt bleibt, wohin das Aufgehen als solches gehört. Das Sichverbergen verbürgt dem Sichertbergen sein Wesen. Im Sichverbergen waltet umgekehrt die Verhaltenheit der Zuneigung zum Sichertbergen.”, GA, Band 7, p. 278.

<sup>2446</sup> Ibíd. Heidegger, Martin, “Aletheia”, p. 203; GA, Band 7, p. 281.

por los límites mismos del decir-pensar. En este sentido el Poema de Parménides nombraría de un modo especialmente llamativo para la posteridad el límite del decir-pensar con la palabra *χρῆ* (fr. VI).

## BLOQUE B: Moira

El texto “Moira”, perteneciente a la última tríada de la colección *Conferencias y Artículos*<sup>2447</sup>, se destina a las exégesis de las líneas 34-41 del fr. VIII del Poema de Parménides, a propósito de la vuelta de la “palabra enigma” τὸ αὐτὸ del fr. III del Poema. En las citadas líneas se presenta a *Moira* como una suerte de garantía que ató (v. 37: ἐπέδησεν, aoristo en griego) al *pliegue de la presencia de lo presente* (ἔόν<sup>2448</sup>) a ser un *continuo inmóvil* (οὐλον ἀκίνητόν, v. 38). A continuación se enlaza propiamente este carácter de *Moira*, ser condición del ser-límite (in-divisible e inmóvil) τοῦ ἔοντος con la vuelta de la cuestión de la mismidad de pensar y ser advertida justo antes de la irrupción de *Moira* que estamos recorriendo. Si en esas líneas 34-37 se afirma la mismidad de pensar y ser tras la aseveración del fr. VI de que *es necesario decir y pensar* (a una) que ἔδν ἔμμεναι —pues se dice que lo mismo es pensar y lo pensado (voeĩv y νόημα) en el pliegue de lo pensado-dicho por el decir-pensar del ser pues decir y pensar esa mismidad es decir y pensar el pliegue hasta tal punto que sin ella οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος (v. 35) en el cual está dicho-pronunciado (πεφατισμένον, lo dicho-pronunciado es el mismo pliegue) no se podría encontrar el voeĩv (v. 36)—, las líneas posteriores contraponen al decir-pensar el *poner nombres* del mortal del camino de δόξα por cuya característica indistinción entre ser y no-ser ellos fijan (κατέθεντο: v. 39<sup>2449</sup>) la confusión de la verdad (con las apariencias) que el Poema cifra enseguida con tres contraposiciones. En su poner nombres lo mortales incurrirían en la confusión entre: el surgir, brotar (vale decir, llegar a ser, devenir) y el declinar (γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι); entre el ser y el no-ser (εἶναί τε καὶ οὐκί); y entre el desplazamiento de lugar y el cambio de colores (καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανον ἀμείβειν: v. 40)<sup>2450</sup>.

Singularmente se relaciona todavía *Moira* con el *pliegue* de la siguiente manera (v. 36-37): se dice que nada es (hay, ist, ἐστίν) o será (habrá, wird sein, ἔσται) aparte del pliegue<sup>2451</sup> (introduciéndose entonces a continuación aquello de que ἐπεὶ τό γε μοῖρ’ ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ’ ἔμμεναι). No se dice que aquello que ata al ἔόν, *Moira*, ni es ni será al modo como se afirma la “eternidad” del ser —el mismo ἔόν— al inicio del fr. VIII mediante la aclaración de que su estatuto ontológico no pertenece a

<sup>2447</sup> Para una estructura serialista y triádica de la colección *Vorträge und Aufsätze* véase Oñate, Teresa, “”.

<sup>2448</sup> Que Heidegger traduce como *das Seiende*, si bien a lo largo del texto “Moira” —y como ya señalamos, al menos desde el Curso de 1932— ἔόν dice ser.

<sup>2449</sup> Como ya vimos el decir-pensar del pliegue salta por los aires con el poner nombres del mortal del camino de δόξα, tal poner nombres fija la confusión, por así decir, tomando las cosas por sus nombres (dándose los primeros pasos hacia una “ontología” referencialista y substantiva).

<sup>2450</sup> Ya vimos en este sentido con la *Física* de Aristóteles que el *des-plazamiento* indicaba la *Di-ferencia* entre la cosa y el lugar así como la irreductibilidad de los lugares entre sí; diferencia que exigía no obstante que siempre un lugar estuviera asociado a la cosa, que éstos no pudieran ser lugares abstractos.

<sup>2451</sup> Heidegger dice “*außerhalb des Seienden*”, GA, Band 7, p. 237.

la generación ni a la corrupción, ni al nacer ni al perecer, sino que se afirma que *nada* (*οὐδὲν*) hay ni habrá aparte del pliegue, que todo aquello que “es” o “será” pertenece a o tiene lugar en el *pliegue de la Presencia de lo presente* y que de ello es condición la *Moira*. La *Moira* se subtrae pues ante aquello que “es” o “será” y de un modo tal que posibilita que el *έόν* sea dicho-pensado como lo mismo por el pensar; distante de los intervalos de ocultamiento/des-ocultamiento (ausencia/presencia) de aquello que en alguna medida “es” (mortales, inmortales, caminos, la misma *Comarca* del decir-pensar la verdad...) ella es solamente sustracción, no sustracción de la presencia sino sustracción de la sustracción de la presencia.

Comencemos subrayando que, entre los griegos, el significado de “*Μοῖρα*” como “destino” —a su vez algo así como una divinidad, nombre propio— cohabita con el nombre común “*μοῖρα*” que significa “parte” o “porción” de una cosa (de comida, de un botín, de tierra, etc) como subdivisión o re-parto de una cierta “totalidad”<sup>2452</sup>. La cuestión, de abundante interés hermenéutico, no se trata de una mera coexistencia temporal de significados para en principio palabras (cuasi-)iguales, sino que supone una ambigüedad inherente a nuestra propia lectura, en la medida en que nosotros de entrada requeriríamos diversos grafemas —letra mayúscula para el nombre propio, letra minúscula para el común— en orden a diferenciar entre referentes —por un lado, la divinidad “del” “destino” y, por el otro, la “parte”—, cuando los griegos simplemente no hacían uso de la distinción de mayúsculas y minúsculas. No dice nada en contra de esta ambigüedad el que la *Moira*, por así decir, con mayúsculas, manifieste una divinidad sin figura<sup>2453</sup>. Mantendremos, pues, siguiendo a Heidegger, que el asunto de *Μοῖρα-μοῖρα* reúne las problemáticas del agente de la asignación del “destino”, la acción misma de asignar o distribuir, y la “parte” o “lote” tocante distribuida o asignada a cada individuación.

Al verter *Moira* por *destino* o *destinación* (*Geschick, Schicksal*), acertamos con la traducción, si bien por ello hemos de incidir en que tal destino no puede tener que ver con alguna suerte de *providencia sobrenatural* que determinara las conductas de los individuos al estilo cristiano-helenístico (es decir, (neo)platónico). Heidegger insiste en que la comprensión de *Moira* pende de la comprensión de la esencia de los dioses griegos, imposible de ser pensada “antropomórficamente”<sup>2454</sup>: los griegos ni tomaron a los dioses como hombres, ni divinizaron a hombre alguno, sino que guardaron siempre la distancia entre el estatuto ontológico de mortal e inmortal en la perspectiva del ser que emergiendo (como *φύσις*) se des-oculta. La relación de mortales e inmortales en el cosmos homérico no trae pocos problemas de interpretación y lectura sobre los textos, que Heidegger recoge señalando, primero, que “antropomorfizar” los dioses es lo mismo que “teomorfizar” los hombres desde la perspectiva que indica que hablar de “forma” sin pensar el carácter de la *μορφή* —por cierto, término extendido por Platón, que Heidegger asume como *εἶδος* sin confundir éste con el estatuto de cosa— supone, en todo

<sup>2452</sup> *Ibíd.*, Magris, pp. 29-30.

<sup>2453</sup> Por ejemplo, *Moira* no es una divinidad que hable en primera persona consigo mismo, ni cuya supuesta figura sea interpelada o consultada por Dios u hombre alguno. *Ibíd.*, Magris, p. 53.

<sup>2454</sup> Heidegger, *Parménides*, pp. 142-143. GA, Band 54, pp. 162-163.



caso, pensar los dioses y hombres desde “personalidades”, podríamos decir, como “personas”, lo cual expresa el haber ya reducido la diferencia-distancia entre unos y otros, tomar por obvia la nula diferencia de estatutos ontológicos de mortal e inmortal (quizá, la esencia de hombres y dioses); y, segundo, que *Moirá*, una suerte de divinidad pre-olímpica, está sobre —sin suprimir, obturar o dominar, sino como *garantía*, decíamos, del pliegue de la Presencia de lo presente— la distancia de mortales e inmortales.

De modo especialmente sucinto pero certero, Heidegger señala a la conexión del surgimiento de los dioses “nuevos”, es decir, los olímpicos (la figura de los dioses, los dioses en cuyo honor se erigen templos) con los “viejos” (Titanes...) <sup>2455</sup>. El pasaje es litigioso pues de él, como en un olvido posibilitante, los dioses “antiguos” son dejados atrás —desde luego no del todo, pues, por ejemplo, la mayoría de divinidades que se encuentra Odiseo en sus aventuras son “antiguas”— a favor de la tensión, no menos polémica, entre dioses “nuevos” y hombres, en cuya copertenencia emerge la esencia del ser como des-ocultamiento que deja ser a *Moirá* aquello “por encima” de mortales e inmortales. Si con ello se puede afirmar que ni los hombres griegos son *criaturas*, entes creados, ni los dioses son *todopoderosos*, *Moirá*, que sí reúne los sentidos de fatalidad-inexorabilidad y destino-destinación, no determina los destinos de unos ni otros.

Que la *fatalidad* de *Moirá* no resulta *determinística teleológicamente* —ni *Moirá* ni dios alguno griego, ni siquiera Zeus, es causa absoluta de los sucesos que ocurren al mortal <sup>2456</sup>—, es algo que ya hemos hecho notar con el Poema de Parménides y la presentación de la *μοῖρα κακή* del fr. I <sup>2457</sup>: en este

<sup>2455</sup> Surgimiento relatado por Hesíodo como olvido en *Teogonía* de Hesíodo.

<sup>2456</sup> Magris, Aldo, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morecelliana, Brescia, 2008, pp. 50-53. El trabajo monumental de Aldo Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione* (Morcelliana, Brescia), es un estudio especialmente válido para la época pre-homérica, así como homérica hasta la tragedia ática y, dando un saldo, el período helénico. En torno a una problematización hermenéutica a las expresiones homéricas donde un dios pareciera (a ojos de un lector que desconociera la complejidad del mundo griego) ser “causa” o “motivo” de la acción o del resultado de una decisión de un mortal, recomendamos Míguez, Aída, *Talar Madera*, “Dioses y ontología”, La Oficina, 2017, pp. 27-41.

<sup>2457</sup> Detengámonos en la cuestión de la *μοῖρα κακή* para no dejar lugar a ningún dogmatismo en este escrito. Por un lado, el estudio topológico de la *Comarca* del Poema nos permite pensar lugares donde se mente la *impertinencia* de señalar a una *μοῖρα κακή*. *Moirá* puede ser dicha como *κακή* en el lugar topológico del Poema perteneciente a la sustracción de la diosa-verdad, allí donde el camino “de” la diosa es dicho en voz del mortal que no ha escuchado todavía el decir de los caminos; al tomar voz la diosa sus primeras palabras afirman que ninguna “mala *Moirá*” ha traído hasta allí al mortal. Se destina pues la calificación al camino “de” la diosa en cuanto substraído a la casa de la diosa como “fin” y a la vez —dice la diosa a continuación— camino al margen de los hombres; por otro lado contrasta el Poema de inmediato la “mala *Moirá*” con *Fug* y *Satzung*. Hablar, aún impertinentemente de “*Moirá*”, es afirmar el lote-asignación, en este caso, por tratarse del camino “de” la diosa que es (substraídamente) “hacia” ella, lote-asignación del mortal que tiene que ver con el sentido más elevado de la Ley que rige la urdimbre de su vida y existencia en la *πόλις* (*θέμις τε δίκη τε*). Por otro lado, interpretamos que el significado de la calificación pretende afirmar que el mortal ha pasado en efecto por cada una de las cosas-hitos que surcan el camino del Proemio; la calificación “negativa” de *Moirá* afirmaría que el dejar-atrás (dejar-de-ser) de cada una de las cosas del camino que supone la pluralidad *ta pragmata* del Proemio es a favor de un dejar-ser cada otra cosa, es decir, al cabo, que el camino es “de” la diosa (siendo dos asuntos diversos el dejar-ser/dejar-de-ser de cada cosa-hito detallado en el camino y el dejar atrás la totalidad del camino hasta la diosa).

caso lo *secundario* de la fatalidad se muestra en cómo ella ha de presentarse con el calificativo de “mala” (vale decir, “fatal”) para confirmar el carácter problemático del camino “de” la diosa — camino “hacia” (la diosa) sin ella como fin, camino “de” (la diosa) sin por de pronto (recordemos las *ἡλιάδες*) encontrarse allí su presencia—, problematizabilidad que, precisamente, por el lado del hombre, Heidegger pensaba como la esencia del mortal que sabe, el sabio, un *Auf-sich-den-Weg-machen*. El *carácter fatal* de *Moiras* dice lo inexorable, sin regreso o marcha atrás, de aquello cuyo cumplimiento está asignado al mortal, así como, en general, inalienabilidad de aquello que “es” y *es capaz* (su virtud, carácter, ser)<sup>2458</sup>. A su vez tiene que ver con la estrecha relación de *Moiras* y la muerte. No es que *Moiras* traiga la muerte —las representaciones de un destino que fija el término de la vida del hombre, por ejemplo en torno a las Parcas (*moiras* en época pre-homérica), son de época tardía<sup>2459</sup>—, sino que asigna el intervalo abierto (desde donde / hacia dónde), marcadamente de carácter finito, límite, donde cabe desplegar la vida del hombre. Recordemos con Anaximandro los límites extremos de la Presencia que dicen el nacer y el morir. *Moiras*, en el caso, otorga una porción de vida y muerte al mortal, los intervalos de vida y muerte, diversos co-originariamente entre sí (*Fug/Un-fug*), marcan su vida de un modo por el que, incluso ello, la plenitud de la esencia del hombre como mortal, tal vez, no esté asegurada en la asignación de la *Moiras*. Pero si el hecho de que *Moiras* aparezca calificada como “mala” nos dice que ella, de por sí, no es “mala” ni “fatal” en el sentido de que hubiese algo así como una *Moiras* “buena” y “mala” —¿cómo, con qué atributos y figura cuando ella no tiene alguna?—, habremos de pensar también qué tiene que ver esta ausencia de contrarios con que *Moiras*, cosa extraña, haya de pensarse en estrecha relación con el tiempo —el “es” y el “será”— manifestando no obstante ella un peculiar carácter ilocalizable desde el punto de vista de la cantidad y el número.

<sup>2458</sup> Por ejemplo en *Odisea* asignada una *moira* a alguien, nadie puede quitarla, ni los dioses mismos, por ejemplo así supone el ciclope Polifemo cuando suplica a su padre Posidón que, castigando a Odiseo, no le permita retornar a su casa y ver a los suyos. Si bien esta *moira* de Odiseo no está dada, no es un *status* abstracto aislado de la virtud, etc, sino que participa de modo esencial del carácter aventurero de Odiseo; por ello el ciclope no puede saber de aquel regreso que supone su travesía y simplemente supone esa posibilidad, sabiendo que la *moira* es inalienable. Tapia Zuñiga, Pedro C., "La muerte en la *Odisea* de Homero", *Andamios*, vol. 14, núm. 33, 2017. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

<sup>2459</sup> En este sentido Aldo Magris nos informa de que en época pre-homérica, en las lenguas indoeuropeas, aquello que podríamos traducir como “destino” suele tener que ver con un grupo de divinidades femeninas, frecuentemente tres y “menores”, que ya muestran el carácter de asignar el destino al humano, asociado al nacimiento y la muerte. Ya en Hesíodo el *carácter colectivo* del destino se mantiene y, a la vez, cuando las *Μοῖραι* se nombran singularmente toman el nombre de *Κλωθώ* (“la tejedora”), *Λάχεσις* (“la distribuidora del lote”, *laxos*: lote) y *Ἄτροπος* (“la irrevocable”). Por otro lado, un himno anónimo dedicado a la *Moiras* —atribuido a Simónide de Ceo, V a.c.—, nombra a *Αἴσα*, figura del destino muy frecuente en Homero. Es de subrayar que incluso su nominación en singular no es estable —en *Odisea* el plural *Κλωθεες* remite en efecto a un grupo de divinidades, o el plural *λαχῆσεις* parece aparecer en una inscripción espartana—, sino que rige una cierta ambigüedad plural-singular. En Homero sin embargo *Moiras* aparece siempre en singular con la excepción de *Ilíada*, XXIV, 49. La ambigüedad plural-singular de la que hablamos, abierta, es inherente a los propios textos griegos, en la medida en que no se utilizaba en Grecia la distinción entre letras mayúsculas y minúsculas y se hace difícil diferenciar el nombre de una deidad al sustantivo genérico que, sin nombrar a un dios, podría caracterizarla. Ello sin contar con un buen número de divinidades que tienen que ver con la cuestión del “destino” (por ejemplo, *Νέμεσις*, *Adrasteia*, *Erinias*). *Ibíd.*, Magris, Aldo, pp. 26, 29-39.

Pertenece a *Moir*a el *estatuto ontológico* que los griegos nombran como *lo sagrado* pues *Moir*a muestra cierto carácter divino, asociada a la divinidad (a los dioses o a Zeus<sup>2460</sup>), pero como una *ausencia-presencia* o *presencia de fondo* que no se personaliza en figura alguna (diferenciada del resto de los dioses y hombres). *Moir*a se repliega sobre mortales e inmortales pues ella va a la una, sustrayéndose a la presencia, con ellos, sin confundirse para nada. Aquel tejido retráctil o textura atmosférica, extremadamente sutil, donde tiene lugar el juego de copertenencias de mortales e inmortales, es *Moir*a. Su misma singular ausencia-presencia exige la diferenciación, distinción y asignación recíproca de aquello que cada uno es<sup>2461</sup>, la distribución funcional de unos y otros.

En el Curso *Parménides* Heidegger insiste en que a *Moir*a tanto Homero como Hesíodo nombran con el epíteto de *óloí*<sup>2462</sup>, la destructiva, madre de *ἔρις*, el conflicto, que está a la base del surgimiento de la esencia del ser como olvido (*λήθη* y *λιμός* son hijas de *ἔρις*<sup>2463</sup>) en el dejarse-atrás los dioses “antiguos” y el surgimiento de los “nuevos”. *Moir*a, como *óloí*, es llamada noche, *Νύξ*, que, ya sabemos, no supone el polo opuesto y “negativo” del día, sino el lugar donde se deja desaparecer lo presente en una ocultación, desde luego, con abierta posibilidad de una “vuelta” (que ya sabemos no tiene sentido pensar circular-alternantemente al modo “geométrico” “moderno”). A la *Noche*, afirma Heidegger, pertenece un *κρύπτειν* y un *κρύπτεσθαι*, un ocultar que alberga al día (*das bergende Verbergen*)<sup>2464</sup>. Si la noche era el *desde dónde* que, como sustracción de la Presencia, daba lugar al *hacia* del amanecer de un siempre nuevo día, el peculiar *carácter nocturno* de *Moir*a, divinidad “antigua”, expresaría cómo el campo de su acción toca un plano complejo a la vuelta de los dioses “nuevos” y los hombres.

Hasta donde sabemos, Heidegger menciona indirectamente a la *Moir*a en Homero, nombrada allí también como *Αἴσα*. En Homero, en torno a la *Moir*a, se despliega la distancia de mortales e inmortales como el *πόλεμος* —nos referimos a *Ilíada*— por el que, todavía en Heráclito (B 53), “la guerra es padre de todo, de todo es rey, y a unos hace aparecer como dioses, a otros como hombres, a unos hace esclavo a otros libres”. Cuando Héctor da muerte a Patroclo, el Poema asocia esa muerte a una *Moir*a “fatal” (*μοῖρ’ ὀλοή*), junto al hijo de Leto, Apolo, y otros dos personajes<sup>2465</sup>. Como en *Ilíada XVII* (v. 478) la *Moir*a es “fatal” por alcanzar (*κιχάνει*, alcanza), es decir, venir o llegar al mortal; en este sentido no le trae ninguna cosa, menos la muerte que sólo puede presentarse como aquel límite de la vida que no se confunde con cosa alguna. Más bien, en general, *Moir*a tiene el

<sup>2460</sup> *Ibíd.*, Magris, Aldo, pp. 51-52.

<sup>2461</sup> *Ibíd.*, Magris, Aldo, pp. 54-57.

<sup>2462</sup> Heidegger, Martin, *Parménides*, p. 95. GA, Band 54, p. 108.

<sup>2463</sup> Según Hesíodo (*Teogonía*, V, 226 y ss.). Heidegger, Martin, *Parménides*, Akal, 2005, pp. 94-95.

<sup>2464</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 54, pp. 89-91, 108, 112. El carácter nocturno de la noche pertenece también a la *muerte* y a la *tierra*, opacidad resistente de *φύσις* en su salir a la luz.

<sup>2465</sup> Euforbo y el propio Héctor. *Ibíd.*, Magris, Aldo, p. 54. Se relaciona a continuación (v. 853) que la “fatalidad” de la *Moir*a (*μοῖρα κραταιή*) tiene que ver con la llegada de la “muerte”.

mismo carácter estrictamente no-cósico, no-óntico, de la muerte. En *Iliada V*, v. 82, también se presenta a la Moira “fatal” junto a la muerte, una y otra *irrupió* (y nótese que el verbo está en aoristo singular, ἔλλαβε: una y otro son una y la misma (no-)cosa) entre los hombres en medio de la *guerra*. Asumir la muerte, es afirmar la vida, aquello que nos toca. Volveremos a ello enseguida con Heráclito. Por otro lado, si el epíteto de “padre de todo” remite a *Zeus* —y no habríamos de olvidar todavía con Heráclito (B32) que “Uno, τὸ σοφόν, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus”—, *Noche* es nombrada en *Iliada V* (v. 259-261) como aquello que se escapa al gobierno de *Zeus* y guarda a hombres y dioses (θεῶν ἐσάωσε καὶ ἀνδρῶν). Pues bien, tal vez por ello, *Moira* no da lugar al reconocimiento de la diferencia de unos y otros, sino que el reconocimiento de su diferencial estatuto ontológico (mortal/inmortal) depende de sus acciones recíprocas: el reconocimiento es mutuo<sup>2466</sup> y *Moira* resulta la coligación in-aparente, extremadamente divergente, de sus diferencias.

Vamos a detenernos en este punto en el testimonio hermenéutico que nos brinda *Olímpica II* de Píndaro que ya fue citada por nosotros en el *Apartado primero* a propósito del relato del nacimiento del semidiós Dionisios, el “portador de la hiedra”, κισσοφόρος, tras la mención a las hijas de Cadmo y a la muerte (por Zeus) de la madre de Dionisios, Semele. En la tercera estrofa de aquella *Olímpica* se introduce un destino *sobre* mortales e inmortales, *Moira del dios* (θεοῦ Μοῖρα: v. 21) que al dios también, a las alturas excelsas, su mismo *lote*, simplemente la *felicidad*, envía (πέμπη). Lote o asignación divina, diversa a la propiamente mortal, incluso otra —saltando a la quinta estrofa— a la de los linajes (πατρώιον) cuyo gozoso dote (εὐφρονα πότμον) la Moira porta (ἔχει).

La acción de la *Moira* no repercute exclusivamente en situaciones que pudiésemos reconocer como “de bienestar” favorables (o no) a los negocios e intereses de tal o cual individuo, pues lo εὐφρονα del dote asignado por *Moira* permite que unida a su *divina prosperidad* también a ellos *Moira* conduzca alguna pena (ἐπί τι καὶ πῆμ’ ἄγει) que vuelve a retornar en otro tiempo (παλιντρέπελον ἄλλῳ χρόνῳ). La prosperidad que hay es *riqueza, abundancia*, remite a la pertenencia posible-necesaria de cada cosa en su lugar, al brillo in-aparente del oro en la copa que rebosa y escancia sin derramar. *Moira* destina el destino diverso de cada uno que es a su vez ella misma y para el cual hemos notado que la Oda reserva la palabra “πότμον”, destino o dote a secas que, de nuevo, con carácter temporal, puede regresar. Este destino, dote, lote de cada uno no es exclusivamente individual sino que se da en *individuaciones colectivas* que campan en la amplitud henológico-modal en la que se da la Presencia. No se destina el destino de cada individuo, se destina el *pliegue de la presencia de lo presente* donde entran en juego polémico mortales e inmortales. Este destino-destinación que da, otorga o concede, πεπρωμένη, y a la vez distribuye o asigna, εἰμαρμένη, el destino-lote propio de cada uno. La distribución de lo propio es una asignación si, con el boceto del Poema *Mnemosyne* de Hölderlin, aquello que somos “nosotros” es ante todo un *signo*. Se asigna el carácter de signo del lote del mortal y el dios, el que su asignación sea abierta sin ser indeterminada, necesaria y abundante sin carencia o

<sup>2466</sup> Ibíd., Míguez, Aída, pp. 16-18.

falta ni “idealidad” alguna. Volvamos a la cuestión del regreso de lo destinado por *Moira* y su carácter temporal dicho explícitamente con *χρόνος* en *Olimpica II*.

La *Oda* nos presenta el *καιρός* en directa relación a la *riqueza* o *abundancia* (dicho como *πλοῦτος*), junto a *χάρις*, *gracia* o *favor* —Heidegger lo traduce por *Huld*— indicaciones todas ellas de la simplicidad de la donación de la Presencia de aquello que pertenece a una venida (tiene su estatuto ontológico). Especialmente relevante en la problemática de la re-partición-a-signación del *Destino* es la relación de *καιρός-χάρις-Moira* en el orden de la vida-plena-in-divisible del mortal (*αἰών*), vida plena, excelente, que se vive en la estricta asunción del límite de la muerte al modo como Heráclito atestigua (B 25) “a destinos-de-muerte mayores mayores destinos-de-vida (tocan)”<sup>2467</sup>.

La *Oda* de Píndaro presenta en el orden de *αἰών* cómo el mismo *χρόνος*, “padre de todo” ha de plegarse a *Moira*. En el orden de *αἰών*, vida plena no por perfecta y ya no mejorable sino por *habitar en la sagrada morada* que reúne *riqueza* y *χάρις*, solamente la excelencia de la *virtud* hay, *acciones* —con la tercera estrofa— *llevadas a cumplimiento* (*τῶν δὲ πεπραγμένων*, nótese el perfecto, acción perfectamente acabada, puntual o no) que *tampoco el Tiempo, χρόνος, padre de todo, podría establecer* (*δύναιτο θέμεν*) como *fin elaborado, de obra, ἔργων τέλος*. No sería pues sólo que de las acciones acabadas, en cuanto ya han sido o están terminadas, “no hubiera irremediablemente remedio”<sup>2468</sup>, asunto trivial en sus términos, sino que las acciones acabadas son acabadas, en un doble sentido: irreductiblemente acabadas por cuanto ningún dios u hombre puede hacer o establecer algo a su favor o contra —pero ello todavía por *Moira*— y acabadas pero no cerradas ni dadas absolutamente a la Presencia (otorgadas determinísticamente). Ellas son ajenas a *χρόνος* pero no en principio a *λάθα* pues —continúa el Canto— *el olvido con feliz fortuna* (*πότημω σὸν εὐδαίμονι*)<sup>2469</sup> *podría presentarse* si hay la muerte, si la *calamidad muere* (*πῆμα θνάσκει*: v. 19), cuando la *Moria* del dios también *a las alturas excelsas envía* u otorga destino. De nuevo la *riqueza, la riqueza con virtudes adornada* (*ὁ μὲν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος*: v. 52) trae ocasión u oportunidad, *καῖρος*, de alcanzar esto y aquello, tal o cual cosa. No que ella misma, la *oportunidad*, tenga que conseguir y alcanzar pues, como insiste Heidegger, no todo intento de alcanzar o conseguir ha de girar en torno al “éxito” y al “resultado”<sup>2470</sup>, sino que muy a la inversa el *καῖρος* tiene que ver con *el profundo cuidado de la busca* (*βαθειᾶν ὑπέχων μέριμναν*) —no obstante de “algo” dicho por Píndaro aquí como “salvaje”, *ἀγροτέραν*, por otro lado epíteto de Ártemis, hermana de Apolo— y con el acabamiento de un alcanzar que sí conlleva la

<sup>2467</sup> Vertemos la traducción de Miguel Lizano en el interesante artículo “HERÁCLITO SOBRE LA MUERTE: ἰκέλειν μόρον οεξειν”, EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM) — LXXII 1, 2004 pp. 79-93.

<sup>2468</sup> De este modo re-interpretamos en coordenadas heideggerianas el considerado “imposible metafísico” como suelen interpretarse estos v. 15-18, a saber, en el sentido de que ningún dios puede hacer que lo ya sido sea otro, añadiríamos, a favor de la apertura de la futuridad del por-venir por cuanto lo mismo sido se dice como sido, solamente sido (y no presente o por-venir); lo cual interpretamos tiene que ver con que el dios mantenga la distancia al mortal, y el propio pasado, es decir, el olvido también, sea sagrado.

<sup>2469</sup> Es decir, el olvido mismo, aún muy problemáticamente es asignado por *Moira*... ¿cómo?

<sup>2470</sup> Por ejemplo en “Memoria” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 124.

*acción acabada* a la que el Poema vuelve otra vez en su final afirmando cómo *las bellas obras de los distinguidos-mejores* (ἐσλῶν καλοῖς ἔργοις) pretenden ser ocultadas (con ἐθέλων κρύφον) por el *parloteo* (τὸ λαλαγήσαι) de *locos que se hacen pasar por hombres* (μάργων ὑπ' ἀνδρῶν).

Pero nótese la inversión causal-teleológica: la *ocasión y oportunidad* es el mismo *momento oportuno* de la articulación de aquello quizá tan *rico y abundante*, completamente pleno de por sí, que sólo a *Moira* pueda responder, la vida plena-indivisible del αἰών —donde las acciones acabadas, plenas, han de llevarse a cumplimiento, cuando ellas se alcanzan, colmando solamente ellas la vía plena-indivisible del αἰών— y el *Tiempo*, “padre de todo”, Χρόνος. Uno y otro, como καῖρος también, palabras que con abundantes matices podemos traducir por *tiempo*<sup>2471</sup>. La articulación misma, el καῖρος, no es concedido, sino que se da o no se da, acontece, con el mismo carácter de *Moira* (sin ser aquello que da, dona, destina, asigna).

Al respecto *Moira* resulta el más elevado y complejo modo de decir el ocultamiento del des-ocultamiento<sup>2472</sup>, por tanto, indicación de lo in-disponible para el mortal de la copertenencia misma de mortales e inmortales. De vuelta al Poema de Parménides y a su condición de ilocalizable desde el punto de vista del número y la cantidad, en esta medida instancia solamente cualitativa, ya señalamos cómo se presenta *Moira* en la zona del Poema donde acontece la sustracción del des-ocultamiento del Poema completo, así como que ella se muestra —ya en el fr. VIII— como un repliegue del pliegue que ata al ἐόν, liga al pliegue de la presencia de lo presente a ser continuo-in-divisible e inmóvil (οὐῶλον ἀκίνητόν: v. 38-39). *Moira* ata o liga al ἐόν con hilos in-aparentes, no determina al pliegue, sino que es garantía de la libertad consistente de todo aquello que “es”. Las problemáticas de la *Lichtung* de la verdad del ser (ἀ-λήθεια) y de *Moira* son la misma (su ilocalizabilidad categorial señala a su singular carácter locativo-posibilitante en la retracción). *Moira* ata o liga al ἐόν a ser aquello donde el νοεῖν entiende el intervalo indivisible de la ausencia que se presenta como ausencia (fr. IV), por donde el pensar piensa lo pensado, como aquello que simplemente es y que, así, es necesario decir y pensar a la vez (fr. VI).

El campo problemático de *Moira* es el de la re-partición-asignación por la unidad-dividente de la unidad-dividida y la unidad-división del lote de cada uno en la textura conectiva de las individuaciones entre sí, de todo aquello que “es” y “será”, como notábamos con el Poema. Se podrían recoger así los diversos sentidos de unidad que notamos a propósito del Curso del '32 a propósito de los σήματα del ser.

<sup>2471</sup> En estos términos la colaboración de la profesora Teresa Oñate y Amanda Núñez, fundadoras de la *Ontología hermenéutica estética del espacio-tiempo*, respectivizan cuatro temporalidades en Grecia de las cuales el mismo lugar-tiempo oportuno de la articulación sería el καιρός.

<sup>2472</sup> En el sentido del ocultamiento mismo del ocultamiento del desocultamiento. De nuevo, *Moira*, la *Noche*, es signo de ocultación. A la vez *Moira* ata al ἐόν.

En el texto “Moira”, Heidegger traduce *Moira* como *Schickung* o *Geschick*<sup>2473</sup>, Destino y *sino*, en una problemática histórico-epocal que se cruza con la del carácter unitario de lo dividido, lo dividiente y la división, la cuestión de cómo lo dividiente divide lo dividido (el destino destina el dote-lote-destinación) cuando *Moira* simplemente se subtrae, es sustracción<sup>2474</sup>. *Moira* no es instancia, dimensión o sector que englobase o estuviera ubicada *por encima* de dioses y hombres, mortales e inmortales, sino que si la presencia de dioses y hombres (diversa en cada caso) está sujeta a *Moira* es porque ella otorga el lote-atribución de la presencialidad que destinal-epocalmente les ha sido concedidos a unos y otros<sup>2475</sup>. En este sentido podríamos rastrear en *Moria* el sentido del *ἔν* solamente *Einfachheit*, que como tal *destina* al pliegue de la Presencia de lo presente a ser lo *Einzig-Eine-Einende*<sup>2476</sup> donde como colectividad-continuo (*Ganze*) tienen lugar los presentes-ausentes. Vamos a demorarnos a continuación en los sentidos de la acción de *Moira* que estamos usando con el verbo “destinar”.

En “Moira”, dentro de la colección *Vorträge und Aufsätze*, podemos leer a propósito de las líneas<sup>2477</sup> (fragmento VIII, v. 36-38):

“ Parménides habla del *ἔόν* de la presencia (de lo presente), del *Zwiefalt* y en modo alguno del “*Seienden*”. Nombra a la *Moira*, la *Zuteilung* que reparte otorgando y, de este modo, despliega el

<sup>2473</sup> Con matices que iremos percibiendo también se nombra *Moira* como *Shicksal* y *Zuteilung*.

<sup>2474</sup> De ahí, desde luego, de nuevo, que ella tenga que ver eminentemente con el ámbito de lo divino y la sustracción de lo sagrado así como con el carácter de unidad del Uno en el sentido que Heráclito menta en B 32: que *ἔν τό σοφόν* quiere y no quiere ser nombrado con el nombre de *Zeus*.

<sup>2475</sup> Quizá sea buen momento éste para mentar de nuevo con Heráclito la copertenencia de mortales e inmortales que ya de diversos modos hemos mentado: que si bien no es diferente el inmortal en cuanto mortal que el mortal en cuanto mortal, sí es lo mismo el ser mortal del mortal que el ser inmortal del inmortal: sus presencialidades, el registro o estatuto ontológico o de presencia de mortales e inmortales, siendo diversos, se exige (para nada simétricamente) entre sí.

<sup>2476</sup> Se notará que no son todos los sentidos del uno que consideraba Heidegger (en el Curso del '32) que recorran los *σηματα del ser*. Nótese que aquellos sentidos del uno ausentes por de pronto en el campo problemático de *Moira* son el de *Selbigkeit* y *Erstheit*, aquellos que en mayor medida atañen a la *Zusammengehörigkeit* de pensar y ser. Por otro lado, recordamos que este sentido de Uno, solamente *Einfachheit*, se escapa al mismo *Zeus*, pues mientras *ἔν* legisla, a *Zeus*, como tal, sí le pertenece en efecto figura-presencia, si bien aquella más elevada (el rayo) de “padre de todo”. Tal es el extraordinario *lote* del propio *Zeus*, si pudiera decirse así, aquello que le ha sido asignado por *Moira*. Dice Heidegger en “*Moira*” que: “ Das "Ev ist selbst jedoch kein Anwesendes unter anderem. Es ist in seiner Weise einzig. Zeus dagegen ist nicht nur ein Anwesendes unter anderen. Er ist das höchste Anwesende. So bleibt Zeus auf eine ausnehmende Weise in das Anwesen gewiesen, diesem zugeteilt und gemäß solcher Zuteilung (Μοίρα) versammelt in das alles versammelnde "Ev, in das Geschick. Zeus ist nicht selbst das "Ev, wenngleich er als der Blitz steuernd die Schickungen des Geschickes vollbringt.” GA, Band 7, p. 228.

<sup>2477</sup> Nos referimos al “οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεινα”. Heidegger traduce desde el segundo período que citamos así: “da es (das Seiende) ja die *Moira* daran gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein«. So bleibt Zeus auf eine ausnehmende Weise in das Anwesen gewiesen, diesem zugeteilt und gemäß solcher Zuteilung (Μοίρα) versammelt in das alles versammelnde "Ev, in das Geschick. Zeus ist nicht selbst das "Ev, wenngleich er als der Blitz steuernd die Schickungen des Geschickes vollbringt.”. GA, Band 7, p. 259.

Zwiefalt. La Zuteilung destina (provee y regala) con el Zwiefalt. Ella es la Schickung – unida en sí y, de este modo desplegable – de la presencia como presencia de lo presente. Moira es el Geschick del “ser” en el sentido del εὖν. Ella ha desatado a éste, to ge, en dirección al Zwiefalt y, de este modo, lo ha atado justamente a la totalidad y al reposo, desde los cuales y en los cuales acaece des- apropiadoramente la presencia de lo presente. Sin embargo, es sólo en el Geschick del Zwiefalt donde la presencia llega a parecer y lo presente llega al aparecer. El Geschick mantiene en lo oculto el Zwiefalt como tal y más aún su despliegue. La esencia de Ἀλήθεια permanece velada.<sup>2478</sup>

*Moira* se caracteriza a la vez como *Schickung*, *Geschick* y *Zuteilung*. *Schickung* y *Geschick* se dan a la vez en *Moira*, pues una y otra son dos caras del mismo asunto que concierne al *lugar del ser* en la *Historia del ser* (mismo)<sup>2479</sup>. Aquel, por así decir, medio, donde *Moira*, como destino, destinación y asignación despliega sus acciones es la llamada *Historia del ser*. Aquello que se destina en la *Historia del ser*, que se envía a sí mismo sin resto, resulta el ser mismo. No puede significar ello equivalencia alguna entre el ser y la *Moira*, sino mismidad de campos problemáticos: el envío y donación epocal-destinal del ser mismo supone la asignación del marco henológico-modal donde tiene lugar el pliegue de la Presencia de lo presente en cada época irreductible; *Moira* (*Geschick*, *Schickung*, *Zuteilung*) nombra aquel resto huidizo, caracterizado solamente por la retracción —ausencia de la ausencia de la presencia, decíamos—, que en la epocalidad griega del ser resta del ser mismo en su donación, al ser pensado cabe *Ereignis* —tal vez, el contra-nombre de *Moira* para nuestra época— por nosotros.

Las primeras palabras de la diosa-ἀλήθεια en el Proemio del Poema ya anuncian la crucial relación de *Moira*, *Schickung* y *Geschick*, con un enviar, *schicken*<sup>2480</sup>, sin agente emisor ni mensaje y que muestra como único receptor la correspondencia del mortal en la escucha a la diosa (la copertenencia del mortal e inmortal). Si *Schickung* dice Destino en el sentido de la *instancia enviante* eminentemente activa —el verbo *schicken* significa enviar o mandar un envío a alguien, pero también mandar a alguien a llamar a otro o mandar a alguien a hacer tal o cual cosa— *Geschick* dice destino como suerte-fortuna que se da o dona coligando lo enviante y lo enviado como donación —el verbo

<sup>2478</sup> Respetamos la traducción de Eustaquio Barjau manteniendo los términos alemanes *Zuteilung*, *Zwiefalt*, *Schickung*, *Geschick* y *Seienden* del texto alemán que dice: “Parmenides spricht vom εὖν, vom Anwesen (des Anwesenden), von der Zwiefalt und keineswegs vom »Seienden«. Er nennt die Moίpa, die Zuteilung, die während verteilt und so die Zwiefalt entfaltet. Die Zuteilung beschickt (versieht und beschenkt) mit der Zwiefalt. Sie ist die in sich gesammelte und also entfaltende Schickung des Anwesens als Anwesen von Anwesendem. Moipa ist das Geschick des »Seins« im Sinne des εὖν. Sie hat dieses, τό γε, in die Zwiefalt entbunden und so gerade in die Gänze und Ruhe gebunden, aus welchen und in welchen beiden sich Anwesen von Anwesendem ereignet. Im Geschick der Zwiefalt gelangen jedoch nur das Anwesen ins Scheinen und das Anwesende zum Erscheinen. Das Geschick behält die Zwiefalt als solche und vollends ihre Entfaltung im Verborgenen. Das Wesen der Ἀλήθεια bleibt verhüllt.” Idídem.

<sup>2479</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 7, p. 257 así como “Moira”, *Conferencias y Artículos*, pp. 186-187.

<sup>2480</sup> Heidegger traduce el “ἐπεὶ οὐ τί σε μοίρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ’ ὁδόν ” (v. 26-27) como “denn kein arges Geschick hat dich vorgeschickt diesen Weg [den der Göttin] zu gehen”. GA, Band 35, p. 109.



*schenken* significa regalar, dar o dispensar algo a alguien—<sup>2481</sup>; uno y otro remiten a la *Geschichte des Seyns* donde, desde las condiciones de posibilidad del acontecer des-apropiador-a-propiador del ser como *Historia*, del ser cuyo darse acontece históricamente, el ser se da (epocalmente) en un *época del ser*.

Ya subrayamos desde nuestros *Comentarios Iniciales* que *Historia del ser* quiere decir *destino del ser* y que ello supone una comprensión discreta y transversal, en épocas irreductibles, del eje de la misma *Historia*. Que el ser se de epocalmente concediendo su misma apertura donante, la *Lichtung* indisponible de la verdad del ser, que hace posible todo aquello que “es”, afirma que el ser se da como destino (*Schickung*) que da lugar a una *época del ser*. Resulta el ser mismo aquello que se da o dona manifestándose, haciéndose presente, sin que de él reste nada, podríamos decir, solamente retracción y reserva. Reconocemos con atención en ello el profundo esfuerzo de Heidegger por pensar un ser necesario para la Historia (del ser) que no determine, fundamente o justifique la Historia<sup>2482</sup>. El ser se retira, se reserva como nada ente y, al mismo tiempo, por el otro lado, se dona como don en una dávida cuyo alcanzar es regalía trans-personal en un doble sentido, donación a los presentes en cuanto aparecen en el aparecer de la Presencia que exige el acontecer del límite del des-ocultamiento.

El ser mismo como *instancia enviante* se destina, dona o da como don. Él es únicamente su darse. De aquello que se da, él mismo, nada queda. El ser se da histórico-epocalmente sin resto, completamente. No hay causalidad-eficiente posible entre el ser y las cosas. Por ello el ser no se entrega a las cosas. Su único lugar (restante) es el de la sustracción de la sustracción de la Presencia... ¿*Moirá*? Notemos la articulación con *Zuteilung*.

Ya de entrada ha de resultar evidente que *Schickung* y *Geschick* pertenecen a la problemática (henológico-modal) de la *Zuteilung* (la asignación, el reparto, la distribución), también en cuanto el ser, dicho como *ἔόν* en Grecia, se desoculta como *ἀ-λήθεια* al modo del decir (dicho como *λέγειν, φάσις* en el Poema) en cuanto *zum-Vorschein-Bringen*<sup>2483</sup>.

<sup>2481</sup> En alemán el *Partizip II* de *schicken* (enviar) es *Geschickt*, lo enviado, mientras que *Geschick* es suerte, fortuna o destino y *Geschichte*, Historia. Por otro lado, debemos reconocer el trabajo de Paul Ricoeur en *Amor y Justicia* en torno al don y donación como regalía diferencial al cálculo-técnico por subrayar la matriz crítica de Heidegger a la perspectiva historicista y positivista de lo historiográfico, si bien no se trata, en el caso de Heidegger, de “lógica” alguna alternativa a aquella del cálculo técnico.

<sup>2482</sup> Ello a pesar de las afirmaciones, por ejemplo en “La sentencia de Anaximandro”, en torno a una “escatología del ser”. Al respecto diremos que no hace referencia a ningún “fin de la historia” en sentido hegeliano sino a la problemática del acabamiento de la metafísica (*Vollendung*) en el arco discontinuo y combado de la historia del ser que tiene como extremos a Anaximandro de Mileto y Nietzsche. El “fin” (lo *eskatós*) del ser es su mismidad con el inicio como *Anfang*. La co-incidencia de “fin” e “inicio” da lugar a una epocalidad destinal.

<sup>2483</sup> Dice Heidegger: “Aber noch ist, was die *Μοῖρα* schickend verteilt, nicht erschöpfend dargelegt. Darum bleibt auch ein wesentlicher Zug der Art ihres Waltens ungedacht. Was geschieht dadurch, daß das *Geschick* das Anwesen des Anwesenden in die *Zwiefalt* entbindet und es so in ihre *Gänze* und *Ruhe* bindet?”. GA-7, p. 258.

Como *Zuteilung*, *Moirra* tiene también carácter eminentemente activo pues *verteilt* y, a esa acción, le pertenece un modulador de otra acción sincrónica, *gewährend*<sup>2484</sup>. *Moirra* está en relación esencial con *Zwiefalt*, *έόν*, el pliegue (simplemente ser). A *Zwiefalt* *Moirra entfaltet* en cuanto *gewährend verteilte* el lote-asignado a cada, digamos, individuación de la presencia-ausencia y a la Presencia de *έόν* como des-ocultamiento (en el horizonte epocal de Grecia). Ya sabemos que desplegar el pliegue es algo muy diverso a tomarlo por (lumínicamente, ópticamente) desocultado. Así *Moirra* dice *Schickung*.

Pero si *Moirra* es *Schickung* del pliegue de la Presencia de lo presente, en este sentido *Moirra*, como *Zuteilung* también, lleva a cabo su acción —caracterizada también como *beschickt*, *versieht*, *beschenk*<sup>2485</sup>— “mit” el pliegue, uno-junto-a-otro, no situándose pues “fuera” o “por encima” del pliegue de la Presencia y sin embargo *desplegando el pliegue*. Así *Moirra* es *Geschick* del *Zwiefalt*, destino y *sino* como asignación del *έόν* (al pliegue de la presencia en la cual acontece aquello que “es”), del completo e inmóvil *έόν* (que como *Geschick*, hubo un tiempo-espacio en que no estaba y deja de ser destino epocal en la posterioridad). Y así precisamente *Moirra* como *Geschick*, es decir en cuanto *Moirra* siendo *Zuteilung* y *Geschick* a la vez verdaderamente *entfaltet* el *Zwiefalt* (sentido que permite nombrar a la vez a *Moirra* como *Schickung* y también *Zuteilung*) deja ser el velamiento esencial a *ά-λήθεια* y por-pensar el despliegue del pliegue. Se introduce en definitiva la dimensión por-venir del pensar esencial al planteamiento histórico-epocal del ser<sup>2486</sup>.

*Schickung*, la propia *Moirra*, es destinación epocal del ser en sentido fuerte, pues es el ser mismo el que epocalmente se da y asigna —es la asignación misma— dando así lugar pero de tal modo que de él nada resta, sólo simple sustracción sin resto en cuya retracción —acontecer des-apropiador de lo solamente cualitativo de su lugar retractil— se asigna *Zwiefalt*. Por el otro lado, *Schickung*, *Moirra*, la ocultación de la ocultación de la des-ocultación que ata y desata al *έόν*, dice el texto, que, como

<sup>2484</sup> Partizip I del verbo *gewähren* que significa en sus usos transitivos otorgar, conceder, dar. El verbo *verteilen* significa por su lado asignar, distribuir, repartir. Recordemos que la *Zuteilung* significa simplemente la asignación, el reparto, la distribución.

<sup>2485</sup> Heidegger reúne a los tres verbos por su diversa exigencia de la preposición “mit”. GA, Band 7, p. 256. El verbo *beschenken* (mit) significa regalar u obsequiar con algo (a alguien); *beschiken* (mit) significa enviar algo (con “mit” en alemán) (a alguien, en alemán en acusativo); *versehen* (mit) significa proveer, otorgar, equipar con algo (a alguien). Por otro lado, recordamos que el Partizip II de *schicken* (enviar) es *Geschickt*, lo enviado, mientras que *Geschick* es suerte, fortuna o destino y *Geschichte*, historia.

<sup>2486</sup> De entrada si *Schickung entfaltet* el *Zwiefalt* y, como notamos en el capítulo anterior, el despliegue del pliegue no es un estado contrapuesto al pliegue si no que hablamos de un intervalo-acontecer de pliegue/despliegue —en este sentido en *Zwiefalt* no son aislables (y tampoco han de confundirse) sus diversas componentes; no podría pues *Moirra* desplegar el pliegue sin tener que ver con el pliegue plegado, el pliegue desplegado, la reserva del pliegue o el pliegue como tal y lo diversos de cada uno—, se podrá entender que *Schickung-Geschick* complejiza la comprensión histórica, para nada historiográfica, de la destinación-epocal. Dice Heidegger por ejemplo que: “Was Parmenides im unscheinbaren Nebensatz von der *Moirra* sagt, in deren Gebind das *έόν* als die *Zwiefalt* freigelassen wird, öffnet dem Denker die Weite des Ausblicks, der seinem Weg geschicklich beschieden ist. Denn in dieser Weite kommt jenes zum Scheinen, worin sich das Anwesen (des Anwesenden) selbst zeigt: τά σήματα τοῦ έόντος. Deren sind gar vielfältige (πολλά). Die σήματα sind keine Merkzeichen für anderes. Sie sind das viel-fältige Scheinen des Anwesens selber aus der entfalteteten *Zwiefalt*”. GA, Band 7, pp. 257-258.

*Geschick*, mantiene velada la esencia de *ἀλήθεια*, el propio ocultamiento del des-ocultamiento el cual los griegos (epocalmente) no necesitaron pensar. Si la Moira *verteilt* pero *schickend verteilt*, otorga y concede-distribuye la comprensión epocal del ser, a la vez, ella es destinación-del-ser-mismo. La propia indisponibilidad de *Moirra* no permite decisión alguna entre ambos modos de decir *Moirra* (*Geschick* y *Schickung* en cuanto *Zuteilung*), o, dicho de otro modo, los diversos modos de decir *Moirra* se reúnen sólo en la *Geschichte del ser*, en el caso de acuerdo a las problemáticas de los decires, el aparecer, los dioses y el mirar en Grecia. Que *Schickung* despliegue el pliegue apunta al por-venir de lo sido de *Geschick*, tanto uno como el otro, nombrados en el resguardo de *Moirra* a la *Zuteilung* del pliegue.

## BLOQUE C: Lo mismo es pensar y ser (II)

Dos lugares diversos en el Poema de Parménides de Elea marcan (con variaciones) que el pensar pertenece al ser (fragmentos III y VIII) en una suerte de relación-pertenencia que nombrada como *Zusammengehörigkeit* (*Selbigkeit*, τὸ αὐτὸ, *das Selbe*) exige pensar, ya vimos más arriba, una disimetría ontológica (tocante a los estatutos ontológicos de los lados de la *Zusammengehörigkeit*) que ahora hemos de contextualizar y matizar modal-henológicamente. El *mapa topológico* (podríamos decir, condiciones de posibilidad) del *pensar del ser* que Heidegger pretende pensar, traza la extrema indisponibilidad del ser para el *pensamiento representativo*; si así el pensar se arriesga a decir-pensar el ser mismo sin cosificar-lo, si en esta medida el ser, la diferencia-de-ser, resulta necesaria al pensar, éste es exigido a su vez por el ser que, tal vez podríamos llegar a decir, necesita del pensar en orden a alcanzar la Presencia, manifestarse en el decir-pensar. Pero entonces, ¿tan extraña y diversa necesidad no traza más que una di-simetría, una a-simetría que indica la extrema irreductibilidad de sus lados? Pensemos las cuestiones con cuidado.

La mutua copertenencia entre pensar y ser, de ser alguna suerte de *Verhältnis*, resulta una *Sachverhalt*<sup>2487</sup>, la *pertinencia de la cosa*<sup>2488</sup>: la supuesta *relación*<sup>2489</sup> marca la irreductibilidad de sus lados, de lo diverso (*das Verschiedenes*<sup>2490</sup>) de cada uno; lo cual llega a decir que en la *Zusammengehörigkeit* el radical “gehören” tiene cierta prioridad selectiva sobre “zusammen”; y no obstante pensar y ser se co-pertenecen. Si el radical *zusammen* (de *Zusammengehörigkeit*), habla del uno-junto-al-otro de pensar y ser, este (por así decir) “con”, indica una conectividad con la cual la proximidad entre ellos<sup>2491</sup> remite a que el hombre —pues el pensar re-envía al hombre, pensar (del

<sup>2487</sup> Con *Der Satz der Identität*. p. 72. En el mismo sentido, interpretamos, que se utiliza en *Zeit und Sein*, GA, Band 14, p. 8.

<sup>2488</sup> Así traduce Félix Duque *Sachverhalt* en el sentido de *Sach-verhalt* según Garrido, *Tiempo y Ser*, p. 22.

<sup>2489</sup> Heidegger se resiste a asumir la *Zusammengehörigkeit* entre *voεῖν* y *εἶναι* como *nexus*, *conexio* y *Verknüpfung*. *Der Satz der Identität*, p. 70.

<sup>2490</sup> Por ejemplo, *Der Satz der Identität*, p. 68.

<sup>2491</sup> Proximidad o vecindad en el sentido ya visto de intimidad de la simplicidad de lo que pertenece a la pertenencia. Por ejemplo dice Heidegger en *Der Satz der Identität*: “Der Gedanke an ein Zusammengehören im Sinne des Zusammengehörens entspringt aus dem Hinblick auf einen Sachverhalt, der schon genannt wurde. Er ist freilich seiner Einfachheit wegen schwer im Blick zu behalten. Indessen kommt uns dieser Sachverhalt sogleich näher, wenn wir folgendes beachten: Bei der Erläuterung des Zusammengehörens als Zusammengehören hatten wir schon, nach dem Wink des Parmenides, Denken sowohl als auch Sein im Sinn, also das, was im Selben zueinandergehört. Verstehen wir das Denken als die Auszeichnung des Menschen, dann besinnen wir uns auf ein Zusammengehören, das Mensch und Sein betrifft.”, GA-11, p. 38.

ser) es el más alto indicador del hombre<sup>2492</sup>— pertenece al ser por cuanto *hört* su *An-spruch*<sup>2493</sup>; por su lado el radical *gehörigkeit* (o *gehören*), sin reducir el *zusammen*<sup>2494</sup>, señala que pensar y ser pertenecen a *das Selbe* por cuanto ser no “pertenece a” (pensar) pero tampoco es pertenencia (relación-pertenencia), sino que se dice como *Anwesen*. Ahora bien, en este sentido el ser como *Anwesen* verdaderamente *an-wesen* (es un *asistir* como presencia), presencia esenciante al pensar del hombre, posibilidad por la cual el hombre es concernido (con *angehen*) por el ser (y así es necesitado del ser); y, a su vez, el ser mismo necesita al hombre, necesita la *co-rrespondencia* de la esencia del hombre en su estancia cabe *Ereignis* en la *Lichtung* de la verdad del ser para venir-a-la-presencia<sup>2495</sup>. Necesita que el mortal piense. La mismidad de pensar y ser no puede pensarse pues de ningún modo como un proceso diacrónico o alternante. Ser y hombre, más bien, se transfieren o trans-apropian mutuamente (*sind einander übereignet*), se cruzan<sup>2496</sup>; si ya sólo el radical “*zusammen*” nos dice que la *Zusammengehörigkeit* se da “a la vez”, *zugleich* o *ἄμᾶ*<sup>2497</sup> —como nos señalaba Heidegger ya desde *Platon: Sophistes* a propósito de los diversos *Miteinanderseins*— indicando que ellos *zu-einander-gehören*, la pertenencia recíproca es quebrada, comprende lados radicalmente diversos tal y como ya vimos (en Anaximandro y también a propósito del Poema de Parménides) que no podía pensarse la *Fug* sin la *Un-fug*, la junción sin la hendidura, indicador *último* de la *Diferencia* cabe *Ereignis*.

<sup>2492</sup> *Der Satz der Identität*, p. 72-74. Lo cual no habría de sonar excluyente o elitista con los siguientes matices: el pensar es lo más esencial del hombre en relación, desde luego, con los lugares del pensar que son los lenguajes.

<sup>2493</sup> *Ibid.* p. 74. Ello, que el hombre-pensar pertenezca al ser, en el sentido primero de que se sitúa (habita, está, corresponde) en *das Offene* (del ser), en el albergue de la *Lichtung*. Protocolo a T. y S., p. 54.

<sup>2494</sup> Y no obstante se pregunta Heidegger cómo podría entenderse el *zusammen* desde el *gehören* así: “Wie wäre es, wenn wir, statt unentwegt nur eine Zusammen-ordnung beider vorzustellen, um ihre Einheit herzustellen, einmal darauf achteten, ob und wie in diesem Zusammen vor allem ein Zu-einander-Gehören im Spiel ist? Nun besteht sogar die Möglichkeit, das Zusammengehören von Mensch und Sein schon in den überlieferten Bestimmungen ihres Wesens, wengleich nur aus der Ferne zu erblicken. Inwiefern?”. GA-11, p. 39. El *zu-ein-ander* de pensar y ser marca un uno-hacia-el-otro que remite a una declinación de la *zusammengehören* donde uno alcanza al otro, uno gana al otro, siempre cabe *Ereignis*, razón por la cual no se hablaría estrictamente del Poema de Parménides sino del pensar del ser en cuanto pensar del *Ereignis*.

<sup>2495</sup> Dice Heidegger: “Denken wir das Sein nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen. Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen angeht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches An-wesen braucht das Offene einer *Lichtung* und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich: Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander. Aus diesem nicht näher bedachten Zu-einander-gehören haben Mensch und Sein allererst diejenigen Wesensbestimmungen empfangen, in denen sie durch die Philosophie metaphysisch begriffen werden”. GA, Band 11, pp. 39-40.

<sup>2496</sup> En este sentido interpretamos que el profesor Félix Duque desarrolla una batería de conceptos relacionales y topológicos, si bien en un contexto geopolítico. Por ejemplo, en... la vieja Europa.

<sup>2497</sup> La profesora Teresa Oñate ha visto en la noción de “*ἄμᾶ*” el indicador esencial (espacio-temporal, estético) de la racionalidad noética del Aristóteles griego que su investigación desarrolla especialmente en *Para leer la Metafísica en el Siglo XX*.

Por la diferencia de estatutos de necesidad —el hombre pre-supone al ser<sup>2498</sup> y de él *benötigt wird* mientras a la vez el ser *braucht* el pensar (del ser) del hombre— de entrada la *Zusammengehörigkeit* ya no menta una disimetría, sino que se muestra como *asimétrica* precisamente en la medida en que la experiencia del *zussamengehören* de pensar y ser exige que ambos *übereignen* en una experiencia del *Ereignis*<sup>2499</sup>.

Ahora bien, la asimetría acontece y se da al pensar, ella tiene lugar en el decir y, especialmente en los entornos de *Zeit und Sein*, se exige decir-pensar el ser sin el ente, pensar el cómo del *ser* y el cómo del *Tiempo*. Nos detendremos en ello en el siguiente epígrafe. Subrayaremos en este punto lo siguiente: en torno al fragmento II ya estudiamos que al ser pertenecía un carácter posible-necesario; pero el ser se da sólo al pensar (del ser), necesita al *voεῖν*, de su contemplar, para acontecer y hacerse presente. Lo posible-necesario se abre diversamente a ambos lados: si lo posible-necesario del pensar del ser se declina en la tetradsimensionalidad del espacio-tiempo que es un agradecer (el presente), recordar (el pasado) y poetizar (el por-venir), de lo posible-necesario a-simétrico del ser mismo sólo puede decirse que *ereignet*<sup>2500</sup>.

El fragmento VIII del Poema de Parménides menciona *la palabra enigma* también<sup>2501</sup>, la mismidad, no como *τὸ αὐτὸ* sino como *ταύτόν*<sup>2502</sup>. Más gravedad tiene el hecho de que allí, a uno de los lados del *ταύτόν*, menta el Poema a *έόν* en lugar de *εἶναι* —se dice, pues, pliegue, *Zwiefalt*, mejor que “ser”, aunque ya sabemos que *έόν* dice ser en el sentido del pliegue de la Presencia de lo presente— del que se afirma ya por el otro lado del *ταύτόν* que *οὐνεκέν έστι νόημα*. Es decir, lo mismo es *έόν* y aquello por lo que (con componente “causal”: aquello por mor de lo cual: *οὐνεκέν*) está presente el pensamiento. Ahora bien, por el comienzo del fragmento VI sabemos no sólo de la profunda relación de pensar y decir, sino del hecho de que sin sus articulaciones el *έόν* no sería (la propia articulación de *έόν έμμεναι* no tendría lugar en el Poema), simplemente no habría nada (como se apuntó, sólo el no-camino del no-ser). Por otro lado, vimos en el capítulo anterior que el peculiar modo en que el Poema ponía en juego en su decir las diversas componentes del *έόν* (en la problemática de la cópula en el Poema) nos permitía decir que ciertamente tales componentes permanecían no-dichas (en el Poema

<sup>2498</sup> En este sentido el hombre requiere al ser como *υπό-θεσις* sin que el ser sea *θεσις* alguna del hombre. GA, Band 11, p. 40.

<sup>2499</sup> La asimetría se marca, en los términos que utiliza Heidegger, en la diferencia entre: *Überantwortung des Seins an den Menschen* \ *Verantwortung des Menschen für das Sein*. GA, Band 11, p. 40. Vamos notando no obstante a que la asimetría entre los estatutos de necesidad modal de pensar y ser se abre en la *gehören* de la *zusammengehörigkeit* y no, digamos, por el lado del radical *zusammen*, de la pertenencia del hombre al ser que nos permite en efecto hablar de co-respondencia.

<sup>2500</sup> Intransitivamente sin siquiera uso reflexivo del verbo (*ereignen sich*), siguiendo el uso de Heidegger en *Zeit und Sein*.

<sup>2501</sup> Manteniéndolo con “Moira”, la palabra que más ha de resguardar el pensar por-venir. Diversa a lo más digno de ser cuestión, donde se encontraría por ejemplo el pliegue y sus componentes.

<sup>2502</sup> Nos referimos a la línea 34 del fragmento VIII del Poema. El texto (v. 34-38) es: “ταὐτόν δ’ έστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκέν έστι νόημα / οὐ γὰρ άνευ τοῦ έόντος, έν ᾧ παρατισμένον έστίν, εὐρήσεις / τὸ νοεῖν· οὐδέν γὰρ <ἢ> έστιν ἢ έσαι / ἄλλο πάρεξ τοῦ έόντος, έπει τό γε μοῖρ’ έπέδησεν / άκίνητόν τ’ έμμεναι”.

sólo se explicita el pliegue a secas). Pues bien, considera Heidegger que el pensar —de acuerdo a las líneas del fragmento VIII— no piensa estrictamente “algo” sino que aquello por lo cual está presente el pensamiento es el mismo *pliegue* que, en este sentido, da lugar y exige-reclama<sup>2503</sup> al pensar en el cruce de lo dicho y no-dicho, es decir, de su presencia/ausencia en el decir del Poema. Por el pliegue, los mortales se encuentran llevados al pensar-decir (poemático, excelente, diverso al trivial-obvio que *meramente pone nombres*), pero el pliegue mismo —la propia articulación de mismidad y pliegue— reclama y exige tal pensar (reclama él mismo pensar lo no-dicho y no-pensado del pliegue)<sup>2504</sup>. En este sentido, como acabamos de ver con el fragmento III, no es que el “ente en sí” —algo así como tomado aisladamente en cuanto término de una relación con otro término, el pensar— necesite al pensar y que, igualmente, el “pensar en sí” exija al ser, sino que por el pliegue, y este supone decir por el pliegue de uno y otro en el decir del Poema, el *éon* esencia al pensar y, en esta medida, el ser reclama al pensar. La asimetría modal se des-pliega henológicamente a través del *λέγειν*.

La gravedad de la variación comprensiva que permite estas líneas del fragmento VIII respecto al fragmento III —y ello en profunda consistencia con las líneas siguientes del Poema— es una profundización de otro de los lados de la cuestión del decir poemático de los dioses en Grecia, o el decir del Poema que ya habíamos seguido en relación con la pluralidad de intervalos de presencia/ausencia del des-ocultamiento, *ἀ-λήθεια*.

Si el *voεῖν* tiene suelo (*gründet*) en el *λέγειν* y así esencia desde él<sup>2505</sup>, el *λέγειν* es la localidad del pensar que marca los lugares de la relación de pensar y ser. Los lugares esencian siendo el mismo decir, pues el decir como lugar es plural, lugares, en una localidad (del pensar) que alberga a los lugares y donde a la vez *acontece des-apropiadora-ex-propiadoramente* la relación-pertenencia del pensar hacia el ser (el pensar pertenece al ser, tiene su casa-hogar en el ser en la medida en que sus lugares (es decir, lugares del pensar) son el decir). Si *λέγειν* (y en general los verbos del decir en Grecia) significa en su esencial dimensión ontológica un decir donde no sólo se dice sino que se manifiesta, se muestra o se hace-aparecer/deja-aparecer las cosas (no esta o aquella cosa sino el completo aparecer de lo que aparece), *λέγειν* expresa (en su significado de *vorliegen-lassen*<sup>2506</sup>) un

<sup>2503</sup> Utiliza Heidegger *verlangt*. “Moirá” p. 179.

<sup>2504</sup> Dice Heidegger: “Das Denken west der ungesagt bleibenden Zwiefalt wegen an. Das An-wesen des Denkens ist unterwegs zur Zwiefalt von Sein und Seiendem. In-die-Acht-Nehmen west die Zwiefalt an, ist schon (nach Fragment VI) durch das vorausgehende *λέγειν*, vorliegen-lassen, auf die Zwiefalt versammelt. Wodurch und wie? Nicht anders wie so, daß die Zwiefalt, derentwegen die Sterblichen sich in das Denken finden, selbst solches Denken für sich verlangt. Noch sind wir weit davon entfernt, die Zwiefalt selbst und d.h. zugleich sie, sofern sie das Denken verlangt, wesensgerecht zu er-fahren. Nur das eine wird aus dem Sagen des Parmenides deutlich: weder der *éonτα*, des »Seienden an sich«, wegen, noch dem *εἶναι* im Sinne des »Seins für sich« zuwillen west das Denken an. Damit ist gesagt: weder das »Seiende an sich« macht ein Denken erforderlich, noch benötigt das »Sein für sich« das Denken. Beide, je für sich genommen, lassen niemals erkennen, inwiefern »Sein« das Denken verlangt. Aber der Zwiefalt beider wegen, des *éon* wegen, west das Denken. Auf die Zwiefalt zu west das in-die-Acht-Nehmen das Sein an. In solchem An-wesen gehört das Denken dem Sein zu”. GA-7, p. 247-248.

<sup>2505</sup> “Moirá”, C. y A., p. 180.

<sup>2506</sup> Por ejemplo en “Moirá” pero también en *Was heiBt Metaphysik?*

decir de lo dicho<sup>2507</sup> en el que el λέγειν mismo brilla como φάσις (substantivo de φάσκειν<sup>2508</sup>), resplandece como la aperturidad silente del cielo a donde el habitar de los mortales en su respectividad a los inmortales se abre; y, a la vez, como μῦθος, es decir, como lugar del pensar que *Vorscheinen*, que lleva-a-parecer<sup>2509</sup>.

Introducimos así, de la mano del decir como localidad topológica del pensar en su mismidad con el ser —en el pliegue de la presencia de lo presente— la problemática del aparecer/parecer. De nuevo ἀλήθεια, δόξα y su “y”, la dificultad de diferenciar dos modos de Presencia, de hacerse presente, cuando δόξα no significa mera apariencia.

Hasta este punto las articulaciones de pensar y decir con el ser como εἶν podrían trazarse así: en el decir (con carácter locativo) el εἶν campa *in-den-Vorschein-bringen* al pensar; mientras el pensar es llevado a la presencia (a-parecer), estrictamente a *Vorscheinen* en cuanto es dicho (πεφατισμένον) en el pliegue. A su vez, si pensamos, especialmente con el fr. VI, en un decir-pensar, ello responde a lo *no-dicho del pliegue*, condición de la *reserva del pliegue* cuya abundante y enigmática finitud no se agotan en su acontecer: por virtud del pliegue que permanece no-dicho se presenta el pensar (al ser). Se trata —la supuesta asimetría henológico-modal asumida desde lo *gehören* de la *Zusammengehörigkeit*— de una *correspondencia* (*Entsprechung*): el pensar se confía al ser, pero el pensar acontece con la aparición, por un lado, suya, del pensar entre los presentes de la Presencia de lo presente (el pensar que, como tal, es presente, solamente brota donde hay ser)<sup>2510</sup>, y aparición del mismo ser que se manifiesta o, mejor, que se da. Como estudiaremos en el siguiente epígrafe con *Zeit und Sein*, es esencial que Heidegger ponga en juego el pensamiento del darse, del don o la donación de la Presencia en su manifestarse o mostrarse al decir-pensar.

Atendamos al detalle. Lo dicho del decir (esto es, lo pensado del pensar) resulta *rufende* y *verlangende*<sup>2511</sup>; dos caminos diversos y en cruce: “llamante” en cuanto lo dicho del decir se dice en la colectividad-reunión de la presencia —simplemente el decir— en cuyo parecer de la presencia la colectividad de lo dicho y del decir puede aparecer; “exigente” en cuanto que, por el otro lado del mismo camino, sea la apariencia aquello que *gewährt* la *Lichtung*, pues en su *Währen* (de la apariencia) es donde *Anwesen sich lichtet*<sup>2512</sup>. Ambos lados de un mismo camino se reúnen en á-

<sup>2507</sup> En este sentido el “vor-” de *vorliegen-lassen* puede traducirse como “dejar-estar-extendido-delante” (como traduce Eustaquio Barjau) o como “dejar-yacer-previamente” en el sentido del haber “previo” a todo hay que en su (propia) medida incluye a éste. En este sentido λέγειν sería el *Geben* del *es gibt Zeit/es gibt Sein* de *Zeit und Sein*.

<sup>2508</sup> “Moira”, C. y A., p. 180. Heidegger relaciona fases con las fases lunares y de estaciones o, en general, de los astros en el cielo que, considera Aristóteles, son eternos por no cesar su acción en el movimiento.

<sup>2509</sup> Bien diverso de un decir que sólo dijese en cuanto dice algo y ese “algo” en consecuencia dijera de tal o cual forma-aspecto determinada.

<sup>2510</sup> Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 28-29.

<sup>2511</sup> GA, Band 7, p. 252.

<sup>2512</sup> GA, Band 7, p. 252. Nótese pues la torsión de “lo dicho” o “lo pensado” ya no como meramente “algo” determinado.



λήθεια<sup>2513</sup>, o, más bien, en la diosa-desocultamiento, pues lo que nombra τὸ αὐτὸ lo despliega en el completo decir del Poema ἀ-λήθεια<sup>2514</sup>.

Heidegger muestra que la problemática del parecer y el aparecer en el propio Poema gira en torno a la pertenencia de *Anwesen von Anwesendem* al *έόν* como pliegue, así como al decir propio de los mortales bicéfalos. La Presencia de lo presente descansa en el pliegue en la medida en que aquella parece y aparece en un despejamiento y despliegue<sup>2515</sup>. Aquello que parece, una apariencia en el sentido de *δόξα*, ya sabemos que en el Poema de Parménides no puede ser asumido como (ya sí problemáticamente en Platón) *aquello que parecece pero no es*, algo “ilusorio”, una “ilusión” (contrapuesto de algún modo a “lo real”)<sup>2516</sup>; del mismo modo no podría tener lugar en el Poema una comprensión epocal “moderna” por la que la apariencia sería algo “físico”, accesible por los “sentidos”. En “Moira” Heidegger piensa en la apariencia de *δόξα* como *Anschein*, dentro del horizonte de cuestionabilidad de la palabra enigma τὸ αὐτὸ, una apariencia que no (meramente) *scheint* sino *an-scheint*<sup>2517</sup>, es decir, al pensar (y no en el ser o de entrada en contraposición al pensar)

<sup>2513</sup> Por otro lado, prueba de la dificultad de pensar la mismidad de ambos lados-trayectorias del mismo camino (dificultad que tiene que ver con la problemática de la pluralidad pluralmente unitaria del intervalo de ἀλήθεια/λήθη en ἀ-λήθεια (en el decir de los dioses) ) es que Heidegger expresa estas cuestiones en “Moira” entre interrogaciones. En “Ἀλήθεια” (texto consagrado a Heráclito el “Dunkle” en cuanto es Lichtende) dice: “Das Lichtende währt, insofern es lichtet. Wir nennen sein Lichten die Lichtung. Was zu ihr gehört, wie sie geschieht und wo, bleibt zu bedenken. Das Wort »licht« bedeutet: leuchtend, strahlend, hellend. Das Lichten gewährt das Scheinen, gibt Scheinendes in ein Erscheinen frei. Das Freie ist der Bereich der Unverborgenheit. Ihn verwaltet das Entbergen. Was zu diesem notwendig gehört, ob und inwiefern die Entbergung und die Lichtung das Selbe sind, bleibt zu erfragen.”. GA-7, p. 265-266.

<sup>2514</sup> Allí tiene lugar lo no-dicho y no-pensado por el Poema también. Porque ἀ-λήθεια —que ya notamos asumía en el Poema topológicamente una pluralidad de estatutos de presencia/ausencia, plural pluralmente unitario— es *Entbergung des Anwesens von Anwesendem* (y en este sentido eminentemente *Entfaltung der Zwiefalt*), τὸ αὐτὸ, *palabra enigma* que, para nosotros que venimos rondando en sus sentidos de *Zusammengehörigkeit*, apunta a lo no-dicho o por-pensar de los cruces de ἀ-λήθεια y *έόν* en el Poema. “Moira”, p. 184; GA, Band 7, p. 254.

<sup>2515</sup> Dice Heidegger a propósito del fr. VIII (36 y ss.) que “...πᾶρες τοῦ έόντος: außerhalb des Seienden war und sei und werde sein nichts anderes Seiendes (nach einer Konjektur von Bergk: οὐδ' hev). Indes heißt τὸ έόν nicht »das Seiende«, sondern es nennt die Zwiefalt. Außerhalb ihrer freilich gibt es niemals ein Anwesen von Anwesendem, denn dieses beruht als solches in der Zwiefalt, scheint und erscheint in ihrem entfaltetem Licht”. GA-7, p. 255.

<sup>2516</sup> Ya sabemos que Heidegger mantiene decididamente que de la *epocalidad griega* no permite asumir una “mera apariencia”, en aquella *Geschick* de la misma epocalidad griega para la que el pliegue como tal y sus diversas componentes permanecen ocultas, así como la propia esencia de ἀ-λήθεια permanece velada y llevada al lenguaje como palabra no-pensada. Heidegger, Parménides, XXX. En cierto modo el despliegue del pliegue oculto sí prevalece en la *φάσις* (como zum- Vorschein-Bringen); también en λέγειν, en principio un ¿igual? modo de decir pensante, como Vorliegenlassen des Anwesens. “Moira” en C. y A., p. 187. Por otro lado insistimos, como ya vimos con el curso del '42-43, en que Heidegger evita pensar *δόξα* como *scheinen* en Parménides. Ya en el curso del '32 (y en Einführung in der Metaphysik) queda claro que *δόξα* no puede significar “apariencia” en el sentido de algo que parece pero no es, esto es, “ilusorio” (contrapuesto a “real” o algo así). El texto “Moira” atiende al carácter “previo” del lugar del pensar que es el decir en la juntura problemática con lo dicho del decir en cuanto *Vorschein*. Dice Heidegger: “Φάσις ist die Sage; sagen heißt: zum Vorschein bringen. Φημί, ich sage, ist des selben, obzwar nicht des gleichen Wesens wie λέγω: Anwesendes in sein Anwesen vor in das Er-scheinen und Liegen bringen”, GA, Band 7, p. 249.

<sup>2517</sup> En alemán el ver

aparece o se presenta algo que, tal vez errando o pudiendo llevar a confusión, da indicios del carácter de la Presencia; en este sentido lo *Anschein* (no parece sino que) *aparentemente aparece*<sup>2518</sup>: las apariencias todavía brillan en el Poema de Parménides y sin embargo dan la impresión al pensar de exigir *gegenüber* al ser una alteridad-confrontada<sup>2519</sup>, estrictamente, equívoca, cuya referencia podría ser errada o no y, así, confundir el ser y el no-ser. Ahora bien, insistimos, ¿cómo hemos podido acabar de decir que las apariencias que pertenecen a la *δόξα* en el Poema todavía brillan cuando sabemos, a la vez, que aquellos que caminan su camino son bicéfalos errantes, incapaces de diferencia el ser del no-ser? Que brille no significa, como sí hemos registrado en Platón y Píndaro, que se trate de la esencia de la cosa (a diferencia de la cosa). La distinción relevante para Heidegger en torno al camino de *δόξα* tiene que ver con el peculiar “así-como” (o “tanto-tal-como-cual”, mera yuxtaposición) de su poner nombres.

Por otro lado, nos topamos con el problema de diversos modos apuntado en este escrito del “y” de los caminos del Poema. En nuestra lectura e interpretación topológico-poemática del Poema, una alteridad al ser es ya la articulación de plurales pluralidades. Si la articulación de *λέγειν* y *voeĩv* como *vorliegen-lassen* dejaba despejado lo presente de *Anwesen*, uno y otro, *λέγειν* y *voeĩv*, se sitúan *gegenüber* —para nada como objetos, el pensar está más bien *Unterwegs zu... Zwiefalt*<sup>2520</sup>— *Anwesen*; estando de tal modo las articulaciones (*Gefüge*) del decir y del pensar, *dan* (en el fragmento VI) *έόν έμμεναι*, en un sentido de *gibt* en el que el pensar(-decir), la localidad del pensar que es el decir, *da* el

<sup>2518</sup> Proponemos esta traducción para *an-schient* en la perspectiva del estudio de las contraesencias de *ἀ-λήθεια* como “verdad” (disimulo, distorsión, engaño, etc) en Grecia a través del Curso *Parménides* del semestre de invierno de 1942-43. Heidegger relaciona especialmente *Anschein* con *ver-stellen* (disimular, fingir, cambiar de posición), una de las contra-esencias de la verdad en Grecia que Heidegger piensa con el verbo del alemán antiguo *verhellen*, que diría *verbergen*, *ocultar*. Si la esencia de *verstellen* es un *sich verstellen*, *verstellen* significaría un ocultarse cuya reflexividad Heidegger nos recomienda no entender ni objetiva ni subjetivamente, es decir, un ocultar donde el ocultar y lo ocultado son lo mismo: lo afectado por el ocultar es el ocultar mismo. Ahora bien, cabe ello, en la medida en que se establezca una relación (*Bezug*) a algo otro, ello llega a ser una equivocación o engaño (*Täuschen*). Heidegger, Martin, GA, Band 54, pp. 54-55.

<sup>2519</sup> La cual, en efecto, hay, si el pensar piensa algo, alguna cosa y ello como el ser. Dice Heidegger a propósito de *ἀλήθεια* donde *Anwesendes* *erscheinen* kann que: “Doch weshalb fügt Parmenides im Hinblick auf das Verhältnis des Denkens zum Sein noch eigens die genannte Begründung bei? Weil der Name *voeĩv*, anders lautend als *ειναι*, weil der Name »Denken« den *Anschein* erwecken muß, als sei es doch ein *άλλο*, ein Anderes, gegenüber dem Sein und deshalb außerhalb seiner. Aber nicht nur der Name als Wortlaut, sondern sein Genanntes zeigt sich, als halte es sich »neben« und »außerhalb« dem *έόν* auf. Dieser *Anschein* ist auch kein bloßer *Schein*. Denn *λέγειν* und *voeĩv* lassen *Anwesendes* im Licht von *Anwesen* vor-liegen”, GA, Band 7, p. 255.

<sup>2520</sup> GA, Band 7, p. 255.

dar que recibe de *Anwesen in sein Erscheinen*<sup>2521</sup> en la medida que la *Entbergung (ἀλήθεια) gewährt die Lichtung des Anwesens*<sup>2522</sup>.

Volviendo con parecer y aparecer, Heidegger, haciendo pender ambos de *Anwesen des Anwesendes*, cruza los siguientes sentidos: la presencia llega a parecer (luego el hacer(se) presente o aparecer es decididamente “anterior” a la apariencia de lo presente) y lo presente llega a aparecer (de modo que lo presente remite al aparecer o hacer(se) presente)<sup>2523</sup>. En virtud de este cruce —que se inmiscuye no sin autoridad en la complejización del cliché devenir-ser, en los sentidos de *Einführung in der Metaphysik*— resuena la ley de la proximidad o del otro inicio enunciada en el Curso del semestre de invierno de 1942-43. En ellos la vía de δόξα queda caracterizada a través de la relación del sustantivo con el verbo infinitivo voz media/pasiva δέχεσθαι<sup>2524</sup>: aquellos mortales que por su senda caminan toman lo que se les ofrece siempre como una primera vez sin estratos de fondo ni experiencia, una primera vez que únicamente da paso a la siguiente y a la siguiente y a la siguiente... prestando

---

<sup>2521</sup> Siguiendo el juego de Zeit und Sein del “*es gibt*” que da el *Geben*.

<sup>2522</sup> Dice Heidegger que: “Doch die Entbergung gewährt die Lichtung des Anwesens, in dem sie zugleich, wenn Anwesendes erscheinen soll, ein vorliegen-Lassen und Vernehmen braucht und also brauchend das Denken in die Zugehörigkeit zur Zwiefalt einbehält. Darum gibt es auf keine Weise ein irgendwo und irgendwie Anwesendes außerhalb der Zwiefalt”. GA, Band 7, p. 255. Si el pliegue mismo alberga el *voeĩv* y lo pensado por él (*vónhμα*) como lo dicho de modo que lo que se percibe en el pensar es la presencia de lo presente y no meramente lo presente, las distancias del des-ocultamiento —otro modo de remitir a la pluralidad plural de los intervalos de presencia/ausencia de *ἀλήθεια*— marcan la mutua pertenencia del pensar(-decir) hacia el ser (dicho simplemente como pliegue, *Zwiefalt*).

<sup>2523</sup> Leemos que: “Im Geschick der Zwiefalt gelangen jedoch nur das Anwesen ins Scheinen und das Anwesende zum Erscheinen. Das Geschick behält die Zwiefalt als solche und vollends ihre Entfaltung im Verborgenen. Das Wesen der *Ἀλήθεια* bleibt verhüllt. Die von ihr gewährte Sichtbarkeit läßt das Anwesen des Anwesenden als »Aussehen« (*εἶδος*) und als »Gesicht« (*ιδέα*) aufgehen”. GA, Band 7, pp. 256- 257.

<sup>2524</sup> Cuyo significado literal es tomar, aceptar, recibir [FUENTE: Perseus, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=δ%ε%χ%ε%σ%θ%α%ι>]. Heidegger traduce δέχεσθαι por auf-nehmen cuyo significado general es empezar (en el sentido de beginnen), absorber-tomar-ingerir o retomar un asunto [según Diccionario Pons].

atención a lo presente y no a la presencia (de ahí su plana dualidad)<sup>2525</sup>. En este sentido *τά δοκοῦντα* (fr. I, 31<sup>2526</sup>), como lo aparente de las apariencias (o las *apariencias aparentes*, decíamos más arriba) es tomado como *verdadero* (*ἀληθῆ*: VIII, 39), por lo desocultado, a pesar de que a los mortales bicéfalos esto se manifiesta oculto (*Entborgenes erscheint*<sup>2527</sup>), en cierto modo, como veremos, perteneciendo a la *reserva del pliegue*. Correlato esencial de las apariencias de *δόξα* es el *opinar cotidiano* de los mortales, caracterizado por su peculiar modalidad de decir. Leemos en “Moira” que:

“...busca lo verdadero en la diversidad múltiple de lo siempre nuevo que se dispersa ante él. No ve el callado resplandor del misterio que *scheint* incesantemente en lo simple de la *Lichtung* . (...) Pero el *unscheinbaren Scheinens* de la *Lichtung* no se deja coger porque no es nada que pueda cogerse sino que es el puro *Ereignen*. El *unscheinbare Scheinen* de la *Lichtung* irradia del sagrado albergarse en la guarda en la verdad, que se contiene a sí misma, de *Geschickes*. Por esto, el *Scheinen* de la *Lichtung* es en sí al mismo tiempo el velarse y, en este sentido, lo más oscuro<sup>2528</sup>”.

<sup>2525</sup> Dice Heidegger que: “Was aber wird aus der im entbergenden Geschick waltenden φάσις (Sage), wenn das Geschick das in der Zwiefalt Entfaltete dem alltäglichen Vernehmen von seiten der Sterblichen überläßt? Diese nehmen auf (*δέχεσθαι*, *δόξα*), was sich ihnen unmittelbar, sogleich und zunächst, darbietet. Sie bereiten sich nicht erst auf einen Denkweg vor. Sie hören nie eigens den Ruf der Entbergung der Zwiefalt. Sie halten sich an das in ihr Entfaltete und zwar an jenes, was die Sterblichen unmittelbar beansprucht: an das Anwesende ohne Rücksicht auf das Anwesen”. GA-7, p. 258. En “*Ἀλήθεια*” Heidegger desarrolla algo más el modo como los mortales, perteneciendo al desocultamiento, dan la espalda a la *Lichtung* atendiendo sólo a lo presente; dice: “Die Sterblichen sind unablässig dem entbergend-bergenden Versammeln zugekehrt, das alles Anwesende in sein Anwesen lichtet. Doch sie kehren sich dabei ab von der *Lichtung* und kehren sich nur an das Anwesende, das sie im alltäglichen Verkehr mit allem und jedem unmittelbar antreffen. Sie meinen, dieser Verkehr mit dem Anwesenden verschaffe ihnen wie von selbst die gemäße Vertrautheit. Und dennoch bleibt es ihnen fremd. Denn sie ahnen nichts von jenem, dem sie zugetraut sind: vom Anwesen, das lichtend jeweils erst Anwesendes zum Vorschein kommen läßt. Der Λόγος, in dessen *Lichtung* sie gehen und stehen, bleibt ihnen verborgen, ist für sie vergessen”. GA-7, p. 287. Pero ha de quedar como pregunta la difícil cuestión de la caracterización esencial de la *δόξα* epocalmente; finaliza el texto cuestionándose Heidegger: “wie könnte denn irgendwer, dessen Wesen der *Lichtung* zugehört, jemals sich dem Empfangen und Hüten der *Lichtung* entziehen? Wie könnte er dies, ohne alsbald zu erfahren, daß ihm das Alltägliche nur deshalb das Geläufigste sein kann, weil diese Geläufigkeit an das Vergessen dessen verschuldet bleibt, was auch das anscheinend von selbst Bekannte erst ins Licht eines Anwesenden bringt?”. *Ibid.* p. 288.

<sup>2526</sup> Como ya sabemos se trata de se trata de un participio presente neutro substantivizado del verbo *δοκέω*, traducible ya como singular ya como plural por *lo aparente*, aquello que tiene el carácter de lo aparente, subrayando el plural el carácter de colectividad del adjetivo.

<sup>2527</sup> Leemos que: “Sie vergeben ihr Tun und Lassen an das gewohntermaßen Vernommene, *τά δοκοῦντα* (Fragm. I, 31). Sie halten dieses für das Unverborgene, *ἀληθῆ* (VIII, 39); denn es erscheint ihnen doch und ist so ein Entborgenes”. *Ididem.*

<sup>2528</sup> Citamos a Heidegger a propósito de Heráclito (especialmente fr. 16 y ahora explícitamente fr. 9 y 72) en “*Ἀλήθεια*” por la traducción de Eustaquio Barjau manteniendo en el alemán original los términos de la familia de la *Lichtung* (*licht*, *lichten*), así como *Geschick* (sino, destino) y los términos de la familia de *Scheinen* (parecer). El fragmento completo dice: “Das alltägliche Meinen sucht das Wahre im Vielerlei des immer Neuen, das vor ihm ausgestreut wird. Es sieht nicht den stillen Glanz (das Gold) des Geheimnisses, das im Einfachen der *Lichtung* immerwährend scheint. Heraklit sagt (Fragment 9): ονοὺς σύρματ' αὖ ἐλέσθαι μάλλον ἢ χρυσόν. »Esel holen sich Spreu eher als Gold.« Aber das Goldene des unscheinbaren Scheinens der *Lichtung* läßt sich nicht greifen, weil es selbst kein Greifendes, sondern das reine Ereignen ist. Das unscheinbare Scheinen der *Lichtung* entströmt dem heilen Sichbergen in der ansichhaltenden Verwahrnis des *Geschickes*. Darum ist das Scheinen der *Lichtung* in sich zugleich das Sichverhüllen und in diesem Sinne das Dunkelste”, GA-7, p. 288.

Los términos en que no la supuesta oscuridad de los significados de la noción de *δόξα* (oscuridad que no hay en el Poema), sino en los que *τά δοκοῦντα* se mantiene como *reserva del pliegue* —reserva que recoge una serie de campos problemáticos de especial dificultad interpretativa, límites de la comprensión e interpretación del propio pliegue, y por cuya opacidad irreductible el acontecer de las componentes del pliegue es enigmáticamente inagotable—, tienen que ver con el hecho de que Heidegger asuma la palabra enigma *τὸ αὐτὸ* a través de un cuestionamiento que la resguarda como palabra enigma (*Rätselwort*), autorizándonos ello a su vez a registrar la torna radical en la comprensión de la noción de *mismidad* y *alteridad* respecto a aquellas que regían en la esfera de *Sein und Zeit* y, más todavía, diferenciadas del horizonte de cuestionamiento/respuesta del diálogo de Platón.

Al estudiar cómo el diálogo *El Sofista* habla de los “géneros mayores”, estudiamos el peso que tenían las nociones de *lo otro* y *lo mismo* en el acontecer del diálogo de Platón. En torno a los “géneros mayores” resultaba esencial la afirmación vehicular “cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es él mismo lo mismo consigo sí mismo”<sup>2529</sup>. Lo esencial que da a pensar, que llama a pensar, de la palabra enigma *τὸ αὐτὸ* en el Poema se desplazaba, en *El Sofista*, hacia el dativo *ἑαυτῷ* que dice “consigo mismo”<sup>2530</sup>. Lo esencial en el diálogo era, y así lo volvemos a traer aquí, la reflexividad que se exhibía cada uno, cada algo mismo, él mismo, que es lo mismo *consigo mismo*; la reflexividad de un “con”, mediación o vinculación, que exhibe la *unión en una unidad* (*Einung in eine Einheit*)<sup>2531</sup>, así como el lugar de la *alteridad* (*ἕτερόν*). El diálogo de Platón ponía en juego dialogal en la disquisición sobre la esencia del sofista, llegados a los “géneros mayores”, lo *ἕτερόν* y el *ταὐτόν*, lo mismo y lo otro, como nociones que se mostraban en el mismo acontecer del diálogo, nociones bien delimitadas por la ambigüedad ontológico-categorial del diálogo<sup>2532</sup> que no los confundía con los (otros) “géneros mayores” (ser, movimiento, quietud-estar<sup>2533</sup>). Con el discurrir del diálogo podríamos llegar a decir que lo mismo no es lo general, común —mucho menos lo universal— a cada uno de los otros, del mismo modo que no es —como tampoco podría decirse del ser— la única cosa. Lo otro, lo diferente, se revela, a la vez, como tal (otro, diferente), en virtud de otra cosa, siempre de un otro. Ahora bien, ello plantearía entonces que el ser, *ὄν*, y lo otro fueran completamente distintos<sup>2534</sup>; es más, como nos

<sup>2529</sup> En 254 d leemos que: “οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ’ ἑαυτῷ ταὐτόν.”

<sup>2530</sup> Podría traducirse al castellano mediante otras preposiciones que se ajustaran al dativo griego. Por ejemplo, Ángel Gabilondo, con tintes hegelianizantes, traduce el “ἑαυτῷ” como “para sí mismo”, mientras Arturo Leyte traduce al castellano como “consigo mismo”. “El principio de identidad”. *Identidad y diferencia*. Anthopos. Barcelona. 2013, pp. 62-63.

<sup>2531</sup> Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro*, Trotta, 2001, p. 18; en remisión a *Ibíd.* Heidegger, Martin.

<sup>2532</sup> Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro*, Trotta, p. 19 afirma que: “La forma es aquí también el automovimiento del contenido. Lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia se encuentran en el discurso que los entreteje en la *φιλία* de la conversación”.

<sup>2533</sup> El diálogo llega a que lo géneros son cinco; a los tres citados habría que añadir lo mismo y lo otro.

<sup>2534</sup> Y de hecho no solamente el ser y lo otro, sino cada uno de los cinco géneros mayores sería *cada uno un otro para el otro y lo mismo consigo mismo*. Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro*, Trotta, p. 20.

recuerda Ángel Gabilondo, se exacerbaría la alteridad como forma que “atraviesa todas las otras”, aquel género mayor que “es” estrictamente a través de ellas (del otro o de los otros géneros). Ello llevaría a Platón a afirmar que en ese contexto lo *diferente* dice diferente del ser, algo que no es<sup>2535</sup>. La apertura del discurso al no-ser, al no-camino que no es y que es necesario que no sea, supondría el *parricidio a Parménides*<sup>2536</sup>. A través de la *retorsión* que exige pensar *lo mismo* en el Poema de Parménides, al margen de Platón, en el horizonte de pregunta/respuesta del Poema, hemos llegado a la cuestión de la disimetría-asimetría entre pensar y ser<sup>2537</sup>.

El diálogo pone en juego una triple declinación de la mismidad, que contrasta con la simplicidad del decir del Poema de Parménides en el fr. III al señalar la copertenencia de pensar y ser. En el “*αὐτὸ δ’ ἐαυτῷ ταῦτόν*” (“ello mismo (es) lo mismo consigo mismo”), la novedad, por así decir, es lo que gramaticalmente llamaríamos complemento, el “*ἐαυτῷ*”. Éste, como una suerte de repliegue de “ello mismo” —sujeto gramatical que Parménides no necesita (el “sujeto” es la palabra enigma, lo que sujeta es lo más digno de cuestionar para “nosotros”) y que en Platón tiene carácter de *substancia* de la tríada—, signa la pertenencia de la *Diferencia* a *lo mismo*. No estamos autorizados, con Heidegger, a hablar en Platón de ninguna suerte de reflexividad subjetiva. Y no obstante el modo en que se registra la reflexividad del *ἐαυτῷ*, guardiana de la diferencia de “ello mismo” donde, al cabo, rige “lo mismo”, supone una suerte de diferencia que deja de lado —enunciado en el diálogo a continuación pero explicitado como diverso— aquello que tiene el carácter de alteridad, lo *ἕτερόν*. ¿Refleja este “lo mismo” del diálogo una diferencia sin alteridad? Si así fuera, no habríamos de olvidar que lo *ἕτερόν* se admite como un “género mayor” junto al mismo “*ταῦτόν*”. Es pues, insistimos, el “con” aquello

<sup>2535</sup> Pertenería pues la diferencia, lo otro, al no-ser. Ya apuntamos a la problemática del sentido de la negatividad del “no” en el diálogo; Heidegger se lamentaba de que Platón dejara el “no” indeterminado. Por su lado, Ángel Gabilondo cuyas exégesis estamos siguiendo en este punto, afirma que el “no” hace alusión a algo diferente y no significa lo contrario al margen del decir-pensar (del ser); el no-ser no sería lo contrario del ser, sino algo diferente que, en alguna medida, aún como pregunta, sería. Por ello el ser y el no-ser (lo otro) pueden entretejerse como géneros que atraviesan a los otros. *Ibíd.*, Gabilondo, Ángel, p. 21.

<sup>2536</sup> Ya hemos estudiado cómo este no-camino no supone un camino desviado o erróneo sino un camino imposible de decir-pensar, a lo sumo, que nos interroga por los límites de nuestro decir-pensar, más sin disolverlos ni relativizarlos, quedando al margen de ellos.

<sup>2537</sup> Hacia el horizonte de la *filosofía del historia del ser del pensar del ser*, en la flexión topológico-temporal que piensa cabe y ha de pensar el acontecer (*Ereignis*) o *epifanía de la ausencia del ser*, el peso de la noción de lo *ἕτερον* en el diálogo se torna, disloca y descoloca, en el regreso del pensar sobre sus mismas condiciones de posibilidad. Se puede atender así a un significado-sentido de la mismidad que exija la diferencia, lo otro, de un otro modo en el decir-pensar. Dice Heidegger en relación al *τὸ αὐτὸ* del fragmento III y VIII que: “Darum bleibt το αὐτό, das Selbe, in beiden Fragmenten, wenn nicht gar für das ganze Denken des Parmenides, das Rätselwort. (...) Wenn wir freilich meinen, das Wort τοαὐτό, das Selbe, meine das Identische, wenn wir vollends die Identität für die sonnenklarste Voraussetzung der Denkbarkeit alles Denkbaren halten, dann verlieren wir durch solches Meinen in zunehmendem Maße das Gehör für das Rätselwort, gesetzt, daß wir je schon den Ruf des Rätselwortes hörten. Indessen geschieht schon genug, wenn wir das Wort als denkwürdiges im Gehör behalten. So bleiben wir Hörende und bereit, das Wort als Rätselwort in sich beruhen zu lassen, damit wir uns erst einmal nach einem Sagen umhören, das helfen könnte, das Rätselvolle in seiner Fülle zu bedenken.”. GA, Band 7, pp. 246-247. Que *to autó* sea palabra enigma nos exige dejar-ser la palabra, su significado, como los que esperan-escuchan la amplitud de sus dimensiones (¿la *Dimensión* a la cual ella misma de modo privilegiado remitiría?) dejando estar a la palabra sin centrarnos en sus predicados dados.

que marca la *unidad en una unión* de “lo mismo”, diferencia sin alteridad, con la alteridad (y con el resto de los “géneros mayores”); planteamiento cuyas *partes* son exigidas por el despliegue del diálogo platónico en un horizonte comprensivo muy diverso al del Poema de Parménides, donde ya hemos subrayado que en la *Zusammengehörigkeit* el radical “zusammen” pertenece a la experiencia del “*gehören*” a pensar en un contexto, el del Poema, en el que resulta difícil pensar (es decir, si se encontrara, tal vez, es que no se estaría pensando) el estatuto ontológico de lo dicho por la diosa, los caminos que atraviesan el Poema completo, desde la noción de límite y lugar del  $\pi$ , del “algo”, en el diálogo, como “algo” delimitado o determinado. Con ello no decimos para nada que el Poema de Parménides se moviese en lo i-limitado. En absoluto. Repetimos, más bien, que los campos problemáticos del Poema de Parménides son otros, diversos, a los de Platón (la noción de pliegue y *ἀλήθεια* simplemente no se mueven entre lo delimitado y lo ilimitado, el problemático “y” de los caminos es constituyente de su diversidad, a Platón ya no le dice nada lo in-divisible, etc). Heráclito sí pertenecería, desde su propio y característico mostrar y manifestar en el decir, al mismo horizonte de cuestionamiento del Poema de Parménides. Al respecto nos puede ayudar a marcar la distancia entre las nociones de “lo mismo” en Parménides y Platón, cómo Heráclito piensa el “consigo mismo”.

Éste, de exigir alguna suerte de *substancia*, es de entrada ya lo diferente. Se nos dice —asumimos que en referencia a la masa, que tiene “su propio entendimiento”, que obvia el *λόγος* (B 2)— que (B 51) “no comprenden que lo diferente (*διαφερόμενον*) concierta (*συμφέρεται*) consigo mismo (*ἑωυτῷ*)”; y a continuación se nos dice que el modo singular de ese concierto es “armonía”, precisamente, “de lo que retorna (sobre sí mismo) (*παλίντονος ἀρμονίη*)”, una armonía (con B 54) “inaparente (*ἀφανής*) más fuerte que la aparente”, como inaparente es *φύσις*<sup>2538</sup> o, como concluye B 51, armonía “como la del arco y la lira”. Lo diferente muestra un carácter singular, pues “de lo diferente (*ἐκ τῶν διαφερόντων*) armonía supremamente bella”: lo diferente retorna sobre sí mismo sin salir a ninguna otra parte, la misma Diferencia de lo diferente es lugar de partida, llegada y camino —Heidegger dice *desde lo mismo hacia lo mismo pasando por lo mismo*—, y esto es *λόγος*, por ello puede decir Heráclito, desde esta vía del *λόγος* a la que pertenece una *ψυχή* con el peculiar carácter de “aumentarse a sí misma (*ἑωυτὸν αὔξων*)” (B 115), que “me he buscado a mí mismo (*ἑδιζήσάμην ἑμεωυτόν*)” (B 115). La Diferencia rige en lo diferente que tiende a unirse-separarse de lo diferente como la armonía inaparente del arco y la lira. Si ello, como ya hemos expuesto, expone dos registros legales diferenciales en Heráclito, no suturables, que Heidegger escribe como *Λόγος* y *λόγος*, habríamos de comprender “lo mismo” de B 88 en el registro legal del *λόγος* (con minúscula): “lo mismo (*ταὐτὸ*) es viviente y muerto y despierto y durmiendo y joven y viejo; pues esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto”<sup>2539</sup>.

<sup>2538</sup> Heidegger, Martin, *Heráclito*, El hilo de Ariadna, Buenos aires, 2011, p. 163. Traducción de Carlos Másmela.

<sup>2539</sup> Así como por ejemplo el “*τὸ ἀντίξουν*” de B 8, lo “contrapuesto”. Citamos, como con el resto de traducciones de Heráclito al castellano, la traducción de Felipe Martínez Marzoa en su *Historia de la filosofía I*, Istmo, 2000, Madrid, pp. 33-51.

Por otro lado, de las interpretaciones y transmisión del “con” —hilo de los entrelazamientos de la *κοινωνία*— entre los “géneros mayores” se llegaría, tras un largo recorrido, a la noción de *identidad* ( $A=A$ ) “moderna”, por otro lado, a la base, como sabemos, de las interpretaciones de Occidente del *τὸ αὐτὸ* del Poema de Parménides. Concretamente preguntarse por esta *identidad*, afirma Heidegger en *Identidad y Diferencia*, es cuestionarse por el carácter unitario del Uno, por la unidad, rasgo fundamental del ser del ente en Occidente. Y ello, desde luego, desde el cuestionamiento que no asume una identidad abstracta, vacía. Recordemos las palabras de Heidegger en “...Poéticamente habita el hombre...”:

“ Lo mismo no coincide nunca con lo igual [*mit dem Gleichen*], tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia [*Das selbe ist dagegen das Zusammengehören des Verschiedenen aus der Versammlung durch den Unterschied*]. Lo mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria [*Das selbe versammelt das Unterschiedene in eine ursprüngliche Einigkeit*]. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme.<sup>2540</sup> ”

La *Zusammengehörigkeit*, lo mismo, contempla lo distinto, exige pensar y ser, lo diverso (el “*τε καὶ*”), su diferencia. Se trataría, como afirma problemáticamente Ángel Gabilondo, de “pensar la diferencia como condición necesaria para que se diga lo Mismo”<sup>2541</sup>. Como Heidegger aprendió de la cuaternidad de fragmentos (III, IV, VI, VIII), el *voεῖν* —pensar que es un *vernahmen* y un *in-der-Achtnehmen*—, al pensar, siempre se le hace presente “algo”, el decir, que no es inerte o pasivo aquí o allá, sino que llama a una escucha que puede ser respondida por el pensar si cuida y presta atención al decir, haciéndose así presente el pensar mismo, en camino al pliegue del *έόν*. En este sentido *λέγειν*, como *Versammlung*, coliga lo diverso (pensar y ser) a través de la *Diferencia*. La *Diferencia*, *Unterschied*, atraviesa la *Versammlung* pues el *λέγειν* es recolección, reunión de lo diverso en la medida en que decir y pensar no se dicen y piensan por separado, sino que hablamos de decir-pensar<sup>2542</sup>. Ya lo hemos ido viendo. No podemos decir que el pensar, al prestar atención al decir, diga el decir —pues el decir siempre dice cosas, no se dice el decir—, sino que en la copertenencia de pensar y ser, al hacerse presente el pensar (en el pliegue de la Presencia de lo presente) cuyo pensado, es decir, dicho, es el ser, comparece el decir mismo (topológico-poemático) que se caracteriza como un *Sage* (Decir) y un *Zeige* (Mostrar). Entonces, *lo mismo* se deja decir. Habremos de dejar abierta la

<sup>2540</sup> Heidegger, Martin, ” ... Poéticamente habita el hombre...”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, p. 143 traducción de Eustaquio Barjau en Ediciones del Serbal. Texto alemán GA, Band 7, p. 197. Los corchetes son nuestros.

<sup>2541</sup> Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro*, Trotta, 2001, p. 156. Lo problemático de la afirmación tendría que ver con cómo pensar la relación entre la condición (al cabo, condición del ser) y el decir, así con como cómo reúne lo mismo a lo diferente en Unidad-Diferencia. Idídem.

<sup>2542</sup> En este sentido afirma Ángel Gabilondo que darían lugar a una comunidad originaria e irrevocable, *Ibid.*, pp. 25-26.



mismidad del decir-pensar (del ser) con el decir del *Ereignis*, que se arriesga a decir-lo sin decir cosas. Volveremos a ello en el próximo epígrafe.

Vamos a incidir en una diferencia, en principio de superficie, entre el texto griego de Parménides (fr. III) y la sentencia de Platón que traíamos. Solamente deseamos indicar una sencilla señal que Heidegger nos da en torno al lugar sintáctico del *τὸ αὐτὸ* en el fr. III, para mostrar la distancia entre el tratamiento en el decir de Parménides y el del diálogo de Platón. Contrasta, al respecto, la situación de uno y otro, al principio y al final de sus oraciones. En el fragmento III del Poema de Parménides (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*), si lo digno de ser pensado y de ser mantenido como pregunta es “*τὸ αὐτὸ*”<sup>2543</sup>, la pregunta interroga a lo preguntado y en este sentido pertenece a ello mientras lo pone en cuestión y así lo libera (de un modo diverso) separándose ambos, la pregunta y lo preguntado. En este sentido, dice Heidegger en “Moirá”, el modo de preguntarse por “*τὸ αὐτὸ*” es mantenerlo gramaticalmente como sujeto de la oración, frente al cual el bloque “*νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*” se situaría como predicado. Ahora bien, como también vimos en el capítulo anterior con *ὄνομα* y *ῥῆμα*<sup>2544</sup> el cuestionamiento del primer bloque (el “*τὸ αὐτὸ*” como supuesto *ὄνομα*, vale decir, *substancia* de la oración) estaría a la espera de la dilucidación del discurrir en torno al segundo bloque (*ῥῆμα*, el bloque constituyente de la oración, *Zeitwort*)<sup>2545</sup>, en una torsión del discurrir-pensar en la que eso pensado como constituyente de la unidad de significado completa, el segundo bloque, viene al encuentro como algo pensado, sí, y aquí reside lo esencial, pensado en una pluralidad pluralmente. El lugar del *τὸ αὐτὸ* al inicio de la sentencia señalaría a cómo las relaciones, los nexos, se plurifican en la más estricta finitud diferencial de sus respectividades, pues la *Zusammengehörigkeit* aguardaría a la espera de la dilucidación del “*τε καὶ*” (del bloque “*νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*”) cuando, precisamente, reside en otro “*τε καὶ*” (del “*εἶναί τε καὶ οὐκί*”, fr. VIII) el peso comprensivo de la vía de los mortales, la misma caracterización los *βροτοὶ* del camino de la *δόξα*. Por no hablar del “y” de las relaciones de las vías de *ἀλήθεια* y *δόξα*. Si el “y” como conjunción-nexo marca la supuesta más asignificativa relación de uno y otro de sus lados, ¿cómo pensar y diferenciar tales dos “y” de los que pende la venida comprensiva del *τὸ αὐτὸ* como *palabra enigma*? Uno y otro nexos conjuntivos son ya pensados

<sup>2543</sup> Cifra Heidegger, M., pp. 178-179, “Moirá” en Conferencias y Artículos, Serbal (1994).

<sup>2544</sup> Si bien *ὄνομα* y *ῥῆμα* no son “sujeto” y “predicado”, estructuralmente Heidegger invita a pensar la composición de la oración del fr. III como *ὄνομα* y *ῥῆμα* dan lugar a *λόγος*. Heidegger también da la indicación en “Moirá” del modo de construcción de las oraciones *Nebensatz* en alemán en las que el verbo viene siempre al final de la oración, por así decir, llegando o viniendo a las diversas *Ergänzungen* (complementos) que, entonces, esperan mientras van construyendo ya la oración. Heidegger desarrolla también la cuestión del esperar, “warten auf” en relación con lo reservado que se retrae (lo *Vorenthaltene* que *sich entziet*) al pensar del hombre desde las condiciones de posibilidad del pensar del ser *cabe Ereignis*, en conexión además con los “verba” del *Alcibiades*, en el texto “Was heiBt Denken?” de *Vorträge und Aufsätze* (GA- 7, p. 138-139). Ello tiene que ver con el mismo carácter enigmático de la palabra enigma *τὸ αὐτὸ*.

<sup>2545</sup> Por ello en el texto “Moirá” el palimpsesto inicial se pregunta abiertamente por los diversos modos de asumir la tradición la copertenencia de “pensar y ser” y no por los sentidos de *to autó* en Grecia, como por ejemplo sí pensó Heidegger como acabamos de ver en torno a los sentidos de las diversas contra-esencias de *ἀλήθεια* en el Curso Parménides. El carácter de límite último-primero del significado del “*to autó*” no lo permitiría.

a través de los estratos de la interpretación. Desde *Comentarios iniciales* hemos insistido en la orientación de la *ontología hermenéutica* de estar abierta al por-venir y lo por-pensar en lo pensado y dicho por las tradiciones. Si no fuese así, simplemente, como culmina y cierra el texto “El principio de identidad” en *Identidad y diferencia*, no se pensaría<sup>2546</sup>, o, en lo tocante a este escrito, no podríamos haber dicho ya de las vías del Poema de Parménides, las sendas de *δόξα* y *ἀλήθεια*, ni de la presencia-ausencia que entiende-contempla el *voεῖν*, o el mismo poner nombres de los mortales. Y no solo lo hemos intentado, sino que, por así decir, no añadiremos ya demasiado a estas cuestiones. Todavía sí a la dilucidación del *τὸ αὐτὸ*. Habría que matizar que el “*τε καὶ*” remite a dos lados diversos, por uno, *voεῖν* “y” *εἶναι*, por el otro, *εἶναι* “y” *Nada*. Este segundo lado nos permite mantener todavía el filo exigüe para decir-pensar una asimetría entre la pertenencia de pensar y ser, si bien el primero atañe, considera Heidegger, a la *correspondencia* (*Entsprechung*) de hombre y el ser, si admitimos que lo distintivo o relevante del hombre (*die Auszeichnung des Menschens*) es el pensar<sup>2547</sup>, en una retorsión del hombre como *ζῶον λόγον ἔχον* que brindaría su esencia mortal como la de aquel capaz de escuchar, prestar atención y cuidado, porque ya pertenece a ello, al ser.

En la *Zusammengehörigkeit*, como *Bezug der Entsprechung* entre el hombre y el ser, el ser reclama, exhorta o llama al hombre, en cuya correspondencia el pensar se hace presente por el pliegue de la Presencia a través del cual esencia<sup>2548</sup>. Heidegger introduce consonancias en alemán entre pertenecer (*gehören*) y escuchar (*hören*). El *pertenecer* propicia al *escuchar* —es ontológicamente “anterior”, se escucha porque se pertenece al exhorto—, pues la pertenencia resulta una tras-apropiación (*Übereignung*) que supone el contraste del acontecer a-propiador-des-apropiador (*Ereignis*) de lo propio de uno y otro. Ahora bien, si el *encaje* —*com-posición*, traduce Arturo Leyte— que Heidegger llama *Ge-stell* marca la *provocación* (*Herausforderung*) de hombre y ser en la época técnica, *provocación*, tal vez, *lejano relampagueo del Ereignis*, no podemos asumir la *Ge-stell* en la comprensión de la *Zusammengehörigkeit* del *τὸ αὐτὸ* del Poema, pues difícilmente podría pensarse éste según aquello técnico “moderno”, muy diverso a la *τέχνη* griega. Cosa muy diferente es el *Ereignis*. Pensar el *Ereignis*, en el contexto del ser como *destinar*, al decir ya un *Ent-eignis*, nos permite pensar lo diferente de lo mismo, pensar y ser, desde lo *propio* de cada uno en cuyo acontecer se da ser y se da pensar. De nuevo, en *lo mismo*, rige la *Diferencia*<sup>2549</sup>. Si bien el *Ereignis* apunta a un

<sup>2546</sup> Heidegger, Martin. “El principio de identidad”. *Identidad y diferencia*. Antrhopos. Barcelona. 2013, pp. 96-97.

<sup>2547</sup> *Ibid.*, Heidegger, Martin, pp. 72-73. El hombre, cuya esencia es el ser mortal, es pensado por Heidegger como aquello abierto al ser; en este sentido el hombre corresponde al ser como aquel ser que piensa. *Ibid.*, Gabilondo, Ángel, p. 83. Ello no significa para nada que uno solamente fuese hombre al pensar, que los que no piensan fuesen in-humanos, o que Heidegger apostará por alguna suerte de “elitismo intelectual”.

<sup>2548</sup> Pues “(...) sin el ser, en el cual ha sido dicho, no encontrarás / el pensar” (fr. VIII, v. 35-36: “οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, εὐρήσεις / τὸ voεῖν ”), traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, Istmo, p. 37.

<sup>2549</sup> En este sentido el llamado “pensamiento de la diferencia” francés (especialmente Deleuze, Foucault, Derridá, Lyotard) bebería y discutiría con Heidegger. Al respecto, Gabilondo, Ángel, “Pensamiento de la diferencia” y “Alteridad”, *La vuelta del otro. Diferencia. Alteridad. Identidad*, Trotta, 2001, pp. 135-217.

*singulare tantum* cuyo acontecer tiene carácter de único-singular (*einzig*), su *carácter unitario* dice acontecer *a-propiador-des-apropiador* que reposa en el dejar-se ser de pensar y ser. Lo más propio de uno y otro, diferencialmente, se muestra como donación, como un darse que apela ya solamente a un dejar-ser que marca su pertenencia. El *Zusammengehören* se deja pensar así en una *Zusammengehörenlassen* que podemos nombrar como *Ereignis*<sup>2550</sup>.

**BLOQUE D: *Lo mismo es pensar y ser (III): Ereignis y destinación del ser en Zeit und Sein.***  
**¿Pensar el ser sin *Seiendes* en el Poema de Parménides o escuchar a la diosa del Poema?**

Hemos estudiado en el epígrafe anterior la a-simetría modal propia de los lados de la *Zusammengehörigkeit* con la que nos hemos aproximado a la mismidad que dice-piensa la palabra enigma *τὸ αὐτὸ* en torno a pensar y ser. *Lo mismo* se mostraba como el corte por el que pensar lo diferente, uno y otro, desde lo propio de cada uno, por así decir, desde su —de ambos, diferencialmente— Diferencia radical como *Ereignis*. La co-pertenencia nos indicaba una pertenencia asimétrica (por ser desde una di-stancia), especialmente marcada en la epocalidad griega por el despliegue del *ἕὸν* en el Poema, allí donde era el pensar el que pertenecía al ser, mientras que la vía de la asignación del ser al pensar simplemente era un no-dicho y no-pensado al que poemáticamente se apuntaba a través de la problemática de *Moirai*, el modo como *Moirai* liga al *ἕὸν* en el contexto en el que en el Poema la diosa decía que del ser había múltiples *σήμετα* en —con el inicio del fr. VIII— el único camino que queda.

Interpretamos a su vez lo siguiente: Heidegger asume que si la a-simetría modal entre pensar y ser resulta verdaderamente asimétrica<sup>2551</sup>, sólo podría pensarse el cruce de uno y otro lados *vom Ereignis*,

<sup>2550</sup> Heidegger, Martin, “El principio de identidad”, *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013, pp. 84-91.

<sup>2551</sup> Es decir, sin pasaje, puente, tránsito, conexión o suelo entre ellos, sólo abismo y ni si quiera entre dos filos in-extensos diversos, pensar y ser, si no entre un perfil y otro con diversos y asimétricos estatutos ontológicos de presencia-ausencia de tal modo que del otro, por así decir, al borde del lenguaje mismo, sólo queda silencio y nada más, *λήθη* y el acontecer de ambos como *Er-eignis*.

desde la entrada del pensar en el *acontecer a-propiador-des-propiador* mediante el *paso atrás* que es capaz de pensar el plano de las condiciones de posibilidad del *pensar del ser*. De ello supone un testigo textual privilegiado *Zeit und Sein*<sup>2552</sup>. Lo cual nos lleva a profundizar, a tenor de lo que vamos caminando, en el lugar, si lo hubiese, del *Ereignis* en la exégesis de la *Zusammengehörigkeit* de pensar y ser en el Poema de Parménides, admitiendo con el *Protocolo* que en *Zeit und Sein* únicamente a cada paso se piensa la relación-pertenencia entre pensar y ser<sup>2553</sup>.

Rige a través de *Zeit und Sein*, conferencia dictada en el Universidad de Friburgo en 1962, la pretensión de *pensar el ser sin el ente*, por una vez, arriesgarse al intento de desgarrar de lo otrora imposible, atender a la condición siempre lingüística, comprensiva, mediada, del modo en que el ser se piensa. ¿Puede significar pensar el ser sin el ente atender a su más pura in-mediatez? Heidegger no es Hegel y ésta, la diferencia entre mediado e inmediato, no es relevante en la pretensión de Heidegger, pues bien pudiera ser que lo que caracteriza al pensar como *pensar del ser*, se determinase precisamente por lo que aquí habría que pensar, el ser mismo.

Pensar el *ser* sin el *ente* dice, ante todo, no sólo afirmar la irreductibilidad de los estatutos ontológicos de pensar y ser, sino pensar la Diferencia de lo diferente que colma uno y otro lados de esa irreductibilidad<sup>2554</sup>. No reducir el ser al ente, por el lado del ente (guía solo tangencialmente explicitada por la Conferencia), dice resistir a *la vastedad del dominio de la técnica moderna sobre la faz de la tierra*<sup>2555</sup>, afirma no tomar el ser como *Fundamento* onto-teo-lógico de las cosas de tal modo que lo más *propio* o esencial suyo quedase homogeneizado, descualificado, habida cuenta de la reducción de la cosa a mera cosa-mercancía, *meras existencias* —*Presencia* en el sentido de un *estado de cosas calculable* (*Anwesen im Sinne des berechenbaren Bestandes*<sup>2556</sup>)—, encofradas en la *Gestell*

<sup>2552</sup> En efecto leemos en torno a las sesiones del seminario en las que se basa la Conferencia *Zeit und Sein* que: “Al comienzo de la segunda sesión se añadió algo a las observaciones generales con las que se abrió el seminario. a) La relación entre pensar y ser y la cuestión del ser se pertenecen recíprocamente. Aun cuando la relación de pensar y ser – o de ser y hombre – no es expresamente dilucidada en la conferencia, es menester afirmar que pertenece esencialmente a cada paso de la cuestión del ser. Conviene al respecto tener en cuenta un doble papel del pensar. El pensar que pertenece esencialmente a la apertura del pensar del ser es por de pronto el pensar que vale como rasgo característico del hombre. (...) Por otro parte, el pensar es el pensar que interpreta, el pensar, por tanto, que piensa la relación de pensar y ser y la cuestión del ser en general. (...) Importa, por tanto, que el pensar, libremente, se apreste y disponga a lo que hay que pensar, para recibir de ello su determinación”, p. 54 de *Protocolo de un seminario “Tiempo y ser”*, traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.

<sup>2553</sup> La investigadora Teresa Oñate interpreta en esta línea que *Zeit und Sein* muestra la exégesis del fr. III del Poema de Parménides, asentada en la exégesis del primer hexámetro del fr. VI (*ἔστι γὰρ εἶναι*).

<sup>2554</sup> Tal y como afirma el final de “Tiempo y Ser”: “Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica [*ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken*]. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica [*zu überwinden*]. De ahí que convenga desistir [*abzulassen*] de ese superar y abandonar [*überlassen*] la metafísica a sí misma. Si sigue siendo necesaria una superación, ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acaecimiento apropiador, para decirlo [*Es zu - zu sagen*].”, p. 44. Los corchetes son nuestros proveniente del texto original de GA, Band 14, p. 30.

<sup>2555</sup> *Tiempo y Ser*, p. 27.

<sup>2556</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 14, p. 11.

como siempre disponibles e intercambiables unas por otras en el depósito i-limitado del cálculo (habitualmente, además, económico<sup>2557</sup>), donde ya nada vale nada pues todo tiene la única validez del valor (de intercambio). La experiencia del pensar que entra en el *Ereignis* desea pensar reconociendo lo más propio (*Eigenste*) de cada cosa, mas pensando el ser mismo a través del ejercicio de pensar el darse del “tiempo” y el darse del “ser”. En este sentido resistir y afirmar *algo otro* en un habitar cabe las cosas donde ellas respondan a la *Cuaternidad (Geviert)* del habitar de los mortales sobre la tierra, bajo el cielo, siempre en comunidad de mortales, en la mirada de los inmortales.

Por una vez, otra vez, pensar al ser sin el ente. Por una vez, pues la pretensión aquí de Heidegger no puede superar el problema de la “superación de la metafísica” sino apelar a esa otra perspectiva de pensar solamente el ser articulada no obstante con la convalecencia de la *Verwindung* a través del *relampagueo del Ereignis*, parpadeo de un relámpago que abre profunda la noche que ya se atiene al lugar-tiempo de la *oportunidad*, al tiempo-instancia del *καιρός* que da la *chance (gibt Anlaß)* a pensar lo más grave, si se sabe escuchar —es decir, pertenecer— a la *gracia* de un ad-venir posible y otro de lo que hay.

Vamos a llevar a cabo un mapa de *Zeit und Sein* que nos vaya permitiendo pensar los palimpsestos de las interpretaciones de Heidegger en torno al *Poema de Parménides*.

Heidegger parte en *Zeit und Sein* del carácter de no-onticidad de “tiempo” y “ser”. Si ser dice desde lo temprano del pensamiento occidental *Anwesen*<sup>2558</sup>, la representación habitual del tiempo relaciona “tiempo” y “ser” asumiendo que *Anwesenheit (de Anwesen)*, *presencialidad*, es *Gegenwart* en contraposición a *Vergangenheit* y *Zukunft*. Según este orden de cosas el “ser” determinaría al “tiempo” —o, a lo sumo, se co-determinarían— si *presencialidad*, es decir, ser, se asimila al “tiempo” presente (*Gegenwart*). Todavía en estos términos, lo otro de la presencia, podríamos decir así, la ausencia, pasado y futuro, no-son presentes o su ser pende de la presencia de lo presente en cuanto son o aquello que todavía-no-es o aquello que ya-fue. Ahora bien, tal vez, podríamos llegar a pensar que no toda Presencia es, cosa extraña, “tiempo” presente<sup>2559</sup>.

Heidegger no puede asumir una determinación entre “ser” y “tiempo” que penda de una tal representación y se cuestiona radicalmente por la medida y distancias (*Inwiefern*) de la relación (*Verhältnis*) entre ellos. Restituir al “tiempo” su ausencia es no reducir el “tiempo” al presente, es decir, pensar el “ser” como *algo otro* también. Ni *Zeit* ni *Sein* son cosa alguna, no son *Dingen* sino

<sup>2557</sup> Cuya máxima expresión es lo que llama Heidegger “*organización global*” caracterizada por la uniformización del cálculo, nuestra globalización.

<sup>2558</sup> Como ya hemos hecho notar de diversos modos, *Anwesen* es cuestión que se complejiza y problematiza en sus cruces con el intervalo de presencia/ausencia de la verdad del ser y la doble dimensión del decir como decir-manifestar y decir-mostrar. Mantendremos nuestra traducción de *Presencia*, a diferencia de *presencialidad*, *Anwesenheit*, para marcar la substantivización más dura de *Anwesenheit*, a pesar de la traducción de Garrido-Molinuevo-Duque, de la cual agradecemos su función exegética como a-sistencia.

<sup>2559</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, *Tiempo y Ser*, p. 33.

que, dice Heidegger, “cada cosa tiene su tiempo” (*Jedes Ding hat seine Zeit*). Ese “tiempo” que *tiene* la cosa habla de lo *temporal* (*Zeitliche*) que la define como caduca y pasajera (*Vergängliche*), algo que perece y pasa *con* el “tiempo” (*mit der Zeit vergeht*), pues este “tiempo” discurre igualmente en una presencia-presente que pasa y marca, al cabo, el carácter entitativo que la cosa “es” (siendo así la misma representación del “tiempo”)<sup>2560</sup>. Pero deba cada cosa, “cada cosa que tiene su tiempo”, desplegarse de un modo otro al del dejar-de-ser que permanece en su fuga, habríamos entonces de *hacer justicia a la cosa* (*sachgerecht*), y, quizá, leer ese *tener* (*haben, hat* en alemán) como un auténtico auxiliar de la cosa, acción que viene a su auxilio y torna a la cosa como *lugar de pertenencia* del habitar cabe la maduración y el crecimiento, em-plazamiento del saber aguardar la oportunidad — de nuevo, *καίρός*— donde la cosa llega a ser acabada, plena, en su lugar, si se da.

Ni del “tiempo” ni del “ser” cabe pensar ni decir un “es”<sup>2561</sup>. Nada *Dinge* o *Zeitliches*, uno y otro son, más bien, en cuanto *Sachverhalt*, señalan preparando (en este sentido *Sach-verhalt*) *die Sache des Denkens*<sup>2562</sup>, aquello a lo que *cuidadosamente se ha de seguir el rastro con el pensamiento*<sup>2563</sup>. Y obsérvese que Heidegger torna “una cosa” en el sentido de *Seiendes* —determinante indeterminado a la par que numeral<sup>2564</sup>— a “la(s) cosa” (del pensar), determinante determinado a la vez singular y plural, dicho a su vez del mismo modo de “ser” y “tiempo”, lo cual nos indica que aquello que *hay que pensar* —tal es el carácter vinculante-legal del *asunto* del pensar, aquello que más incumbe o concierne (con *angehen*) pensar al pensar— es cuestión todavía henológico-modal del límite (*πέρας-τέλος*) *del pliegue* y sus componentes.

Por ello insta Heidegger a pensar el “y” de “*tiempo*” y “*ser*”, la relación, *Verhältnis*, a la que podemos abrirnos, desde la consideración de cada uno como *Sach-verhalt* y de cada *Sache* como lugar de mutua

<sup>2560</sup> En este sentido la cosa como *Ding* remitiría a la *realidad* (*Wirklichkeit*) en sentido kantiano —como vimos en el *Primer apartado*— y a aquello “real” que Heidegger criticaba explícitamente con Hölderlin. Por otro lado, esta representación del “tiempo” es estrictamente no-griega. En lo que refiere a nuestra investigación, ya hemos notado cómo en el Poema de Parménides —por ejemplo con el carácter continuo e in-divisible del “ahora” en el fr. VIII, pero con el carácter de pliegue de la función copulativa en el Poema completo también—, el presente del “tiempo”, el “ahora”, no responde a este presente temporal en fuga, a la línea de suyo i-limitada de puntos-ahora.

<sup>2561</sup> *Zeit* no es por tanto algo *Zeitliche* sino *Zeithaftes* y en este sentido determina a la *Anwesenheit* de la que tampoco puede decirse que “es”.

<sup>2562</sup> Que Garrido traduce por “el asunto del pensar”. El significado de *Sache* en alemán remite a “cosa”, “asunto” (el entramado relacional hacia el que prestamos atención, al que no podemos pasar por alto por relevante, con carácter vinculante y legal), “caso-causa” (en sentido judicial).

<sup>2563</sup> En el sentido de permanecer (*bleiben*) en una mirada anticipadora, *vorsichtig*, que Garrido traduce por permanecer “ojo avizor”, “Tiempo y Ser”, p. 23.

<sup>2564</sup> En el sentido en que veíamos en el Curso *Platón: Sophistes*. Dice Heidegger en *Zeit und Sein*: “Aber dürfen wir Sein, dürfen wir Zeit als Sachen ausgeben? Sie sind keine Sachen, wenn »Sache« meint: etwas Seiendes. Das Wort »Sache«, »eine Sache« soll uns jetzt solches bedeuten, worum es sich in einem maßgebenden Sinne handelt, sofern sich darin etwas Unübergebares verbirgt. Sein — eine Sache, vermutlich die Sache des Denkens. Zeit — eine Sache, vermutlich die Sache des Denkens, wenn anders im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht. Sein und Zeit, Zeit und Sein nennen das Verhältnis beider Sachen, den Sachverhalt, der beide Sachen zueinander hält und ihr Verhältnis aus hält”, GA, Band 14, p. 8.

parada y espera (con *halten*) donde un mantenerse (con *aushalten*) en su *Verhältnis*. En qué medida, bajo qué condiciones, en qué sentidos, pueden “tiempo” y “ser”, como *Sachverhalt*, no reducirse a la presencialidad del *Seiendes* pero tampoco entre sí, y ser, a la vez, en una *relación mutua*, es asunto del pensar, a pensar en los términos de “es gibt Sein” y “es gibt Zeit”. Es decir: el ser no es. El tiempo no es. Sino que *es gibt Sein* y *es gibt Zeit*.

Heidegger se pregunta (como asunto esencial de la cosa del pensar) por el *Geben* del *es gibt*, cuestión que puede declinarse en castellano de dos modos de acuerdo a que el verbo “geben”, en alemán, significa “dar”, así como en usos sincrónicos suyos es igualmente una forma verbal de “geben” la que está presente en el “es gibt...” que traducimos habitualmente al castellano por “hay...”. Por un lado podríamos asumir que preguntarse por el *Geben* del “es gibt” es cuestionarse por el *haber del hay* (de “hay Ser” y “hay Tiempo”)<sup>2565</sup> y, por el otro lado, cuestionarse por el *Dar de aquello que se da* (de “es gibt Sein” y “es gibt Zeit”)<sup>2566</sup>, el “tiempo” y el “ser”.

Interpretamos que la experiencia del pensar que pretende poner en juego aquí Heidegger puede alcanzar ambas interpretaciones del texto completo —junto a *Zeit und Sein*, el *Protokoll*, en la *Gesamtausgabe, Band 14*— alemán, y dejar perfectamente que cohabiten entre sí. Sin ser excluyentes, interpretamos que el cuestionamiento por el *haber de lo que hay* apunta al cuestionamiento del Poema en su horizonte epocal griego, mientras que el *darse* de “tiempo” y “ser”, la vía del *Ereignis*, intenta atender al ser mismo como destino.

*Se da Tiempo. Se da Ser.* Uno y otro muestran el carácter marcadamente intransitivo de “tiempo” y “ser”, es decir, no sólo que no tengan sujeto —o que el sujeto sea impersonal: el pronombre “es” alemán que podemos traducir por “ello” (da...) o “se” (da...), pero no este último en sentido reflexivo, sino en el sentido de un verbo completo sin sujeto como cuando decimos “hay...”<sup>2567</sup>—, sino sin objeto también en la medida en que “tiempo” y “ser” no son ente alguno. Por así decir, el “tiempo” y el “ser” no son ni más ni menos que su *darse*. Ese *Dar* propio de uno y otro les da (con *er-geben*)

<sup>2565</sup> En el sentido en que subraya Felipe Martínez Marzoa. Preguntarse por el haber del hay recogería la equivalencia cotidiana entre “hay” y “es” y, precisamente, remitiría al haber en cuanto cuestionamiento por el ser. Además ofrece una interesante consistencia a los comentarios sobre el “hay” —*il y a*, en francés— poemático que ofrece el *Protocolo* sobre el Seminario de *Tiempo y Ser*. Del mismo modo recogería el giro en torno al *tener* (*haben*, nuestro “haber”) de “cada cosa tiene su tiempo” como *auxiliar de pertenencia*. A su vez dejaría lugar a la otra interpretación que mentamos, al “se da” ser y “se da” tiempo.

<sup>2566</sup> Como traduce Garrido y piensan en España Teresa Oñate y Félix Duque.

<sup>2567</sup> Dice Heidegger: “Dadurch muß sich die Weise zeigen, wie es Sein, wie es Zeit gibt. In diesem Geben wird ersichtlich, wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie ergibt”. *Ibid*, p. 9.

como *Verhältnis*<sup>2568</sup>. Pero, entregados como don a su relación, ¿en qué afecta a la Presencia de “tiempo” y “ser” esta “lógica del don”<sup>2569</sup>?

La Presencia, *Anwesen*, se declara como un *dejar-ser-presencia*, *Anwesenlassen*, con el que ella es permitida o autorizada (con *zugelassen*) a des-ocultar (*Ent-bergen*) o traer a lo abierto (*ins Offene bringen*) la propia Presencia (o lo propio, *Eigen*, de la Presencia<sup>2570</sup>). Heidegger aclara en el *Protokoll* que *Anwesenlassen* marcado por el carácter del “lassen” da a pensar un doble sentido. *Anwesenlassen* dice una Presencia *presenciente*, marcadamente activa, en el sentido de *das Anwesende*<sup>2571</sup>. Su acción, por un lado, *presenta, manifiesta, muestra o hace presente* algo afectado por la Presencia, cuyas respectividades o alteridades se dejan-ser en la distancia de *lo abierto* por la que la *Differanz* de lo afectado no se reduce y, a la vez, por otro lado, al dejar-ser *das Anwesende* la alteridad, es afectada la Presencia misma en un deja-venir que da (*geben*) u ofrece (*schicken*) a lo presente la posibilidad radical de pertenecer a *lo abierto*, mostrando así, al ad-venir, su pertenencia a una Presencia que solamente mediante un *paso atrás*, activamente perteneciendo al des-ocultamiento, puede abrirse a lo otro. Dejando-ser la Presencia ella se abre como des-ocultar y allí juega un *Geben*, un *Dar* como *don* y regalía-donación, *Gabe*. El ser como *don* pertenece al *Dar* y, dice Heidegger, así el ser, *Anwesen*, respecto al *ser como Fundamento de la metafísica* —reducción de ser a ente— “se transfigura” (con *sich verwandelt*)<sup>2572</sup> pues si *Anwesen* como *Anwesenlassen* dice un *Ent-bergen* y así la Presencia se abre, esa apertura se retiene (con *einbehalten*) manteniéndose una reserva sin darse, sin llegar a la donación, máxima indicación de aquello extremadamente in-disponible que no necesita, por una vez, la intervención del pensar del hombre para ser, pero que, justamente por ello, es lo que más *ata* al hombre, lo más vinculante al pensar del ser, el único lugar por donde es posible trazar la a-simétrica relación henológico-modal de pensar (del ser) y ser. La *transfiguración del ser* exige ya pensar que la Presencia pertenece al *des-ocultar*, a la misma *ἀλήθεια*, que como *don* queda a su vez retenida en el

<sup>2568</sup> Traduce Garrido el “In diesem Geben wird ersichtlich, wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt.” [GA, Band 14, p. 9] como “En este dar se torna claro cómo haya de determinarse ese dar, que, como relación interna que es entre uno y otro, los mantiene a ambos en su recíproca pertenencia y los dispensa como don.”, p. 24.

<sup>2569</sup> Utilizando la expresión de Paul Ricoeur en *Amor y Justicia*, únicamente para marcar una vez más que “tiempo” y “ser” no son cosas y, por tanto, no pertenecen a intercambios entre cosas, sino al *registro legal* del don, la regalía, la gracia. Ahora bien, el darse de “tiempo” y “ser” no tienen nada que ver con *lógica* alguna. Sí, desde luego, con el estatuto relacional-topológico que hemos estudiado muestra el *λέγειν*.

<sup>2570</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 14, p. 10.

<sup>2571</sup> Heidegger, Martin, *Protocolo de un Seminario sobre “Tiempo y Ser”*, p. 56-57. La relación remite a la Diferencia entre Cosas y Mundo, *Differanz*, por así decir, sin pensar la *Unter-schied* que porta la esencia de la cosa-lugar que dice el *Ge-viert*. De nuevo un *Partizip I* que ya sabemos que no puede ser traducido al castellano sin más por un gerundio, sino que habita en la intersección entre el carácter activo de los adjetivos/adverbios terminados en “-ente” en castellano —“serenamente” que juega en la serenidad, etc— afectando así a una alteridad y siendo a su vez afectada (de modo diversos) en ello.

<sup>2572</sup> Dice Heidegger: “Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein ist nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.”, p. 10, GA, Band 14.



*Dar*. Pero la transfiguración mantiene el eco de sus variaciones (*Wandlungen*) epocales, los diversos modos en que el ser mismo *dándose* se ha destinado en las *épocas de la historia del ser*<sup>2573</sup>.

Nos interesa en este punto Heidegger señala al *χρή* griego —ya estudiado en el inicio del fr. VI y a propósito del no-camino que no es y *es necesario* que no sea, fr. II— que a su modo presenta la Sentencia de Anaximandro, en el gozne de la primera y la segunda sección de la Sentencia, como la indicación más elevada de cómo los presentes se abren a la Presencia, no se circunscriben a lo presente, sino que asumen la ausencia, lo radicalmente otro de los presentes que, en este sentido, dan recíprocamente, mutuamente, *Fug* y *Un-Fug*, *δίκη* y *ἀδικία*. Y este *χρή* diría, apunta Heidegger en *Zeit und Sein*, el “es gibt” —de “es gibt zeit”, “es gibt sein”— o el *darse* en cuanto remite a un *lassen*, und *dejar ser* la cosa (en este sentido, usada-necesitada, *gebraucht-braucht*) en su lugar, tal cual es, más todavía cuando la cosa, aquí y ahora, no es *Dinge* alguna sino la cosa, *Sache*, del pensar. El *dejar-ser* del *lassen* que habita en el *darse* de “ser” y “tiempo” supone el máximo compromiso y vinculación a la cosa misma (*die Sache selbst*), con aquello que la cosa misma demanda. La *vinculación necesaria* a *die Sache des Denkens* exige un *dejar-ser* que solamente puede acontecer como un *darse*.

Ev, en el Poema de Parménides, pero allí mismo también *εἶναι*, *έόν* (o *εἴμεναι*), dicen modos en que el ser *se da* en la epocalidad griega. A ellos remite una afirmación —cabe el albergue del des-ocultamiento de *ἀλήθεια* y el régimen legal del decir del ensamblante, *λόγος*— que en la literalidad de su traducción grita un extremo radicalmente otro a la pretensión de Heidegger en *Zeit und Sein*. (Pues) “*εστι γάρ εἶναι*” dice el final del primer verso del fr. VI del Poema tras afirmar la necesidad de decir y pensar a una vez, *έόν εἴμεναι*. Exactamente puede el Poema decir que “ser es” por cuanto su habitar (vinculante, atado) en el pliegue, *έόν*, signa que la función copulativa del “es” permanece atravesada por el *des-ocultamiento* del camino “que es”<sup>2574</sup>. De modo profundamente inverso a la representación de la función copulativa “moderna”, en el sentido de la “mera cópula”, ese “*εστι*” dice la unidad indivisible del ser, la *irreductibilidad* de su estatuto ontológico a todo ente en cuya medida ser “es posible” (con *vermögen*)<sup>2575</sup>. La posibilidad de este poder posibilita, da ser pero precisamente en cuanto se oculta o retiene el *se da*. Si en su pretensión crítica al pensamiento de la representación “moderno”, Heidegger desea pensar un *posible* donde lo otro de lo presente, la ausencia de lo presente, así, lo presente-ausente posible, tenga albergue en la *Presencia* que entonces se piensa en la perspectiva del *Dar* que *se da* como *don* y se retiene a la vez —y en estos sentidos “se da Tiempo” y “se da Ser”— la posibilidad del “*εστι*” en el Poema, *diferente, es lo mismo*, pues su “es posible”, un *vermögen* también, contempla la retención propia del darse pero estrictamente como posibilidad porvenir que se dice en el mismo “*εστι*”. Con todos los matices necesarios —que ya hemos ido

<sup>2573</sup> Remitimos a nuestros *Comentarios iniciales* a este escrito de tesis.

<sup>2574</sup> Es decir, como mostramos en el *Primer apartado*, la función copulativa se muestra en el *Poema* plurificante, abierta, su comprensión en el sistema verbal griego no reduce aquello que tiene a uno y otro lado suyo, no es para nada “mera cópula”.

<sup>2575</sup> Del mismo modo se mantienen como im-pensados o por-pensar la posibilidad del “*εστι*” que la también pertenencia al *vermögen* del “se” del “se da ser” (y “se da tiempo”) —es decir, en alemán, el “es” del “es gibt...”— mantiene.

introduciendo— lo peculiar epocalmente en este sentido del Poema de Parménides es que la función copulativa ya es indicación presente-ausente del darse del des-ocultamiento poemático del ser<sup>2576</sup>. Esta singularidad del Poema no marca una diferencia substancial con la pretensión de Heidegger. Una y otra tienen acogida en el *destinar del ser mismo*, donde puede pensarse el modo en que el ser *se da* a las diversas épocas (del ser) reteniendo. La *retención* estrictamente no podría de ningún modo tener nada que ver con algo “común”, “real”, “físico” o cualquier otra noción que nos remitiera al UNO-TODO de lo ente. La retirada (*Sichentziehen*) del *darse* es indicación del límite-finitud del ser precisamente señalada por el *contener* (*Ansichhalten*) del “se” del “se da ser” como ninguna *potencia indeterminada* (*unbestimmte Macht*<sup>2577</sup>) que pusiera en movimiento el dar del ser y del tiempo. La *retención* muestra el misterio inagotable del acontecer del ser mismo, cómo él acontece, y ha de acontecer, si se da, cuando lo propio del ser es la retención, precisamente a favor de la pluralidad de sus destinaciones (al darse epocalmente). Ya que si el ser mismo solamente *se da* como *don* pero por ello a la vez decimos que se reserva (*sich selbst... zurückhält*) y se retira (*sich selbst... entzieht*); de él nada queda en el darse del *don*. A este *darse-retirarse* lo llamamos *destinar* (*Schicken*), *destinar del ser* donde el ser se nos muestra en aquel contenerse (*Ansichhalten*)<sup>2578</sup>. Se destina el ser mismo, se dona, y así es *lo destinado*. Pero entre el destinarse del ser mismo y el ser destinado epocalmente solamente rige una *Unter-schied* que menta el *Ereignis* del ser<sup>2579</sup> y que todavía podemos pensar como la *espacialidad* (topológica) del guión de la *temporalidad-espacialidad*<sup>2580</sup>. Demorémonos en ello.

Aquello que da el ser en el “se da”, ese “se”, nada ente, permite a su vez pensar *Anwesen* como *Anwesenlassen*, es decir, dejar ingresar la ausencia en lo posible-presente del “tiempo” que, añadimos ahora, no es otro que el *tiempo de la fiesta* estudiado a propósito de las interpretaciones de Hölderlin, tiempo de la *celebración* que acoge a los invitados al banquete, la boda al cortejo<sup>2581</sup>. Pues son ellos, precisamente los invitados, las unidades presentes en la fiesta y la *Presencia del tiempo de fiesta*, aquellos que permiten que *hacia lo ínfimo se inicie también un gran comienzo*. ¿Cuáles eran las

<sup>2576</sup> De ello pendería a su vez la *reserva del pliegue* y su carácter por-pensar precisamente en la perspectiva del *destinar del ser mismo*.

<sup>2577</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 14, p. 22 y “Tiempo y Ser”, p. 36.

<sup>2578</sup> El “se da”, ya de “se da el ser” ya de “se da el tiempo”, están marcados por la *retirarse* (*Sichentziehen*) del *darse*, por aquello que se da retirándose; la *contención* (*Ansichhalten*) pertenece al *darse del ser* como *destinar*, el *rehuso-recusación* (*Verweigerung*) y la *retención* (*Vorenhalt*) del *darse del Tiempo del pasado* y *por-venir* respecto al presente.

<sup>2579</sup> El *Ereignis* sería a la vez una *destinación epocal* del ser y el mismo ser *destinante* en la *retención* de su *darse* pues como estamos notando dice Heidegger en “Tiempo y Ser”.

<sup>2580</sup> La radical finitud del ser tiene al menos dos lados, pues el ser es límite que acontece en un intervalo de, al menos, dos polos, caras o extremos divergentes, no contrarios ni antagónicos (desocultación/ocultación, retención-contención/donación, ausencia/presencia).

<sup>2581</sup> Heidegger introduce la cuestión a través de un ejemplo diciendo: “Die Zusammenstellung von Zeit und Sein enthält jedoch die Anweisung, mit dem Blick auf das vom Sein Gesagte die Zeit in ihr Eigentümliches zu erörtern. Sein heißt: Anwesen, Anwesen-lassen: Anwesenheit. Wir lesen z.B. irgend-wo die Mitteilung: »In Anwesenheit zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert.« Der Satz könnte auch lauten: »Im Beisein« oder »in Gegenwart« zahlreicher Gäste.”, GA, Band 14, p. 14.

unidades de *Anwesenheit* y cómo podríamos pensarlas como *tiempo de fiesta*? Dejemos atrás el presente-ahora y sus “antes” y “después”, pasado y futuro, aquellos ahora-ya-no y todavía-ya-no cuya unidad (*Einheit*) con el presente determina el “ahora”, y podremos reconocer un “tiempo”, no sólo posible, sino “tiempo” que no reduce la ausencia. Restituir al *Tiempo*<sup>2582</sup> su ausencia, reconocer que “pasado” y “futuro” tampoco son nada ente dice asumir la irreductibilidad de los tres éxtasis temporales, que cada uno pertenece a un *lugar propio* por donde *se da el tiempo*.

Ello no dice que no hubiese *presente*. Todo al revés, la *presencialidad* se densifica, plurifica, sin fugarse, sin dejar-de-ser constantemente como condición de la violentación y oclusión de los otros de lo presente. Ahora, más bien, el carácter unitario del mismo ser como *Anwesen* y *Anwesenlassen* se juega en la apertura del *campo topológico* de la irreductibilidad de pasado / presente / futuro a la *luz despejante* del carácter locativo de *An-wesen*. En este punto esencial nos puede facilitar la comprensión la peculiar coimbricación en la lengua castellana entre ser y estar. Sea *estar* un verbo eminentemente *locativo* —por ejemplo “estoy en el hogar”—, de *proceso* —por ejemplo, “estamos habitando”—, o de *estados (de ánimo)* —por ejemplo, “estoy acostumbrado”—, cada uno de los éxtasis temporales *es* de modo diverso en la medida en que *está* o permanece perteneciendo a su lugar y a la vez alcanzando a la alteridad (en ese sentido afectada). Heidegger lo expresa así en alemán: *Wesen* (en *An-wesen*) dice un *permanecer* no en el sentido de *Währen* (durar, perdurar), sino de *Bleiben*; un *permanecer* que ya sabemos dice una esencia, *Wesen*, que *esencia*, *esenciante*, que activamente aguarda dejando ser a la *alteridad* —podríamos decir aquí, al hombre respecto al ser como *Anwesen*— de este modo *incumbida* o *afectada* (con *angehen*, aquí como verbo intransitivo<sup>2583</sup>) por aquella esencia esenciante. Pero podría *estar íntimamente* —en el sentido de *permanecer*— así la alteridad en la *afectación de la presencialidad (innestehend im Angang von Anwesenheit)*, si la alteridad *diese la bienvenida* (con *empfangen*) al darse de *Anwesenlassen* que, en este sentido, *alcanzaría* (con *erreichen*) a la alteridad.

El horizonte destinal del ser en el que el hombre es concernido o incumbido a la escucha del ser mismo, profundiza en la cuestión de la *Entsprechung* que emerge entre el hombre y el ser. Pensando tal alteridad a la *Presencia* en dos declinaciones, por un lado nos dice Heidegger que el hombre, mortal que (tautológicamente) es capaz de pensar (del ser), siendo él lo otro del ser, es incumbido por el dejar-ser-la-presencia de modo que se torna en *receptor* que ha de acoger el don del ser, su darse, simplemente para ser hombre. Le va la vida en ello. Pero si *Anwesen* reclama e incumbe al hombre, y así es un *Empfänger* del *Gabe* de *Anwesenheit*, con ello el mortal que habita sobre la tierra, abierto al pensar, no domina o controla aquello que se le da como don de la Presencia, digámoslo así, no

<sup>2582</sup> Cambiamos la grafía de “tiempo” a *Tiempo* para indicar el diverso carácter de éste respecto a la representación habitual del “tiempo”, en definitiva la secuencia i-limitada de “ahoras” (*das Nacheinander der Jetzt*).

<sup>2583</sup> Dice Heidegger: “Denn es könnte so stehen, daß sich das, was den Menschen als Menschen auszeichnet, gerade aus dem bestimmt, was wir hier zu bedenken haben: der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchem Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An-und Abwesenden.”, GA, Band 14, p. 16.

presentifica, no hace otra vez presente-ahora la presencialidad<sup>2584</sup>. ¿Cómo podría si su lugar es aguardar a aquello que le afecta alcanzando su habitar como don, precisamente como *don* en el *tiempo de fiesta*? Tal es la *fragilidad festiva* del hombre que sabe que muere, que asume el *límite* que le alcanza y por cuya sola correspondencia puede el mortal afirmar (y reconocer, contemplar) la fragilidad de lo *eterno*, de lo *siempre* que así caracteriza todavía la Presencia-ausencia, al ser.

Por otro lado, ello incumbe a la *estancia* —el *estar* que da lugar a diversos *es*— de los tres éxtasis (temporales) del *Tiempo* para el cual es-posible la ausencia. Pues, así visto, lo *sido* (*Gewesen*) no es meramente algo “pasado”, consumido y dejado atrás como “ahora”, sino una ausencia (*Abwesen*) que alcanza la *Presencia a su modo* (*auf seine eigene Weise*), en principio uno diverso a como transtorna el ingreso de la ausencia al todavía-no-presente en un *Auf-uns-Zukommens*, en el sentido del por-venir<sup>2585</sup>, nada que ver con un “futuro” que se extendiera continuándose desde el presente —un futuro que hubiera ya empezado, que estuviera ya escribiéndose, etc—<sup>2586</sup>. El *Zu-kunft*, por-venir, sí pertenece a lo venidero del ad-venir y así él, como a su modo lo *sido*, alcanzan la *Presencia*, podríamos decir ya, se saludan entre sí reconociendo su alteridad (recíproca) en el *llegar* (siempre

---

<sup>2584</sup> Y no obstante dice Heidegger: “El tiempo no es ningún producto (*Gemächte*) del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo. Aquí no se da ningún producir (*Machen*). Se da sólo el dar en el sentido del denominado ofrendar o extender (*Reichen*) (...).”, “Tiempo y Ser”, p. 36, los paréntesis son nuestros con los términos correspondientes en GA, Band 14, p. 21. A resultados del *Geben* del *es gibt sein* como *Gabe*, como don y regalía (originarios) del *Ent-bergen von Anwesen*, la unidad de *Zeit* —que para nada responde ya a la temporalidad del “ahora” respecto a cuyo *Gegenwart* es *Vergangenheit* y *Zukunft* respectivamente aquello que ya-no-es-más-ahora y aquello que todavía-no-es-ahora— reclama e incumbe al hombre en un sentido de *Anwesen* como *Währen* por el cual el hombre es aquel *Empfänger* del *Gabe* de *Anwesenheit* que no controla aquello que se da en la donación de la presencia (en el *es gibt sein*). Resulta pues esencial a la *Anwesenheit* de *Anwesen*, en cuanto aquello que concierne al hombre, una ausencia que permite pensar el ya-no-más-ahora (de *Vergangenheit*) como *Gewesen* y el todavía-no-ahora (de *Zukunft*) como una suerte de *Auf-uns-Zukommens*; el hombre no alcanza a *Anwesenheit*, *Gewesen* y *Auf-uns-Zukommens* porque ellos ya son el pensar mismo en su mutua correspondencia con el ser; ello tiene como condición de posibilidad que entre los tres sí pueda acontecer un *spielende Reichen*, un alcanzarse-entre-sí de *Gewesen*, *Anwesenheit* y *Zukunft* en cuyo despejamiento la unidad de *An-wesen* es llamada por Heidegger *Zeit-Raum*. Vamos a ir notándolo.

<sup>2585</sup> Literalmente, como traduce Garrido, del *ad-venir-nos*.

<sup>2586</sup> Dice Heidegger: “Die Rede vom Auf-uns-zukommen ist inzwischen zur Redensart geworden. So hört man sagen: »Die Zukunft hat schon begonnen«, was nicht der Fall ist, weil die Zukunft niemals erst beginnt, insofern das Abwesen als das Anwesen des noch-nicht-Gegenwärtigen uns immer schon auf irgendeine Weise angeht, d. h. anwest, ebenso unmittelbar wie das Gewesen. In der Zu-kunft, im Auf-uns-Zukommen wird Anwesen gereicht.”, GA, Band 14, p. 17.

venida) de la fiesta, de un juego (*spielende Reichen*) que puede reconocer la ausencia propia de lo otro de lo presente<sup>2587</sup>.

La unidad de la extrema divergencia de pasado, presente y por-venir tiene el *carácter temporal* de un *Sich-einander-Reichen*, que menta su “simultaneidad”<sup>2588</sup>: el por-venir llega y alcanza *simultáneamente* (*zugleich*) a lo sido que alcanza *a la vez* al por-venir, mientras uno y otro llegan *simultáneamente* al presente. La “simultaneidad” es la indicación del carácter no-óptico del *Tiempo*, dice la unidad de los tres éxtasis precisamente desde lo propio (*Eigen*) de cada uno. Y este es el punto desde donde puede acontecer el *Ereignis* a-propiador-des-apropiador como *propiedad* (*Eigentum*, huelga decir que ninguna suerte de atributo sobre substancia alguna) de aquellos que se dan en el *Tiempo*, o, mejor, de lo *propio* de cada uno. El *mutuo darse* de lo *propio* de unos y otros, como *alcanzarse* que tiene como *propiedad* el *Ereignis*, no puede suponer una sin-cronía en el sentido de la abstracción de dos puntos-ahora diacrónicamente situados en la línea i-limitada de “ahoras” puestos en paralelo, *sincrónicamente* (o *simultáneamente* o *a la vez*), pues ello reproduciría otra vez burdamente la representación del “tiempo” y su supeditación a lo presente por mucho que se detuviera el correr de su linealidad. La “simultaneidad” tiene que ver, más bien, con lo que podemos nombrar como “síntesis disyuntiva”<sup>2589</sup>. Ello tiene de relevante para nuestra investigación el cruce de dos dimensiones complejas: el cruce entre *lo mismo* (*τὸ αὐτὸ*) y la simultaneidad (*ἄμα*) que Aristóteles muestra entre el *perfecto* y el *infinitivo* de las acciones que tienen el modo de ser de *ἐνέργεια*: pensar y haber pensado, ver y haber visto, vivir y haber vivido, ser feliz y haber sido feliz... por tanto con un modo de asumir el *límite-fin* (*πέρας-τέλος*) de lo *ente en cuanto ente*, el ser, precisamente en su más alto modo, aquel que alcanza la *ἐντελέχεια* en el rebosamiento expresivo-transmisivo que se dice ya solamente como *ἀλήθεια*, verdad sin contrario. Ello dice, por el mismo lado, algo que ya hicimos notar más arriba: que el hombre no produce al *Tiempo* y el *Tiempo* no produce al hombre; pero a la vez el

<sup>2587</sup> Heidegger se cuestiona por la prioridad entre el alcanzarse (con *erreichen*) de los tres éxtasis temporales entre sí y el llegar-desplegarse del *Reichen*, que acabamos de notar es calificado como “spielende” y que Garrido desacertadamente traduce como “expandirse”. Podríamos decir que bastaría el *tocarse* del *Reichen* que en ese sentido es prioritario. Garrido nombra como *regalia* —un regalo regio, que da quien ostenta el poder o rige— a este *Reichen*. Dice Heidegger: “Wie sollen wir dieses in der Gegenwart, im Gewesen, in der Zukunft spielende Reichen von Anwesen bestimmen? Beruht die-ses Reichen darin, daß es uns erreicht, oder erreicht es uns, weil es in sich ein Reichen ist? Letzteres trifft zu. Ankommen, als noch nicht Gegenwart, reicht und erbringt zugleich nicht mehr Gegen-wart, das Gewesen, und umgekehrt reicht dieses, das Gewesen, sich Zukunft zu. Der Wechselbezug beider reicht und erbringt zugleich Gegenwart. »Zugleich« sagen wir und sprechen damit dem Sich-einander-Reichen von Zukunft, Gewesen und Gegen-wart, d. h. ihrer eigenen Einheit einen Zeitcharakter zu.”, GA, Band , p. 18.

<sup>2588</sup> La triple extaticidad temporal del *Zeit-Raum*, el *Einander-sich-reichen* de *Ankunft*, *Gewesenheit* y *Gegenwart*, teniendo el carácter de *Geben*, dice una irreductibilidad de los tres *garantizada* por tener lugar esencial la *Lichtung* des *Offenen*, una ausencia perteneciente esencialmente a la unidad de *An-wesen* —ausencia de la presencialidad de la presencia— donde los tres (entre sí) *sich lichtet* (en el sentido de: se dimensionan, se ordenan, se dan o se conceden).

<sup>2589</sup> Introducida por Deleuze en filosofía, es tematizada por Alain Badiou, y supone actualmente un modo preciso de estudiar el “pensamiento de la diferencia”, especialmente francés, en el que se asume a Heidegger como un impulso esencial. Al respecto, Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro*, p. 155 y ss.

*Tiempo* sí exigiría aquello necesario, *χρή*, del mortal, su instancia *eterna*, la *ψυχή* y aquello que de divino intelige el *νοεῖν* del mortal.

Debemos subrayar cómo considera Heidegger que el *ofrendar-se* (*Einander-sich-zureichen*<sup>2590</sup>) de los tres éxtasis, su *simultaneidad*, es *recíproca* en el sentido de que pertenece a los tres juntos (*zusammen*<sup>2591</sup>). La *unidad unificante* —*einigende Einheit*, unidad activa abierta a la acción de dar lugar a unidad(es)— de los tres éxtasis del *Tiempo* que marca su *simultaneidad* exige el ofrendarse de cada uno como unidad autó-noma, desde lo *propio* de cada uno (*nur aus ihrem Eigenen*), en orden al mutuo-alcanzarse simultáneo de los tres. El *ofrendarse* así de cada uno dice nada diferente al *darse* como ellos mismos (*als sich selber*) son, el darse de su singular *Anwesen*. Pero el darse de ellos mismos, a esta escala, solamente afirma a cada *uno* como si no hubiera *otro* en el sentido del *ἕτερον* que estudiamos con el Curso *Platon: Sophistes*, es decir, en *Zeit und Sein*, en el *modo de ser simple que cada uno es* con el que *se despejan-espacian* (*lichtet sich*) entre sí.

Pues bien, a ello llama Heidegger, de nuevo, *topológicamente*, la *Temporalidad-Espacialidad*, *Zeit-Raum*<sup>2592</sup>, que nombra la Comarca de *lo abierto*, *das Offene*, por donde puede *despejarse* (*sich lichtet*) el ofrendarse recíprocamente de *Ankunft*, *Gewesenheit* y *Gegenwart*. Notemos que la Comarca de *lo abierto* tiene el carácter de la *Lichtung* e insistamos en que así su rasgo esencial de *despejar* (ocultante-desocultante), a la vez, *espacia* (*räumt*) pre-espacialmente (*vor-räumlich*) en el sentido de la diferencia radical —ya despejada-espaciada en la misma Comarca de *lo abierto* (a donde pertenecen *las entidades que son simplemente*)— al “espacio” subsidiario de la secuencia de “ahoras”, ese espacio-línea donde se vehicula la representación habitual del “tiempo” del presente-ahora, un “espacio” como mero contenedor homogeneizador-homogeneizante que se muestra como unidimensional de lo *trivialmente* tri-dimensional del “tiempo”<sup>2593</sup>. En el marco de la *Lichtung des Offenen* lo *dimensional*, la *métrica*, la *medida* de la *Espacialidad-Temporalidad* tiene un sentido otro al del cálculo del “tiempo”. El *Tiempo* verdaderamente es tri-dimensional, brotan los tres éxtasis del tiempo, en su alcanzarse despejante, si afirmamos lo posible de la ausencia-tiempo. Pero precisamente por habitar en la localidad (*Ortschaft*) de la *Lichtung*<sup>2594</sup>, porque su alcanzarse les despeja, les espacia, afirma su(s) Diferencia(s). Su junción es su Diferencia radical. *Ereignis*. El *despejamiento* mutuo de la triple extaticidad del Tiempo es él mismo *dimensional*, aproxima a los tres éxtasis a la vez que los

<sup>2590</sup> Lo mismo del *Sich-einander-Reichen* de arriba. GA, Band 14, p. 18. El alcanzarse de los tres es un ofrendarse simultáneo.

<sup>2591</sup> Como vimos, el modo en que Heidegger asumía el “*ἄμα*” en el Curso *Platon: Sophistes* en la perspectiva de los *Miteinanderseins*.

<sup>2592</sup> Cuya comprensión topológica vimos al final del *Primer apartado* nada tiene que ver con el espacio-tiempo de la física “moderna” pero tampoco es sólo el tiempo-espacio de *Dasein* según *Sein und Zeit* o *La Pregunta por la cosa*.

<sup>2593</sup> Trivial por cuanto, como hemos hechos notar, la supuestas tres componentes del “tiempo” (ordinario, representación del tiempo) se subsumen al presente-ahora.

<sup>2594</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 14, pp. 20-21.

distancia. *Dimensión* que dimensiona, es el *Geben* que da *Zeit* —o el haber del hay tiempo<sup>2595</sup>— como lo *lichtend-verbergende Reichen*<sup>2596</sup>; ello mismo no se da en un lugar ni contenido en un “espacio”, sino que simplemente es una *Ortschaft*<sup>2597</sup>, un “*a dónde*” de *pertenencia* que espacia o da lugar a todo posible “donde”<sup>2598</sup>. Pero por ello, todavía, la unidad de las tres dimensiones del *Tiempo*, del *juego mutuo de cada una con cada una de las otras* (*Zuspiel jeder for jede*) desde cada propio *Anwesen* (*von je eigenem Anwesen*<sup>2599</sup>), se muestra (*erweist sich*) como una *Cuarta Dimensión*. Esta *Cuarta Dimensión* del *Zeit-Raum* —dice Heidegger en este punto de máxima torsión respecto al tiempo-espacio ordinario del que penden los nexos causales-teleológicos de nuestros lenguajes<sup>2600</sup>— es la *Primera* (*die erste*) por *inicial iniciante* (*anfängliche an-fangende*), en el sentido de que ella porta (con *erbringen*) aquella *Anwesen* de cada uno y *mantiene* (*hält*) lo despejante de los tres éxtasis del *Tiempo* en su alcanzarse, lo cual significa que los mantiene *separados* (*lichtend auseinander*) y *reunidos en una cercanía* (*zueinander in der Nähe*) donde los tres *permanecen* (con *Bleiben*). Esta *Cuarta Dimensión*, con carácter eminentemente *locativo esenciante* por despejar y espaciar al *Tiempo*, es nombrada por Heidegger como *Naheit*<sup>2601</sup>, una “cercanía” que acerca mutuamente (*nähert... einander*) al por-venir, lo sido y lo presente en la medida en que los distancia. Por esta *Cuarta Dimensión* el *Zeit-Raum* es originariamente tetradimensional o, dicho de otro modo, a la localidad

<sup>2595</sup> Entonces también el *Geben* del es gibt *Zeit*.

<sup>2596</sup> Idídem. Pues la *Ortschaft* en los entornos de *die Lichtung* y *das Offene* es *Dimensión* es el doble sentido de *lichtende Reichen* y *reichende Lichten*, alcanzar (o regalía) que despeja y despejar que alcanza (pues da), GA. Band 14, p. 21 [NOTA A PIE DE PÁGINA 7].

<sup>2597</sup> Con carácter entonces *vor-räumliche*. *Ibíd*, p. 21.

<sup>2598</sup> Ya notamos la *Dimensión* en cuanto dimensional-dimensionante a propósito de “...Poéticamente habita el hombre” — en el *Primer apartado*—; dice Heidegger en “Tiempo y Ser” que: “Dimensión —sea repetido— es aquí pensada no sólo como ámbito de la posible medición, sino como el extenderse de un cabo a otro, como el ofrendar esclarecedor [*lichtende Reichen*]. Sólo éste permite [*verstattet*] representar y delimitar un ámbito de medida.”, “Tiempo y Ser”, p. 34 (los corchetes son nuestros). Lo cual re-envía desde luego al intento de pensar la *Herkunft* del espacio de un modo radicalmente diverso a como en *Sein und Zeit* la *Raumlichkeit* del *Dasein* se conducía desde su *Zeitlichkeit*. GA, Band 14, pp. 28-29.

<sup>2599</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 14, p. 19.

<sup>2600</sup> Dice Heidegger: “Was wir jedoch in der Abzahlung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d. h. das alles bestimmende *Reichen*. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene *Anwesen*, hält sie *lichtend auseinander* und hält sie so *zueinander in der Nähe*, aus der die drei Dimensionen einander genast bleiben. Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne *an-fangende*(4) *Reichen*, worin die Einheit der eigentlichen *Zeit* beruht, die nähernde Nähe, »*Nahheit*« — ein frühes, noch von Kant gebrauchtes Wort. Aber sie nähert *Ankunft*, *Gewesenheit*, *Gegenwart* einander, indem sie entfernt.”, GA, Band 14, p. 20.

<sup>2601</sup> Diversa por tanto de la *Nähnis* (“íntima proximidad”) que marcaba el intervalo de espaciación-diferencia entre *Dichtung* y *Denken*. Por una nota a pie de página del tomo de la *GA* (p. 21) podemos pensar la *Nähnis* como la acción de la *Naheit*, cuando la *cercanía* (*Naheit*) acerca (con *nähern*) hacia una cercanía (*Nähe*) a pasado/presente/futuro (desde su distancia). Esto nos podría querer decir que los tres éxtasis temporales son condicionados por la *Naheit*, mientras que la *Nähnis*, respecto a *Dichtung* y *Denken*, es co-condicionante: éstas mismas son acercantes, como la *Nähnis*, a un cercanía. Garrido traduce *Naheit* por “cercanía”.

(*Ortschaft*) de lo abierto (de la *Lichtung* de la verdad del ser) del *Tiempo* pertenecen *Cuatro plegamientos*, es *vierfältige*<sup>2602</sup>.

Más concretamente esta *Cuarta Dimensión mantiene* abierto lo sido como aquello en lo cual el por-venir puede mantener su carácter poemáticamente venidero. Mientras al mismo tiempo *mantiene* abierto el carácter de ad-venir (*Ankommen*) del por-venir como diverso al *presente* que, en este sentido, en cuanto *Gegenwart* ingresa en la Presencia (*Anwesen*) a través de una doble acción cruzada, *Gegenwart* permanece retenido (con *vorenthalten*<sup>2603</sup>) por el por-venir y es rehusado (con *verweigern*) por lo sido<sup>2604</sup>. Custodiado (con *verwahren*) así el presente, reingresado en el límite y finitud por cuanto rehusar-recusar (*Verweigerung*) y retener (*Vorenthalt*) hablan de una retirada (*Sichentziehen*)<sup>2605</sup>, puede pertenecer a la intimidad del *tiempo de la fiesta*, al *don* del darse del “se da el tiempo” que pertenece al *Ereignis*.

La misma “y” de “Tiempo y Ser”, su *Ver-hältnis*, bebiendo de la copertenencia del “se da el ser” y “se da el tiempo”, perteneciendo a las cercanías de un mismo *Dar*<sup>2606</sup>, no ocluye la diferencia entre ellos, mejor dicho, la *Di-ferencia*, si mentamos la *retención* en el diverso modo en que *Tiempo y Ser* se dan. *Diferencia* que dice *Ereignis* y se da por la *retención* en el contraste entre el modo en que “se da el ser” —expresado en el destinar del ser como destinación en la que el ser es destinado— y el modo del darse de la unidad del *Tiempo* —como despejante alcanzarse (*als lichtendes Reichen*)—. *Ereignis* dice aquí la trans-apropiación (*Übereignen*<sup>2607</sup>) de lo propio del *Ser* y lo propio del *Tiempo*, la *recíproca copertenencia* (*Zusammengehörigkeit*) del límite de su radical irreductibilidad... ¿la misma irreductibilidad de pensar y ser que marca el *τὸ αὐτὸ*? Mantengamos todavía abierta la respuesta en torno al pensar y el ser.

<sup>2602</sup> Heidegger, Martin, GA, Band 14, p. 22.

<sup>2603</sup> Se trata de una *Vorenthalt von Gegenwart* que afecta al por-venir, interpretamos, en el sentido del texto *Was heiBt Denken?*, la retención de lo por-pensar de lo más digno de ser pensado, allí, el pensar mismo que ha de ser así retenido en el cuestionamiento pensante. En sentido similar Heidegger remite a la *reserva del pliegue*, aquello no que haya que mantenerse en el cuestionamiento sino que hay que cuestionarse pensando a la vez a favor del por-venir de lo por-pensar. Parecería que Heidegger nos dice que no trivialicemos nunca el presente, que aquí y ahora, de algún modo, no dejásemos pasar la oportunidad de estar siempre ya alerta en torno a él. Por él pasa el asunto que no se allana precisamente por asumirlo en los términos del “tiempo de la fiesta”. Ahora bien, ello pasa precisamente por pensar la finitud-límite que dice la retirada del “darse” y pensarlo de modo, si se nos permite, de modo cuanto más inmanente y plural, mejor.

<sup>2604</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, p. 37 y GA, Band 14, p. 22.

<sup>2605</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, p. 41.

<sup>2606</sup> Pues dice Heidegger por ejemplo que: "Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: »Sein als das Ereignis« meint das »als« jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis. ", GA, Band 14, p. 27.

<sup>2607</sup> Garrido traduce *übereignen* por super-apropiarse que no refleja el sentido que queremos dar a la expresión de “trans-“, como salto al modo de “übersetzen”, un traducir que, de hecho, contaría con que originariamente hay intraducibles.



Pues *Ereignis* no es una *relación superpuesta* (*aufgestocktes Verhältnis*) a *Tiempo* y *Ser*, muchísimo menos un “evento” o “suceso” substantivo en el sentido de los “estados de cosas” (actuales o no) del pensamiento metafísico (es decir, “lógico”). Tiene que ver con aquello más propio de *Tiempo* y *Ser*, su *Sach-verhalt*, si el *Ereignis ereignet* al *Ser* y al *Tiempo* desde la *Verhältnis* que tienen uno y otro entre sí en lo que tienen de *propio* (*Eigen*). Se manifiesta así en el carácter del *Ereignis*, índice ya únicamente cualitativo de la condición última y límite del peculiar retirar-se del darse del ser —el destinar del ser— en la junción con el singular retirarse del darse del *Tiempo*, el más extremadamente radical retirar del des-ocultar<sup>2608</sup>. Ya sabíamos que no puede ser ni pensarse en este sentido *Ereignis* sin *Ent-eignis*, *Ereignis* sin una ex-propiación de sí mismo: *Ereignis enteignet sich* a sí mismo, *Ereignis* se ex-propia a sí mismo como modo de no cesar, de no abandonar (con *aufgeben*) lo suyo propio (*Eigentum*, su propiedad). Pero, a la vez, pertenece al *Ereignis* una re-apropiación, *Ver-eignung*, en lo que atañe al hombre y su pertenencia al *Ereignis* —asunto, de nuevo de ser usado-necesitado (como *Brauch*<sup>2609</sup>) el hombre por el mismo *Ereignis*— en cuanto ya notamos cómo al mortal *incumbe Anwesen* hasta el punto de tornarse la asunción de la Presencia —del “se da el ser” y “se da el tiempo”— en lo más distintivo suyo<sup>2610</sup>. No perdemos la ocasión para subrayar, una vez más, los perfiles de la *Zusammengehörigkeit* de pensar y ser, ya que si el hombre pertenece al *Ereignis* en cuanto es apropiado (*geeignet*) por él<sup>2611</sup>, esta a-propiación indica precisamente la ex-propiación/re-apropiación de lo más propio suyo y, en correspondencia, de su modo de *percatarse* (con *vernehmen*, pensar) del ser, acoger la Presencia desde la honda retirada que caracteriza al *Ereignis*<sup>2612</sup>. Ahora bien, el mortal al que incumbe la Presencia que se da en el *acontecer a-propiador-des-apropiador* piensa o contempla —como sabemos, sentidos también de *vernehmen*— al ser en cuanto ad-viene (según el límite irreductible de su darse respecto al estatuto ontológico del hombre); ello dice que el hombre permanece o *está íntimamente* —en aquel sentido de *permanecer* que indica un *estar* según el cual se

<sup>2608</sup> Literalmente dice Heidegger: “Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht.”, GA, Band 14, pp. 27-28.

<sup>2609</sup> Heidegger da una indicación de cómo el hombre pertenece al *Ereignis* en la articulación de pensar y ser a través de lo que llama *Brauch* y que remite a la medida en que habita el mortal en el pensar y así co-responde al ser. *Brauch*, literalmente uso, usanza, costumbre, tradición. Se relaciona con el verbo *brauchen* (necesitar) y el verbo *gebrauchen* (usar, emplear) así como con el sustantivo *Gebrauch* (uso, empleo, utilización, más limitado que *Brauch*). En alemán cotidiano el verbo *brauchen* ya no se considera estrictamente un “verbo modal” (por ejemplo, la construcción del *KONJUNTIV II* de *brauchen* es residual (reservada al “alto alemán”) como verbo modal (sin *werden*) y exige siempre una partícula negativa en sus construcciones afirmativas, lo cual habla de la obviedad de la negatividad en la necesidad modal).

<sup>2610</sup> Recogiendo el intervalo de ex-propiación/re-apropiación del *Ereignis*, consideramos que nuestra traducción por *acontecer a-propiador-des-apropiador* recoge sus plurales componentes subrayando lo *ex-propiador* de su acontecer para el hombre si es capaz de asumir (con *übernehmen*) el don del darse del *Tiempo* y el *Ser*, al modo como la profesora Teresa Oñate y el profesor Félix Duque recomiendan traducir (*acontecer ex-propiador*).

<sup>2611</sup> “Tiempo y Ser”, p. 42.

<sup>2612</sup> Pero por ello una transfiguración esencial de la racionalidad, marcado por el *paso atrás* que se pondría en juego, una torna del pensar, estrictamente ahora “del ser”, y del habitar del mortal en las copertenencias del *Ge-viert* cabe la construcción de cosas-lugares (camino del pensar).

es— en el ámbito (*im Innestehen im Bereich*) de la tetradimensionalidad del *Zeit-Raum*, de los *Cuatro plegamientos* del darse de *Anwesen*, diversos, diferentes, en cuyos cruces es la misma *Espacialidad* la que espacia y despeja a los tres éxtasis temporales. Remarquemos este punto. Es la *Espacialidad* de la tetradimensionalidad del *Tiempo* la que da lugar o espacia o *simplemente da Tiempo*. Deja pensar. Así tiene sentido pensar que el *Dar* de la espacialidad, ya de por sí espacialidad de retención y rehusos —es decir, que se retira en su dar (que estrictamente no “se da” a la Presencia sino que da el Tiempo que se da)—, en co-sonancia a la contención del darse del ser como destinar y, todavía, al carácter de solamente (contraste de) retirada(s) del mismo *Ereignis*, acontecer a-propiador-des-a-propiador de la “y”, del nexo o relación de *Tiempo y Ser*.

Si *Ereignis* recoge de algún modo, como límite último del decir-pensar epocal, nuestra destinación del ser, es porque su acontecer nos re-envía —*trans-apropia* al pensar— a la abundancia de un modo mestizo, plural, de atender al ser, lo cual se expresa en cómo él mismo, como tal límite último, apunta lejanamente a diversas problemáticas en la perspectiva de las condiciones de posibilidad del pensar del ser. En primer lugar, el ser asumido en cuanto *Anwesen* (*Anwesenlassen*), el ser que hay en una *Gesichk* —aquel asumido en una destinación epocal (donada, la del “nosotros” que piensa en los textos de Heidegger) que descansa en una *lichtend-verbergenden Reichen* de los tres éxtasis de *Zeit*— pertenece a un *Ereignen* en el sentido de que el *Geben* (el dar o el haber del hay) es un acontecer a-propiador-des-a-propiador (y no un mero *Geschehnis* o *Vorkommnis*<sup>2613</sup>): en este sentido simplemente se asume el ser como *Ereignis*<sup>2614</sup>. Un segundo campo problemático, en profunda conexión con el primero, señalaría al *Gabe* (trans)epocal del ser; que el *Gabe des Geschickes von Anwesenheit*, la donación del darse del ser, en cuanto de él nada queda fuera del intervalo de *Gabe/Entzug*, es

<sup>2613</sup> GA, Band 14, pp. 25-26. Suceso o acontecimiento en el sentido de algo que ocurre y pasa como un estado de cosas del mundo.

<sup>2614</sup> Este “como” diría que el ser sería una suerte de *Ereignis* y no al revés. Dice Heidegger: “»Sein als das Ereignis« — Früher dachte die Philosophie vom Seienden her Sein als *Iōēa*, als *ἐνέργεια*, als actualitas, als *Wil-le und jetzt* — könnte man denken — als *Ereignis*. So verstanden, meint *Ereignis* eine abgewandelte Auslegung des Seins, die, falls sie zu Recht besteht, eine Fortführung der Metaphysik darstellt. Das »als« bedeutet in diesem Falle: *Ereignis* als eine Art des Seins, untergeordnet dem Sein, das den festgehaltenen *Leitbegriff* bildet. Denken wir jedoch, wie es versucht wurde, Sein im Sinne von *Anwesen* und *Anwesenlassen*, die es im *Geschick* gibt, das seinerseits im *lichtend-verbergenden Reichen* der eigentlichen *Zeit* beruht, dann gehört das Sein in das *Ereignen*. Aus diesem empfangen das *Geben* und dessen *Gabe* ihre Bestimmung. Dann wäre das Sein eine Art des *Ereignisses* und nicht das *Ereignis* eine Art des Seins”. GA-14, p. 26.

propiamente un *Ereignis*<sup>2615</sup>. Un doble tercer sentido, ya mentado antes por nosotros, atraviesa transversalmente de lado a lado a los dos anteriores: no cabe pensar *Ereignis* sin *Enteignis*<sup>2616</sup> del mismo modo a como pertenece siempre una *Entzug* al *Ereignis*.

Asumida en esta pluralidad de campos problemáticos a los que apunta el *Ereignis*, hemos de decir que su acontecer solamente acontece a-propiadora-des-apropiadoramente como indicación de la radical finitud (de la pluralidad unitariamente plural) de pensar y ser, de la *Zusammengehören* de pensar y ser (*Zeit* y *Sein*): *Zeit und Sein ereignet im Ereignis*<sup>2617</sup>. Ello mantiene una distancia no plana entre *τὸ αὐτὸ*

<sup>2615</sup> Leemos: “Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts. Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: »Sein als das Ereignis« meint das »als« jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis”, GA-14, p. 27. En el Protocolo se nos ofrecen a la vez algunas aclaraciones; si Ereignis no es eine neue seinsgeschichtliche Prä-gung des Seins (Prägung en el sentido de acuñación-tipo-relieve del ser: la metafísica sería die Geschichte der Seinsprägungen) sino que el Sein pertenece a Ereignis (A) y cualquier modo en Ereignis queda retirado (zurückgenommen) (B), entoces: I) el pensar cabe Ereignis (pensar en el Ereignis o que entra (einkehrt) en él) está ante y en aquello (Ereignis) que die verschiedenen Gestalten des epochalen Seins zugeschickt hat; II) en este sentido Ereignis resulta das Schickende (lo destinante) y geschicklos (ausente de destino): algo diverso a Geschick; III) se sigue de (I) que para el pensar cabe Ereignis (pensar que está en y ante Ereignis) la Seinsgeschichte ha llegado zu Ende en la medida en que el ser que descansa en una Geshick no es ya lo que propiamente hay que pensar: en este sentido la metafísica (como die Geschichte der Seinsprägungen, esto es, la historia del retirarse de lo Schickenden a favor de las gegebenen Schickungen (¿Geschicken?) en el Schicken de un en cada caso-época Anwesenlassens des Anwesenden), su historia, llega al final, lo cual no obsta para que la metafísica bestehenbleiben mag (quiera-pueda seguir subsistiendo); IV) la Einkehr del pensar en Ereignis exige la preparación de una Rückgang y Schritt zurück (paso atrás y retroceso) vom Anwesen zum Ereignen GA, Band 14, pp. 50-51, 55 y 57 y Protocolo... pp. 65-67.

<sup>2616</sup> GA-14, p. 28. Dice Heidegger: “Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entber-gung entzieht. Vom Ereignen her gedacht, heißt dies: Es enteignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum”, GA-14, p. 27-28. En nota a pie de página aclara sobre esta relación entre Ereignis y Ent-eignis: “Die Vereignimng bleibt stets der Gefahr ausgesetzt, daß die Sterblichen ihr nicht genügen, weil sie ihnen verborgen bleiben und so in der Eignis entzogen bleiben kann. Sie gelangt in die Vergessenheit. Die Eignis ist daher in sich zugleich Ent- eignis. (Die wesenhafte Irre in der Eignis)”. Idídem. En el Protocolo de Tiempo y Ser se nos dan también algunas indicaciones al respecto: la Verbergung (ocultamiento) propia de Ereignis, el ocultamiento que adviene con la Einkehr del pensar en Ereignis (o del pensar cabe Ereignis), se dice como Enteignis (ex-propiación) lo cual nombra λήθη en el sentido del Verbergens ereignishaft. GA-14, p. 50.

<sup>2617</sup> GA-14, p 27. Nótese cómo Heidegger modifica el verbo ereignen, habitualmente reflexivo en alemán para marcar el límite-corte último-tautológico-lleño del pensar del ser que constituye el Ereignis respecto a su propia acción-acontecer: Ereignis estrictamente no acontece-desapropiadoramente él mismo, no se acontece (él mismo), sino que simplemente acontece sin reflexividad alguna como la Zusammengehören de Zeit y Sein. Si en este sentido Ereignis no es, no está, ni hay Ereignis, de él sólo resta decir que das Ereignis ereignet.

del Poema y el “y” de Zeit y Sein (o su *Zusammengehören* cabe *Ereignis*<sup>2618</sup>), la distancia entre la exégesis e interpretación de un Poema griego esencial para “nosotros” y la flexión del pensar en torno a las condiciones de posibilidad del *pensar del ser*:

Dice Heidegger muy al final de “Tiempo y Ser”:

“¿Qué queda por decir? Sólo esto: el acaecimiento apropiador acaece apropiadamente [*Das Ereignis ereignet*]. Con lo cual, yendo de lo mismo a lo mismo, decimos lo mismo. Aparentemente, esto no dice nada. Tampoco dice nada mientras escuchemos lo dicho como una mera proposición y lo entreguemos al interrogatorio de la lógica. Pero ¿qué pasa si aceptamos sin desmayo lo dicho como el punto de apoyo para la meditación y acto seguido advertimos, reflexionando, que esto mismo ni siquiera es algo nuevo, sino lo más antiguo de lo antiguo en el pensar occidental: lo primordialmente antiguo [*Uralte*], que se oculta en el nombre ἀλήθεια? Desde lo que es anticipadamente dicho por este que es el inicial de todos los motivos conductores del pensar, habla una vinculación [*Verbindlichkeit*] que obliga [*bindet*] a todo pensar, supuesto que éste se someta [*fügt*] a aquello a que apela lo que ha de ser pensado.<sup>2619</sup>”

Lo primordialmente antiguo, *Uralte*, dice el lugar del ocultamiento del des-ocultamiento, aquello que se oculta en ἀλήθεια, por cuanto manifiesta el carácter de una llamada, exhorto o apelación —*Geheiß* aquí o *Anspruch* en *Unterwegs sur Sprache*— que tiene el estatuto ontológico del ad-venir de una venida en cuya correspondencia el hombre de-viene mortal, asume el límite. Su carácter legal, de orden o Ley por el cual es vinculante para el mortal, ya nos debe sonar si escuchamos lo dicho sobre la a-simetría modal-hermenéutica de pensar y ser recogida en el *dichtum lo más digno de ser pensado* o, como aparece en el texto, “lo que ha de ser pensado”. Lo *Ur-alte* es el motivo (*Leitmotive*) más iniciante del pensar, aquello que el pensar exige para pensar, por así decir, su condición de posibilidad. Y, ¿no era lo más digno de ser pensado el lugar de la sustracción-ocultamiento del des-ocultamiento en la ἀλήθεια griega a tenor de la *palabra enigma* que mostraba la copertenencia de pensar y ser en el Poema de Parménides? Por ello —tal es el campo de la posibilidad del que se habla— el pensar está atado o vinculado a aquello que se oculta en ἀλήθεια pero únicamente, de nuevo, si el pensar piensa,

<sup>2618</sup> Pues tal *Zusammengehören* no es el *Ereignis*; más bien (siguiendo ahora “El principio de identidad” en *Identidad y Diferencia*: p. 92- 93; también *Protocolo*, p. 62) la *Zusammengehören* como *Verhältnis* es llevada al *Ereignis* si *Ereignis ereignet*, en el sentido ya mentado de que *Ereignis ereignet* dice que *Ereignis enteignet* (ex-propia) a ser y hombre llevándoles (dejándoles alcanzar) a lo propio y mantiene (behält) así (a ambos) en *Ereignis*. Ahora bien, en esta *Zusammengehören* cabe *Ereignis* ya no se pertenecen hombre y ser, sino los mortales en el *Gevier* (*Protocolo*, p. 62-63).

<sup>2619</sup> Heidegger, Martin, “Tiempo y Ser”, p. 43. Citamos la traducción de Garrido. Los corchetes son nuestros con los términos alemanes de GA, Band 14, p. 29 donde leemos: “Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Dem Anschein nach sagt dies nichts. Es sagt auch nichts, solange wir das Gesagte als einen bloßen Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern. Wie aber, wenn wir das Gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, daß dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen Ἀλήθεια verbirgt? Aus dem, was durch dieses Anfängliche aller Leitmotive des Denkens vorgesagt wird, spricht eine Verbindlichkeit, die jedes Denken bindet, gesetzt daß es sich dem Geheiß des zu Denkenden fügt”.

lo cual desde luego no es cualquier actividad u operación sino la acción de corresponder al ser mismo en la retirada de su darse, *das Ereignis*<sup>2620</sup>. Que en este sentido el ser "como" *Ereignis* sea *lo mismo* que lo *Ur-alte*, siendo verdad, nos remite de nuevo al campo problemático del *destinar del ser* —del “se da el ser”— así como del *Zeit-Raum* —del “se da el Tiempo”— pues, como afirma el texto, se dice *lo mismo*, yendo *desde lo mismo hacia lo mismo*. *Lo mismo* se dice (o se piensa) al pensar (o decir) sus lados. Ya vimos de hecho que *la mismidad* de pensar y ser del fr. III del Poema de Parménides quedaba reservada como “palabra enigma” por el pensar, no para posponer la tarea a favor de otras cosas sino precisamente para comprender *lo mismo* como la articulación (copertenencia) asimétrica que es entre pensar y ser. Por así decir la noción de *lo mismo* se nos presenta como una noción ontológicamente relacional, es decir, una relación a-relacional en el sentido de la “relación”, “nexo” o “conector” de la gramática-lógica. Por ella más bien se pueden articular *lugares topológicos* a los que ella misma da lugar manteniendo-relacionando lo propio de cada uno, su Diferencia, en cuanto diferencias acogidas por la *Di-ferencia*.

Ahora bien, si se nos ofrece a pensar a través del “se da el ser” y “se da el Tiempo” el *pensar y ser*<sup>2621</sup> y su mismo darse en el *acontecer a-propiador-des-apropiador* que *ex-propia/re-apropia* a pensar y ser, y ello dice la misma “y” de uno y otro, entonces esa “y” no puede ser la misma que la del “*τε και*” del fr. III del Poema de Parménides<sup>2622</sup>. La gravedad infraleve del pensar, como siempre, es portada por lo ínfimo de los matices y las diferencias. Jamás el “*τὸ αὐτὸ*”, pero tampoco el “*τε και*” del fr. III, pueden ser tomados como un mero nexo yuxtapositivo conjunto de pensar y ser; si bien en otros lugares del Poema el “*τε και*” se relaciona con la vía de la *δόξα*, de los mortales bicéfalos, camino que la diosa diferencia de la vía que “sigue a la verdad”, *ἀλήθεια*, vía diferenciada y a la vez criterio de diferenciación de los caminos que hay que pensar. Conviene dejar de lado la vía de *δόξα*, insta la diosa al *εἰδότα φῶτα*, siendo una suerte de condición (suficiente pero no necesaria) de ello reconocer el (no-)camino del no-ser, asumir los límites del decir-pensar, pero el mismo nexo entre las vías de *δόξα* y *ἀλήθεια* pertenece a la problemática de la *Unter-schied* que dice la misma *ἀλήθεια*. Y Heidegger no desperdicia la oportunidad de subrayarlo mediante la cuestión del *δοκοῦντα* del final del Proemio que, junto a otras da lugar a la *reserva del pliegue*.

<sup>2620</sup> Nótese cómo Heidegger modifica el verbo *ereignen*, habitualmente reflexivo en alemán para marcar el límite-corte último-tautológico-llevo del pensar del ser que constituye el *Ereignis* respecto a su propia acción-acontecer: *Ereignis* estrictamente no acontece-desapropiadamente él mismo, no se acontece (él mismo), sino que simplemente acontece sin reflexividad alguna como la *Zusammengehören* de *Zeit* y *Sein*. Si en este sentido *Ereignis* no es, no está, ni hay *Ereignis*, de él sólo resta decir que *das Ereignis ereignet*.

<sup>2621</sup> Tal y como afirma el *Protokoll*.

<sup>2622</sup> En el “*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε και εἶναι*”, pues el Poema distingue ese nexo del otro propio de la articulación de lo mismo sin ser para nada evidente que uno y otro digan lo mismo. Insistimos en que así interpretamos la consideración de Heidegger de reservar lo mismo como *palabra enigma* así como la recomendación a tomar la noción como “sujeto de la oración”; en ambas se nos ofrecería la ad-vertencia a favor de no verter transitividades inmediatas entre uno y otro nexo.

Dicho de otro modo, Heidegger no pretende nunca pensar la problemática del ser —si hubiese algo así— del Poema de Parménides sin el ente. Pensar solamente el ser en el Poema sería pensar la problemática del ser como *ἔόν-ἔόντα* —que dice el *pliegue* de la Presencia de lo presente (*Anwesen vos Anwesendem*), así como el carácter ausente de su plural como aquello que muestra la condición de lo pensado por el *voεῖν*— y su verdad como *ἀλήθεια*. Pero en la medida en que el ocultamiento, ya no el olvido del ser, sino el ser mismo como olvido en el misterio inagotable de su darse destinal por la retención-contención de su retirada, es lo más *Eigen* de *ἀλήθεια*, su acontecer mismo es un *Ereignis* que, en nuestras interpretaciones de Heidegger, el Poema despliega como *reserva del pliegue*. Pues es innegable que a *ἀλήθεια* pertenece el carácter de acontecer de un intervalo de ausencia/presencia: esta verdad acontece y su carácter de acontecer sí es el mismo acontecer a-propiador-des-apropiador de *Ereignis*<sup>2623</sup> o, como dice Heidegger, la *Verbergung* propia de *Ereignis*, el ocultamiento que adviene con la *Einkehr* del pensar en *Ereignis* (o simplemente el pensar cabe *Ereignis*), se dice como *Enteignis* (ex-propiación) en el sentido del carácter de acontecer del ocultar que nombra *λήθη*<sup>2624</sup>. Del mismo modo el acontecer conjunto de la *reserva del pliegue* en los caminos del pensar de *ἀλήθεια* que dice la diosa *acontece a-propiadora-des-apropiadoramente* también en el Poema completo. Pero ello nos exige ante todo matizar todavía algunas cuestiones en torno a la *reserva del pliegue* y dar voz, tal vez muda o silente, al Poema de Parménides.

---

<sup>2623</sup> Carácter de acontecer: el retirarse del ser a favor del *Geben*, Gabe de su darse. Si, como dijimos más arriba, que to autó sea palabra enigma responde a que como límite último da a pensar el ser, la misma to autó no sólo da sino que se da en el sentido de *ἀ-λήθεια*.

<sup>2624</sup> Dice Heidegger que “Mit der *Einkehr* des Denkens in das Ereignis kommt also erst die dem Ereignis eigene Weise der *Verbergung* an. Das Ereignis ist in ihm selber *Enteignis*, in welches Wort die frühgriechische *λήθη* im Sinne des *Verbergens* ereignishaft aufgenommen ist”, GA-14, p. 50.



## Conclusiones y aperturas

Hemos intentado interpretar con cuidado los textos relevantes de Heidegger en torno a los lugares del Poema Parménides de Elea. Este intento se ha llevado a cabo bajo el compromiso de hacer de nuestras interpretaciones un ejercicio de lectura que se enfrentara a aquellos textos discutiendo en ello y, en el caso, siguiendo, a lo mejor de los intérpretes que por estas cuestiones ya hubieran transitado. Los asuntos que nos han ocupado son los hilos unitariamente plurales que han ido enhebrando la introducción y los tres capítulos de este escrito. En nuestro trabajo hemos asumido que (y estudiado cómo) una declinación del giro del cuestionamiento desde la *verdad de lo ente* hacia pensar la *verdad del ser* —en este sentido la “Kehre” del pensar hacia el ser mismo como *Ereignis* en la perspectiva del *Historia del ser*— que Heidegger despliega se pondría en juego completamente ya con los Cursos de los años cuarenta en torno a Anaximandro de Mileto, Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso en el sentido de una aproximación hermenéutica a los textos que asume el horizonte histórico-comprensivo de Grecia, la época de los griegos, como finita e irreductible al horizonte “moderno” del nosotros que habla en los textos de Heidegger. Que este cuestionamiento ante los textos griegos sea radical, que allí se haya asumido una irreductibilidad de epocalidades, reafirma el *carácter ontológico* de la hermenéutica de Heidegger en torno a aquellos textos.

La *pregunta por el ser* en los *pensadores del inicio* se declina problematizando la noción de *lo mismo* del fr. III del Poema que Heidegger piensa como *Zusammengehören* o *Entsprechung* de pensar y ser. Ante la pregunta por los diversos modos de pensar el ser de los *pensadores del inicio*, si ser dice límite (ser es límite), se nos ha mostrado que el propio nexo de su decir-pensar es plural, se declina de diversos modos, de modo que ellos, al decir ἀλήθεια, λόγος, φύσις, Moira o εἶν —por citar algunas palabras iniciales—, dicen-piensen diferencialmente el mismo ser-límite. Heidegger puede pensar reflexivamente en una “vuelta” el carácter de lo mismo declinado en el decir-pensar de cada *pensador del inicio*. En este sentido es el carácter unitario de lo mismo diversamente dicho-pensado lo que se torna en digno de cuestionamiento. La pluralidad del decir-pensar —del mismo nexo del decir-pensar— es unitaria y el carácter unitario del límite del ser, en cada uno, es cuestión. Aunque Heidegger abandona pronto estas diferenciaciones interpretamos que Parménides y Heráclito serían *pluralistas*, desde una perspectiva de su *ontología del ser-límite*, si bien *monistas* desde el cuestionamiento por lo mismo de su decir-pensar (del ser).

A propósito del fr. III del Poema de Parménides Heidegger puede desplegar que a *lo mismo* pertenece la Diferencia de lo diferente en la perspectiva del *acontecer a-propiador-des-apropiador*, *Ereignis* desde donde la *verdad del ser* mismo es pensada topológico-poemáticamente (lo cual contempla



diversas sendas). Hemos estudiado en lugares diversos —final del apartado segundo y primero— cómo a través de la noción de “pliegue” y la noción de mismidad del fr. III (*Zusammengehörigkeit, Zusammenlassen vom Ereignis*) entre pensar y ser, se exigía una comprensión del *Tiempo-Espacio*, marcadamente histórico, de la *Historia del ser* en la perspectiva de la comprensión del ser como *destinación*, que se arriesgaba a pensar el ser sin el ente. En ello se nos mostraba una alteración en profundidad de la posibilidad del pensar mismo, la contrastación de la crítica radical al pensamiento de la representación y a una experiencia meramente conceptual del pensamiento. Al respecto, Nietzsche, Hölderlin y Trakl se nos han mostrado interpretandos esenciales en lo que toca de lleno a la *meditación histórica del ser*. Con los dos últimos hemos apuntado a dos dimensiones que, solamente indicadas, señalamos a continuación como continuaciones de la investigación presente:

- Hemos apuntado a cómo la *ontología del límite* que Heidegger declina topológico-poemáticamente manifiesta una dimensión crítica a Occidente, en términos de la “racionalidad” civilizatoria del cálculo (que expresa el pensamiento representativo). Dejamos abierto a escritos posteriores si y en qué medida la crítica a esta condición de la época “moderna”, puede suponer una toma de postura “política” y, si y en qué medida, ésta estaría en los textos de Heidegger. Al respecto resulta esencial la reciente publicación de los escritos “privados” que se dan a conocer como *Cuadernos Negros* (*Schwarze Hefte*), así como podríamos reinterpretar en otros términos nuestras interpretaciones de *Einführung in der Metaphysik* y el Curso *Parménides* del semestre de invierno de 1942-43, así como cobraría especial gravedad el Seminario *Naturaleza. Estado. Historia* de 1933 así como en general el proyecto del período del Rectorado. Entiéndase que si en el presente escrito (y la presente investigación) quedó apuntada la dimensión ético-política del pensar topológico-poemático de Heidegger al interpretar el Poema de Parménides de Elea, este otro punto al que referimos, investigación por-venir, más bien exigiría abrimos a la propia condición de lo político “moderna” (Hegel, Marx) y a la legitimidad y alcance de la crítica desde aquello que nombra la *ontología hermenéutica*.
- Una señal fue también en qué medida uno de los modos en que podía estudiarse la diversa declinación del decir-pensar de los *pensadores del inicio* eran los diversos modos y contextos en que el decir decía la *λήθη* y en general la esfera del verbo *λανθάνω*. Asumimos que ello podría cruzarse a su vez con una *historia hermenéutica de los dioses, lo divino y lo sagrado en los decires griegos* (siempre en su copertenencia al mortal), apuntada lejanamente por Heidegger.
- Consideramos a su vez que hemos asentado las bases para el despliegue de una investigación posterior que profundicen con las coordenadas del *epos* como “género poético griego”, así como en otros de los decires griegos que tuvieron su último canto, desde un punto de vista histórico, en Aristóteles, un final glorioso, en palabras de *Introducción a la Metafísica*.

- Esta grandeza, referida a Aristóteles, ha sido marcada en este escrito en el *apartado segundo* a través de la posibilidad de pensar la *ontología griega* desde un *plano henológico* (Platón) a uno *henológico-modal* (Aristóteles). En nuestras interpretaciones Aristóteles es la puerta de acceso al *paso atrás* hacia los *pensadores del inicio*. La(s) puerta(s) del camino del día y de la noche de Heidegger, la apertura-abertura vacía-llena por donde decir y pensar el ser en Grecia.

Siguiendo las interpretaciones del Poema de Parménides en la ontología hermenéutica de Heidegger hemos alcanzado a pensar uno de los hilos, considera Heidegger, que han incardinado el pensamiento de Occidente. Pensar el *ser* sin el *ente* dice, ante todo, no sólo afirmar la irreductibilidad de los estatutos ontológicos de pensar y ser, sino pensar la Diferencia de lo diferente que colma uno y otro lados de esa irreductibilidad. No reducir el ser al ente, por el lado del ente, dice resistir a *la vastedad del dominio de la técnica moderna sobre la faz de la tierra*, afirma no tomar el ser como *Fundamento onto-teo-lógico* de las cosas de tal modo que lo más *propio* o esencial suyo quedase homogeneizado, descualificado, habida cuenta de la reducción de la cosa a mera cosa-mercancía, *meras existencias*. La experiencia del pensar que entra en el *Ereignis* desea pensar reconociendo lo más propio (*Eigenste*) de cada cosa, mas pensando el ser mismo a través del ejercicio de pensar el darse del “tiempo” y el darse del “ser”. Indicación de nuestra condición epocal.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRINCIPALES

#### 1.1. HEIDEGGER

##### 1.1.1. GESAMTAUSGABE

Volúmenes utilizados en la investigación.

- Gesamtausgabe, Band [GA] 2: Sein und Zeit (1927)  
 GA 4: Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung (1936–1968) GA 5 Holzwege (1935–1946)  
 GA 6.1:Nietzsche I (1936–1939)  
 G.A 6.2:Nietzsche II (1939–1946)  
 GA 7: Vorträge und Aufsätze (1936–1953) GA 8 Was heißt Denken? (1951/1952)  
 GA 9: Wegmarken (1919– 1961)  
 GA 11: Identität und Differenz (1955– 1957)  
 GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950– 1959)  
 GA 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910– 1976)  
 GA 14: Zur Sache des Denkens (1962– 1964)  
 GA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/1924)  
 GA 18: Grundbegriffe der aristotelische Philosophie (Sommersemester 1924)  
 GA 19: Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)  
 GA 22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)  
 GA 23: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Wintersemester 1926/27)  
 GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz  
 GA 27: Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928/29)  
 GA 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt– Endlichkeit– Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)  
 GA 31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930)  
 GA 33: Aristoteles, Metaphysik IX, 1– 3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sommersemester 1931)  
 GA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/32)  
 GA 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932)  
 G 36/37: Sein und Wahrheit 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933)/ 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)  
 G 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934)

- G 39: Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934/35) G 40 Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)
- G 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36)
- G 43: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Wintersemester 1936/37)
- G 44: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Sommersemester 1937)
- G 46: Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» (Wintersemester 1938/39)
- GA 47: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Sommersemester 1939) GA 48 Nietzsches Der europäische Nihilismus (II Trimester 1940)
- GA 50: Nietzsches Metaphysik (für das Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht gehalten)/ Einleitung in die Philosophie –Denken und Dichten (abgebrochene Vorlesung Wintersemester 1944/45)
- GA 52: Hölderlins Hymne «Andenken» (Wintersemester 1941/42) GA 53 Hölderlins Hymne «Der Ister» (Sommersemester 1942) GA 54 Parmenides (Wintersemester 1942/43)
- GA 55: Heraklit, 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1944)/ 2. Logik. Heraklits Lehre vom Λόγος (Sommersemester 1944)
- GA 61: Phänomenologische Interpretationen su Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/1922)
- GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936– 1938)
- GA 66: Besinnung (1938/39)
- GA 67: Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39)
- GA 68: Hegel 1. Die Negativität (1938/39)/ 2. Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» (1942)
- GA 69 Die Geschichte des Seins. 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40)/ 2. Koinón. Aus der Geschichte des Seyns (1939)
- GA 70: Über den Anfang
- GA 71: Das Ereignis
- GA 72: Die Stege des Anfangs (1944)
- GA 73: Zum Ereignis– Denken
- GA 74: Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst
- GA 75: Zu Hölderlin– Griechenlandreisen
- GA 78: Der Spruch des Anaximander
- GA 79: Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949 (Das Ding– Das Ge-stell– Die Gefahr– Die Kehre) 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957
- GA 81: Gedachtes I. Frühe Gedichte– II Aus der Erfahrung des Denkens– III. Gedachten für das Vermächtnis eines Denkens– IV. Vereinzelt
- GA 83: Seminare: Platon– Aristoteles– Augustinus
- GA 85: Seminar: Vom Wesen der Sprache/ Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes/ Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache»
- GA 89: Zollikoner Seminare
- GA 90: Zu Ernst Jünger
- GA 94: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931– 1941) I–VI

### 1.1.2. EDICIONES EN ESPAÑOL

Se mencionan las ediciones utilizadas en la investigación.

- Introducción a la Metafísica, (Buenos aires, Nova, 1972).
- Los problemas fundamentales de la Fenomenología. (Madrid, 2000)
- Conferencias y Artículos, (Del serbal, Barcelona, 2001).
- Hitos, (Madrid, Alianza, 2011).
- De Camino al habla, (Barcelona, Del serbal, 2002).
- Parménides, (Madrid, Akal, 2004).
- ¿Qué significa pensar?, (Madrid, Trotta, 2005).
- Nietzsche, Tomo II (Destino, 2000).
- Hegel, (Prometeo, 2005).
- Sobre el comienzo (Biblos, 2007).
- Meditación. (Biblos, Buenos Aires, 2006).
- Principios metafísicos de la lógica (Síntesis, 2007).
- Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. [Informe Natorp], (Trotta, Madrid, 2014).
- Ejercitación en el pensamiento filosófico. Heidegger, M. Conceptos fundamentales de la filosofía antigua, (Herder, Barcelona, 2011).
- Introducción a la filosofía, (Frónesis, Madrid, 2001).
- Arte y poesía, “El origen de la obra de arte” y “Hölderlin y la esencia de la poesía” (Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 2006).
- Caminos del bosque, (Madrid, Alianza, 2010).
- Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, (Herder, Barcelona, 2011).
- Heráclito, (El hilo de Ariadna, Madrid, 2012).
- Parménides, (Akal, Madrid, 2005).
- Cuadernos Negros. Reflexiones II-VI, (Trotta, Madrid, 2015).
- Construir Habitar Pensar, (La Oficina, Madrid, 2015). Edición bilingüe.
- Ser y Tiempo. (Trotta, Madrid, 2016).
- Cuadernos Negros. Reflexiones VII-XI. (Trotta, 2017).
- Cuadernos Negros. Reflexiones XII-XVI, (Trotta, 2019).
- Identidad y Diferencia. (Anthropos, 2013). Edición bilingüe.
- Arte y Espacio. (Cátedra José Oteiza, 2003) Edición bilingüe.
- *La historia del ser* (El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011).
- La pobreza. (Amorrortu, Buenos Aires, 2016). Edición bilingüe.
- Experiencias del pensar, (Abada, Barcelona, 2010).
- Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, (Alianza, Madrid, 2016).

### 1.1.3. Otras ediciones

a) Italiano:

- Il “Sofista” di Platone (Adelphi, 2013).
- Saggi e discorsi (Mursia, 1976).

b) Alemán:

- Sein und Zeit (Max Niemeyer, 2006).

#### 1.1.4. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS EN TORNO A HEIDEGGER

Monográficos sobre Heidegger

- Oñate&Nuñez&Cubo&Zubía (eds.). *El Segundo Heidegger. Ecología Arte Teología. En el cincuenta aniversario de Tiempo y Ser*. Dykinson, Madrid.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza.
- Pöggeler, O., *Neue Wege mit Heidegger*. Alber.
- Leyte, A. *Heidegger*. Alianza.
- Von Hermann, F.-H. *Wege ins Ereignis*. Vittorio Klostermann.
- Marzoa, F., *Heidegger y su Tiempo*. Akal.
- Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Athenäum.
- *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, Philosophische Schriften, Band 4, Duncker & Humboldt, Berlin.
- Frischmann, B. (ed.), *Sprache-Dichtung-Philosophie. Heidegger und der deutsche Idealismus*. Alber Philosophie.
- Guzzoni, Ute, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*. Verlag Karl Alber.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Seubold, Günter, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Alber-Broschur Philosophie.
- Beufret, J. *Dialogue avec Heidegger*. De Minuit.
- Zarander, Marlene. *Heidegger et le parole del origine*. Librairie philosophique.
- Friedmann&Seppi (eds.). *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Turia Kant.
- Jiménez, A. *Heidegger y la historia de la filosofía. Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Filosofía hoy.
- Josef Kopperschmidt (ed.), *Heidegger über Rhetorik*, Wilhelm Fink.
- Flatscher, Matthias, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*. Alber Reihe-Thesen, Verlag Karl Alber, Friburgo, 2011.

Publicaciones regulares en torno a Heidegger

- Martin Heidegger Gesellschaft Schriftenreihe, Band 4, *Die Frage nach der Wahrheit*, Harald Seibert&Klaus Neugebauer (ed.), Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Martin Heidegger Gesellschaft Schriftenreihe, Band 11, *Auslegungen von Parmenides bis zu den Schwarzen Hefen*, Harald Seibert&Klaus Neugebauer (ed.), Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Heidegger-Jahrbuch 3, *Heidegger und Aristoteles*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Heidegger-Jahrbuch 8, *Heidegger und die Dichtung*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Heidegger-Jahrbuch 11, *Zur Hermetik der "Schwarzen Hefte"*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Heidegger Studies, Volume 13, 1997, *The Critical Threshold for Thinking at the End of Philosophy*. Duncker & Humblot, Berlin.

- Heidegger Studies, Volume 16, 2000, *Being-historical Thinking and Fundamental Ontology: Greek Tradition in and beyond Modern Physics*. Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 18, 2002, *Hermeneutic Pre-conditions of the Thinking of Being, Questions Concerning Greek Philosophy, Theology, and Politics*. Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 24, 2008, *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination - Revisiting the Question of Nihilism*. Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 29, 2013, *Technicity, Language and Translation: Questions Concerning the Parousia of the Divine*. Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 30, 2015, *The unevaluable, Technicity and Language: Revisiting Plato*, Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 31, 2015, *Being-historical hermeneutic in Enactment*, Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 32, 2016, *The Task of Thinking and Hermeneutic Phenomenology: Kant, Husserl, and the History of Being*, Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 33, 2017, *Being-historical Thinking and Mindfulness: Plato, Leibniz, Hegel, and the Question of Truth*. Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 34, 2018, *Language and Thinking in a Post-Metaphysical Age: Plato, Aristotle, Husserl, and the Unthought Question of Ethics and Politics*, Duncker & Humblot, Berlín.
- Heidegger Studies, Volume 35, 2019, *The Wellspring of Thinking, Finitude, and the Ontological Difference: The Greeks, Leibniz, Kant, and the Question of Time and Being*. Duncker & Humblot, Berlín.

#### Introducciones y guías de lectura

- Figal, G., *Martin Heidegger. Zur Einführung*. Junius.
- Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*. Gedisa
- *Große Themen Martin Heidegger. Eine Einführung in sein Denken*. Rombach Wissenschaft Reihe Philosophie, Freiburg, 1994.
- Thomä, Dieter (ed.), *Heidegger-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Segunda edición, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2013.
- Jesús Adrián Escudero. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Herder.

## 1.2. PARMÉNIDES

### Texto original

DIELS, H. & KRANZ, W. (eds.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1951-1952 (1903).

### Traducciones españolas

- *Historia de la Filosofía I*, (Istmo, 2000). Traducción de Felipe Martínez Marzoa.
- *Poema Parménides. Fragmentos y tradición textual*, (Istmo, 2007). Traducción de Alberto Bernabé.
- *Parménides. Edición crítica, versión rítmica y paráfrasis de los fragmentos*. Agustín García Calvo, Lucina.

### 1.3. HEIDEGGER Y PARMÉNIDES

#### Libros

- Schlüter, J. (1979). *Heidegger und Parmenides*. Bouvier Verlag.

#### Artículos en revistas y capítulos de libros

- Fring, M. S. "Parmenides: Heidegger's 1942-43 Lecture Held at Freiburgs University", *Journal of the British Society for Phenomenology* 22 (3):197-199 (1991).
- Günther, H.-C. "Heidegger und Parmenides", *Auslegungen von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, Harald Seibert&Klaus Neugebauer (ed.), Martin Heidegger Gesellschaft Schriftenreihe, Band 11, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- "Heidegger frühe Parmenides-auslegung", *Zemata*, Heft 120 ("Heidegger und die Antike").
- Dunschin, A., "Parmenides – Beispiel philologischer Zugänge", *Auslegungen von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, Harald Seibert&Klaus Neugebauer (ed.), Martin Heidegger Gesellschaft Schriftenreihe, Band 11, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Steinmann, M., "Das Denken des späten Heidegger und sein Verhältnis zu Parmenides"
- Decker, J. T. "L'echo de Parmenides".
- Thanassas, P. "The ontological difference in Parmenides".
- Zarander, Marlene, "Le miroir aux tres reflets".
- Bröcker, W. "Heideggers letztes Wort über Parmenides".
- Dallstrom D. "Heidegger initial interpretation of Parmenides: An excursus in the 1922 lectures on aristotelian text", *The Review of Metaphysics*.
- "Heidegger's Reading of Parmenides: on being and thinking the same", *Existencia*, XII, 2003.
- Reinhold Jeck, Udo, "Philia und Eros. Überlegungen zu einer neu edierten Aufzeichnung Martin Heideggers über Parmenides (fr. 13)", *Heidegger Studies*, Volume 32, 2016, Duncker & Humblot, Berlín.

### 1.4. OTROS TEXTOS

#### a) En torno a Heidegger y Aristóteles, Platón y el (neo-)platonismo.

#### Libros:

- Francisco J., Gonzalez, *Plato and Heidegger. A question of dialogue*.

#### Artículos:

- Gonzalez, Francisco J., *Plato and Heidegger*, The Pennsylvania State University Press, 2009;
- Courtine, J.-F., «Le Platonisme de Heidegger», en *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, París, 1990, pp. 129-15;
- Le Moli, Andrea, *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenze*, V&P Universita, Milano, 2002;
- Mattéi, J.-F.: *L'ordre du monde. Platon-Nietzsche-Heidegger*, PUF, París, 1989;
- Montet, D., *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Jérôme Million, Grenoble, 1990;
- Cicarelli, P.: *Il Platone di Heidegger. Dalla "diferenza ontologica" alla "svolta"*, Il Mulino-Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 2002;



- Cimino, A.: *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, ETS, Pisa, 2007;
- Steinmann, M. (ed.): *Heidegger und die Griechen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007;
- Beierwaltes, W.: *Heidegger Rückgang zur der Griechen*;
- Zamora, José María, “Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Heidegger ante la tradición platónica”, pp. 75-90, en *Heidegger y la historia de la filosofía* (Jiménez, Alba editora), Comares, 2019;
- Hermoso, María Jesús, “El Parménides de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?” en LOGOS.
- *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 49 (2016): pp. 71-90;
- Camello Casado, D.: Heidegger lector de Platón, Tesis doctoral inédita leída en UAM en 2008 bajo la dirección de Ángel Gabilondo]
- Brogan, Walter, “Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Aun den Weg zu Sein und Zeit”, Heidegger-Jahrbuch 3, *Heidegger und Aristoteles*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Metcalf, Robert, “Aristoteles und Sein und Zeit”, Heidegger-Jahrbuch 3, *Heidegger und Aristoteles*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- David, Pascal, “Aristoteles al Leit- und Vorbild Heideggers in der Ausarbeitung der Seinsfrage”, Heidegger Studies, Volume 34, 2018, *Language and Thinking in a Post-Metaphysical Age: Plato, Aristotle, Husserl, and the Unthought Question of Ethics and Politics*, Duncker & Humblot, Berlín.
- Thanassas, Panagiotis, “Phronesis vs. Sophia: on Heideggers ambivalent aristotelianism”, The Review of Metaphysics, Vol. 66, No. 1 (SEPTEMBER 2012), pp. 31-59.

## **b) En torno a Heidegger y Hölderlin**

### Libros

- Helting, Holger, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*. Philosophische Schriften, Band 30, Duncker & Humblot, Berlín.
- Knödler, Alfred, *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkens*. Philosophische Schriften, Band 44, Duncker & Humblot, Berlín.

## **c) En torno al “pliegue” en Heidegger**

### Artículos

- Bochum, Cristoph Jamme, “ “Zwiefalt” und “Einfalt” Heideggers Deutung der Kunst Cézannes “, *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, Philosophische Schriften, Band 4, Duncker & Humboldt, Berlín, 1991.

### Libros

- Friedmann&Seppi (eds.). *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Turia Kant.

### Artículos y capítulos de libros

- Busch, Kathrin. “Raum-Kunst-Pathos: Topologie bei Heidegger”, en Günzel (ed.), *Topologie*, (*Transcript*, 2015), p. 115.
- Pöggeler, Otto, “Heideggers Topologie des Seins” en revista *Man and World* 2, 3, 1969, pp. 345.
- Pöggeler, Otto. *El camino del pensar en Martin Heidegger*, (Alianza, Madrid, 1993) pp. 338-361.

- Foucault, Michel, "Andere Räume", Barck, Karlheinz (ed.). *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, (Leipzig, 1992) pp. 34 - 46.
- Malpas, Jeff, "Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía" en revista *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 2015, vol. 61/2, pp. 199-229.
- Llorente, Jaime, "Topología de la patencia ontológica. Sobre la relación hombre-ser en Heidegger y Severino" en revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2012, vol. 29, 1, pp. 241-264.

#### **d) Libros y artículos en torno a Heidegger, Deleuze y la postmodernidad**

##### Libros

- Hernández Cuevas, Luis Armando, "Disonancias y Resonancia en el pensar de Martin Heidegger y Gilles Deleuze-Félix Guattari", *Tópicos, Revista de Filosofía*, 48 (2015): pp. 45-87.

##### Artículos y capítulos de libros

- Oñate, Teresa: "Las fuentes (ocultas) del deseo en Gilles Deleuze. Ventajas de los márgenes". *Estética y nihilismo (Hermenéuticas contra la violencia II)*. Dykinson. Madrid. 2018, p. 189-212.
- Oñate, Teresa, "Misterio sagrado: la medida (metron) y el límite (peras). Apuntes hermenéuticos a partir del efecto Heidegger", *Estética y nihilismo (Hermenéuticas contra la violencia II)*, pp. 325-352.
- Oñate, Teresa, "Cuerpo-Mente-Mente-Cuerpo en la Filosofía de Gilles Deleuze", *Materiales de ontología estética y hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*. Dykinson. Madrid. 2009, pp. 373-402.
- Hernández Cuevas, Luis Armando, *Rumores diferenciales. Disonancias y resonancias en el pensar de Martin Heidegger y Gilles Deleuze-Félix Guattari*.
- Sáez, Luis, "Diferencia óptico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze", en *PENSAMIENTO*, vol. 74 (2018), núm. 281, pp. 717-738.
- Esperón, Juan Pablo, "Heidegger, Deleuze y la diferencia. Aportes para pensar la irrupción de la novedad", *AISTHESIS*, 59 (2016), pp. 143-156.

#### **e) En torno al Poema de Parménides**

- Günther, H.-Ch. : *Ἀλήθεια und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Duncker & Humblot.
- Thanassas, *Die zweite erste Wege*.
- Songe-Müller, Vigdis, *Zwiefältige Wahrheit und zeitliches Sein*, Epistemata, Reihe Philosophie, Band III, 1980.
- Vetter, H. *Parmenides. Sein und Welt*. Verlag Karl Alber.
- MOURELATOS, P.D.: *The route of Parmenides. A study of word, image and argument in the fragments*, New Haven – London 1970
- Reinhardt, Karl: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1959.
- TARÁN, L. *Parmenides. A text with translation, commentary and critic essays*, Princeton 1964
- Cordero, Nestor: *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Biblos.
- Riezler. *Parmenides*. Klostermann, Rotereihe.
- Wiesner, Jürgen, *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B2-B3-B6*. De Gruyter, Berlín, 1996.
- Beufret, J. *Parmenides*.

## 2. OTROS

Gramáticas, manuales de lingüística griega y estudios sobre lengua griega

- Schwyzer, E: Griechische Grammatik; 1971
- Liddell, H.G. – SCOTT, R.: A Greek – English Lexicom, With a Supplement, Oxford 1968
- Chantraine, P: Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris 1968– 1980
- Adarados. SINTAXIS GENERAL DEL GRIEGO.
- Lexicon of presocratic philosophy (V. I, V. II). Ed. Office.
- KAHN, C.H.: The Verb “Be” in Ancient Greek, Dordrecht 1973
- Meier-Brügger, *Griechische Sprachwissenschaft I y II*, De Gruyter.
- Rapsitos, K., *Die latinisieren des Griechischen. Übersetzung, Verstehen und Sprache im Ausgang von Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer*. Königshausen & Neumann.
- Marzoa, F., *Lingüística Fenomenológica*. La balsa de la medusa.
- Marzoa, F., *Lengua y Tiempo*. La balsa de la medusa.

Obras en torno a Grecia e “Historias de la filosofía”

- Oñate, T. El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente. Dykinson.
- Oñate, T. Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Dykinson.
- Marzoa, F. (2000). Historia de la Filosofía I. San Sebastián de los Reyes: Istmo.
- Marzoa, F. (1990). De Grecia y la filosofía. Murcia: Universidad de Murcia.
- Marzoa, F. (2010). Historia de la Filosofía. (2ª reimpresión). Tres Cantos: Akal.
- Marzoa, F. (2005). El saber de la comedia. La balsa de la medusa.
- Gadamer, H.-G. Der Anfang der Philosophie. Reclam.
- Gadamer, H-G. Sobre la prehistoria de la metafísica.
- SCHADEWALDT, W: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1978.
- Reinhardt, K., Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.
- Böhme, Robert, Die verkannte Muse, Francke AG Verlag, Bern, 1986.
- Schadewaldt, Wolfgang, *Die griechische Tragödie*. Tübinger Vorlesungen, Band 4. Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1991.
- Reihardt, Karl, *Sophokles*. Destino.
- Fränkel, Hermann, Dichtung und Philosophie der Frühen Griechentum, CH Beck, Munich, 1962
- Marzoa, Felipe, El decir griego. El hilo de Ariadna, 2005.
- Míguez, Aída, Mortal y Fúnebre. Dioptrías.
- Míguez, Aída, La visión de la Odisea. La oficina. Madrid. 2014.
- Míguez, Aída, Talar Madera. La oficina. 2017.
- Míguez, Aída, El llanto y la polis. La Oficina. 2019.

Tesis doctorales

- Allemann, Beda, *Hölderlin und Heidegger*, Rombach & Co. , U. Friburgo, 1954.
- Munz, Andreas, “Heidegger, Nietzsche, Hölderlin Gegenströmungen”, U. Stuttgart.
- Camelloso Casado, David, “Heidegger lector de Platón”, UAM, 2008.

Otros estudios

- Nuñez, Amanda, *Deleuze, Una estética del espacio para una ontología menor*, Arena libros, Madrid, 2019.
- *El acontecimiento, la diferencia y el "entre". Contraste crítico entre Heidegger, Nietzsche y Deleuze*, Anthropos, 2019.
- Otto, W. F., Dionisos.
- Otto, W. F., Los dioses de Grecia.
- Benedito, M. L. (1992). Heidegger en su lenguaje. Madrid: Tecnos.
- Lafont, C. (1997) Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger. Madrid: Alianza Universidad.
- Domínguez Rey, A. (2009). Lingüística y Fenomenología (Fundamento Poético del lenguaje). Madrid: Verbum.
- Duque Pajuelo, F. (1989) Los destinos de la tradición, pp. 14-15, 159-161. Barcelona: Anthropos.
- Duque Pajuelo, Félix: Residuos de lo Sagrado, Abada.
- Duque Pajuelo, Félix: Habitar la Tierra, Abada.
- Duque Pajuelo, Félix: El Cofre de la Nada, Abada.
- Duque Pajuelo, Félix: En torno al Humanismo, Tecnos, Madrid.
- Duque Pajuelo, Félix: Contra el Humanismo, Abada, Madrid.
- Gabilondo, A. La vuelta del otro. Diferencia Identidad Alteridad. Trotta
- Figal, G. (coordinador): Heidegger und die Literatur, Vittorio Klostermann.
- Gadamer, H-G. : Los Caminos de Heidegger, Herder.
- Gadamer, H-G. : Arte y Verdad de la palabra, Paidós
- Nietzsche, F. : La Filosofía en la época trágica de los griegos, editorial Valdemar (2003), traducción de Luis Fernando Moreno Claros.
- REINHARDT, K.: Sophokles, 4. Aufl. Frankfurt a. M 1976 [Hay traducción castellana: Sófocles, Barcelona 1991].
- Oñate, Teresa, "El Aristóteles de J. Hintikka: Al borde del determinismo modal" pp. 117-126.
- Hintikka, J., *Time and Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1973;  
"Aristotle on Modality and Determinism", Amsterdam 1997.
- Hölderlin: Antígona, La Oficina.
- Hölderlin: Antología poética, traducción de Helena Cortés, La Oficina.
- Celan, P. Obras Completas. Trotta.
- René Char. Presencia Común. Alianza.
- Derrida. Márgenes de la filosofía. Cátedra.
- Marzoa, F. Polvo y Certeza. Abada.
- Knödler, Alfred. Das denken des Festes: Das Fest des Denkens. Dunker&Humblot.
- Magris, Aldo. Destino, provvidenza, predestinazione.
- Diano, Carlo. Forma y evento.
- Heindold, S. Tempus, Modus und Aspekt im Deustchen. Ein Studienbuch. Narr Verlag.



**ANEXO I: Traducciones del Poema de Parménides en Cursos, Conferencias, Artículos,  
Protocolos y Seminarios de Heidegger**

**GA, BAND 63**

FR. III

τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε και εἶναι: dasselbe ist vernehmendes Vermeinen und Sein

**GA, BAND 19**

FR. VI

χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἐμμεναι' ἐστι γάρ εἶναι, μηδέν δ' οὐκ ἐστίν' τά σ' ἐγώ φράζεσθαι  
Ανωγα: »Es ist notwendig, anzusprechen sowohl wie zu vernehmen das Seiende als solches,  
das ist«; es ist notwendig zu sagen, das Seiende ist.

FR. VII

Οὐ γάρ μή ποτε τούτο δαμή, εἶναι μή ἐόντα, ἀλλά αν τήσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος' εἴργε νόημα.  
Niemals nämlich wirst du das bezwingen, es sei das Nichtseiende, sondern halte fern, halte  
weg dein νοεῖν, dein Besinnen, dein Sehen, von diesem Weg der Untersuchung.

**GA 27**

FR. III

τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε και εἶναι: Denn ein und dasselbe ist Denken und Sein (Diels,  
Fragment 5)

**GA 54**

FR. I, 22-32

22 Und mich nahm die Göttin zugeneigten Sinnes auf, Hand aber mit Hand die rechte, ergriff sie; also aber sprach sie das Wort und redete mich an: »0 Mann, unsterblichen Wagenlenkern der Gefährte,

25 mit den Rossen, die dich fahren, anlangend bei unserem Haus. Segen (ist) dir! Denn nicht hat dich Schickung, eine arge, vorausgesandt, aufzubrechen zu diesem Weg — fürwahr nämlich abseits der Menschen, außerhalb ihres (aus-getretenen) Pfades, ist der — sondern Satzung sowohl als Fug auch. Not aber ist, daß du alles erfährst, sowohl der Unverborgenheit, der wohlumringenden, unverstellendes Herz,

30 als auch das den Sterblichen scheinende Erscheinen, dem nicht einwohnt Verlaß auf das Unverborgene. Doch gleichwohl auch dieses wirst du erfahren lernen, wie das Scheinende

32 (in der Not) gebraucht bleibt, scheinmäßig zu sein, indem es durch alles hindurchscheint und (also) auf solche Weise alles vollendet.

## GA 55

### FR. XIII

πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Als ersten freilich Eros der Götter erraten hat (sie) aller.

## GA, BAND 7, “MOIRA”

### FR. VIII, 34-36

ταύτόν δ'έστιν νοεῖν τε κοά οὔνεκεν ἐστι νόημα.

οὐ γάρ ἀνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν,

εὐρήσεις το νοεῖν

«Das Selbe aber ist Vernehmen sowohl als auch (das), wessentwegen Vernehmen' ist. Nicht nämlich ohne das Sein des Seienden, in welchem es nämlich das Vernehmen) als Gesagtes ist, wirst du das Vernehmen finden»

### FR. III

το γάρ αὐτο νοεῖν ἐστίν τε και εἶναι.

Denn dasselbe ist Denken und Sein

FR. VIII, 34- 41

ταύτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.  
 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,  
 εὐρήσεις το νοεῖν οὐδέν γάρ ἢ ἐστίν ἢ ἐστοα  
 ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἐμμεναν τφ πάντ' ὄνομ'  
 ἐστοα, ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυσθῶα, εἶναι τε  
 κοὰ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροὰ φανὸν ἀμείβειν

Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST ist; denn nicht ohne das Seiende, in dem es als  
 Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken finden. Es ist ja nichts oder wird nichts anderes  
 sein außerhalb des Seienden, da es ja die Moira daran gebunden hat, ein Ganzes und  
 unbeweglich zu sein. Darum wird alles bloßer Name sein, was die Sterblichen so festgesetzt  
 haben, überzeugt, es sei wahr: Werden' sowohl

FR. I, 22

καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δέ χειρὶ  
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὡδε δ' ἐπος φάτο καὶ με προσηύδα·  
 Und mich empfing die Göttin zugeneigt voraussinnend, Hand aber mit Hand  
 die rechte nahm sie, also denn das Wort sagte sie und sang mir zu:

FR. VIII, 37

... ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
 οὐλον ἀκίνητόν τ' ἐμμενοα·  
 ...da es (das Seiende) ja die Moira daran gebunden hat,  
 ein Ganzes und unbeweglich zu sein

**GA, BAND 40**



FR. VIII, v. 1-6

μόνος δ'ετι μυθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς εστινταύτη δ'επί σήματ' εασι  
πολλά μάλ', ὡς ἀγένητον ἑόν καί ἀνώλεθρόν εστιν,  
εστι γάρ ούλομελές τε καί ἀτρεμές ἤδ' ἀτέλεστον  
οὔδέ ποτ' ἦν οὔδ' εσαι, ἐπεὶ νῦν εστιν ὁμοῦ πδν,  
εν, συνεχές ·

»Einzig aber noch die Sage des Weges bleibt  
(auf dem sich eröffnet), wie es um sein steht; auf diesem  
(Weg) es Zeigendes gibt es gar Vieles ;  
wie Sein ohne Entstehen und ohne Verderben,  
voll-ständig allein da sowohl

als auch in sich ohne Beben und gar nicht erst fertig zu stellen; auch nicht ehemals war es,  
auch nicht dereinst wird es sein, denn als Gegenwart ist es all-zumal, einzig einend enig sich  
in sich aus sich sammelnd (zusammenhaltend voll von Gegenwärtigkeit). «

FR. I, v. 28-32.

. . . Not tut aber (dir, der du den Weg zum Sein jetzt antrittst)  
auch alles zu erfahren:  
sowohl der schönkugeligen Unverborgenheit nichterzitterndes  
Herz,  
als auch der Menschen Ansichten, denen kein Verlaß auf das  
Unverborgene einwohnt.  
Aber bei alldem sollst du gleichwohl auch das kennen lernen,  
wie das Scheinende daran gehalten bleibt,  
scheinmässig durch alles (auf seine Art) hindurchzuziehen, alles  
mitvollendend.

FR. II

Wohlان denn so sage ich: nimm aber du in Hut das Wort, das

du hörst (darüber),  
 Welche Wege als die einzigen eines Erfragens in den Blick zu  
 fassen sind.  
 Der eine: wie es ist, (was es, das Sein, ist) und wie auch unmög-  
 lich (ist) das Nichtsein.  
 Des gegründeten Vertrauens Pfad ist dies, er folgt nämlich der  
 Unverborgenheit.  
 Der andere aber: wie es nicht ist und auch wie notwendig Nicht-  
 sein.  
 Dieser also, so gebe ich kund, ist ein Fußsteig, zu dem gar nicht  
 zugeredet werden kann,  
 weder nämlich vermagst du Bekanntschaft zu pflegen mit dem  
 Nichtsein, denn es ist gar nicht beizubringen,  
 noch kannst du es mit Worten angeben.

#### FR. VI

Not tut das sammelnde Hinstellen sowohl als das Vernehmen:  
 Seiend in dessen Sein;  
 Das Seiend nämlich hat Sein; Nichtsein hat kein >ist<; dies frei-  
 lich heiße ich dich, dir kund zu halten.  
 Vor allem nämlich von diesem Wege des Erfragens halte dich  
 weg.  
 Aber dann auch von dem, den offenbar die Menschen, die nicht-  
 -wissenden,  
 sich zurechtmachen, die Zwickköpfe; denn das Sichnichtzurecht-  
 finden  
 ist ihnen das Richtmaß in ihrem irrenden Vernehmen; die aber  
 werden hin und her geworfen,  
 stumpf zumal und blind, verduzt; die Sippschaft derer, die  
 nicht scheiden,  
 denen Satzung ist, das Vorhandene und Nichtvorhandene sei  
 dasselbe  
 und auch nicht dasselbe, denen in allem widerwändig ist der  
 Pfad.

## GA 8

Parmenides (Fragment VI, 5)

χρή το λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν εμμεναι

«Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist»

Parmenides (Fragment VI, ...)

τά σ' ἐγώ φράζεσθαι ἀνωγα.

«Dies, nämlich jenes χρή το λέγειν und anderes, heiße ich dich zu beherzigen»

Parmenides (Fragment VII, ...)

μηδέ σ' εθος πολύπειρον ὄδον κατά τήνδε βιάσθω,

νωμάν ἀσκοπον ομμα και ἠχῆεσαν ἀκουήν

και γλώσσαν, κρῖναι δέ λόγῳ...

Und nicht zwingen Gewöhnung dich, vielgeläufige, auf diesen Weg, (nämlich) weiden zu lassen blickloses Auge und lärmiges Gehör und Zunge, unterscheide vielmehr im Überlegen...

Parmenides (Fragment VIII, 34 ff)

τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε και εἶναι

Denn dasselbe ist Denken und Sein (244)

οὐ γάρ ἀνευ τοῦ ἔοντος ... εὐρήσεις τό νοεῖν·

nicht nämlich gesondert vom Anwesen des Anwesenden kannst du ausfindig machen das In-  
die- Acht-nehmen

## GA 14

Proemio, v. 28-30.

... χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμῆν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ / ἡδέ βροτῶν δόξας,  
ταῖς οὐκ ἐνι πίστις ἀληθείης.

du sollst aber alles erfahren: sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten, nichtzitterndes Herz als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das Vertrauenkönnen auf Unverborgenes.

## GA 81

Fr. XIII (nach Plato, Symposion 178 B)

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα Θεῶν  
μητίσατο πάντων...  
als höchsten zuerst freilich Eros unter den Göttern  
be-dachte (Moira) von allen . . .

Parmenides I, 27  
ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἐστίν  
abseits gängiger Straßen der Menschen

**ANEXO II: Traducciones de Heidegger de otros textos griegos (de los  
*pensadores del inicio*, tragedias, Píndaro y Homero)**

**GA, BAND 40 / BAND 13**

Antígona, Sófocles (v. 332-375).

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch  
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.

Der fährt aus auf die schäumende Flut  
beim Süd Sturm des Winters  
und kreuzt im Gebirg  
der wütiggeklüfteten Wogen.

Der Götter auch die erhabenste, die Erde,  
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,  
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,  
hintreibend und her mit den Rossen  
die Pflüge.

Auch den leichtschwebenden Vogelschwarm  
umgarnt er und jagt  
das Tiervolk der Wildnis

und des Meeres einheimisch Gerege  
der umher sinnende Mann.

Er überwältigt mit Listen das Tier,  
das nächtigt auf Bergen und wandert,  
den rauhmähnigen Nacken des Rosses  
und den niebezwungenen Stier  
mit dem Holze umhalsend  
zwingt er ins Joch.

Auch in das Getöne des Wortes  
und ins windeilige Allesverstehen  
fand er sich, auch in den Mut  
der Herrschaft über die Städte.  
Auch wie er entfliehe, hat er bedacht,  
der Aussetzung unter die Pfeile  
der Wetter, der ungattigen auch der Fröste.

Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg  
kommt er zum Nichts.

Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,  
durch keine Flucht je zu wehren,  
sei ihm geglückt auch vor notvollem Siechtum  
geschicktes Entweichen.

Gewitziges wohl, weil das Gemache  
des Könnens, über Verhoffen bemeisternd,  
verfällt er einmal auf Arges

gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm.

Zwischen die Satzung der Erde und den  
beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er.  
Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte  
ist er, dem immer das Unseiende seiend  
der Wagnis zugunsten.

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,  
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,  
der dieses führet ins Werk.

### GA 81

Sófocles, Antígona, v. 332—375

#### 1. Strophe

Vielfältig Unheimliches waltet  
und nichts unheimlicher als der Mensch;  
Der fährt aus auf die schäumende Flut  
beim Süd Sturm des Winters —  
und kreuzt unter den  
in die Tiefe sich reißenden Wogen.  
Der auch müdet ab  
der Götter erhabenste die Erd'  
die unzerstörbar mühelose  
umschaffend sie von Jahr zu Jahr  
her und hintreibend mit den Rossen  
die Pflüge.

#### 1. Gegenstrophe

Und den leichtschwebenden Vogelschwarm  
umgarnt er und jagt  
die Tierschar der Wildnis  
und das meerdurchwimmelnde Leben  
mit geflochtenen Netzen  
der alles bedenkende Mann.  
Und überwältigt das Tier mit List,

das auf Bergen nächtigt und wandert;  
den rauhmähnigen Nacken des Rosses  
und den nie bezwungenen Bergstier  
umhalsend zwingt er ins Joch.

## 2. Strophe

Und in das Lauten des Wortes,  
und das windeilige Verstehen  
fand er sich und in die Stimmung  
des Herrschers über die Städte.  
Und er ersann, wie er entfliehe  
der Aussetzung unter die Pfeile  
der Wetter und unwirtlichen Fröste.  
Überallhin unterwegs und doch ohne Ausweg  
kommt er zu Nichts.  
Dem Andrang — dem Tod allein  
vermag durch Flucht er nie zu wehren,  
gelingen ihm auch vor notvollem Siechtum  
schicklich noch der Entzug.

## 2. Gegenstrophe

Unheimliches — über Verhoffen  
beherrschend: die Machenschaften des Wissens  
verfällt er einmal auf Schlimmes  
ein andermal kommt er zu Wackern — (Adel)  
Zwischen die Satzung der Erd mittenhinein  
fahrend und den beschworenen Fug der Götter  
hochragend im Staat — verlustig des Staats  
geht er, dem das Unseiende seiend  
umwillen des Wagens.  
Nicht sei Herdgenosse mir der  
Noch mit mir im Rat,  
der Solches betreibt.

## GA 81

Pindar, Pythia VIII, 92 sqq.

έν δ' ὀλίγῳ βροτῶν



τό τερπνόν αύξεταν ούτω δέ και πίτνει χαμαί,  
 αποτραπώ γνώμα σεσεισμένον.  
 έπάμερον τί δέ τις; τί δ' ού τις; σκιάς οναρ  
 άνθρωπος, άλλ' όταν αίγλα διόσδοτος έλθη,  
 λαμπρόν φέγγος έπεστιν ανδρών και μείλιχος αιών.

wohl das Erfreuliche aufgeht... in kleiner Weile den Mensch; so  
 aber auch fällt es zu Boden,  
 aus widriger Fügung erschüttert.  
 Tagwesen! Was aber ist einer?  
 Was aber ist einer nicht? Eines Schattens ein Traum  
 ist der Mensch. Aber wenn Glanz  
 gottgebener kommt,  
 lichtend anwest der Strahl den Männern,  
 daB huldvoll die Welt.

#### GA 40

Sófocles, Edipo Rey (v. 1189-1992)

τίς γάρ τίς άνήρ πλέον  
 τάς εΐδαιμονίας φέρει  
 ή τοσοϋτον δσον δοκεΐν  
 και δόξαντ' άποκλΐναι;

“Welcher denn, welcher Mann bringt mehr  
 des gebändigt — gefügten Daseins bei  
 denn so viel, daß er im Schein steht,  
 um dann — als ein scheinender — abzubiegen?  
 (nämlich aus dem Gerade-in-sich-dastehen)

Heráclito, FR. 29

αίρεῦνται γάρ ἐν ἀντι ἀπάντων οἱ δριστοί, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ  
κεκόρηται ὡσπερ κτήνεα

es wählen nämlich Eines vor allem anderen die Edelsten: Ruhm, ständig verbleibend  
gegenüber dem, was stirbt; die Vielen aber sind satt wie das Vieh«

Píndaro, Pítica II, v. 72

γένοι' οἷος ἐσσί μαθῶν (Pyth. II, 72)

möchtest du hervorkommen als der, der du bist, indem du lernst.

### GA 55

Heráclito, FR. 16 τὸ μὴ δύνῃν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

Dem ja nicht Untergehen(den) je, wie möchte irgendwer  
(dem) verborgen sein?

Heráclito, FR. 123

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst.

Heráclito, FR. 54

ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείσσω.

Fügung unscheinbare über das zum Vorschein drängende  
Gefüge edel.

Heráclito, FR. 8

τὸ ἀντίξουν συμφέρον . . . ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίην.

Das Gegen-fahren ein Zusammenbringen und aus dem  
Auseinanderbringen die eine erstrahlende Fügung.

Heráclito, FR. 51

οὐ ξυνιαῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶ συμφέρεται· παλίντονος (παλίντροπος)  
ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Nicht zusammenbringen sie, wie das Sichauseinanderbringen  
wesen soll, in dem es (im Auseinanderbringen seiner  
selbst) sich mit sich zusammenbringt; zuruckspannend (-weitend)  
(nämlich das Sichauseinanderbringende) west die Fügung,  
wie es (das Wesen) im Anblick von Bogen und Leier sich  
zeigt.

Heráclito, FR. 9

. . ὄνους σύρματ' ἄν ἐλέσθαι ἢ χρυσόν.

Die Esel dürften wohl die Spreu vorziehen dem Golde.

Heráclito, FR. 62

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

Das Seiende im Ganzen aber steuert der Blitz.

Heráclito, FR. 66

πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

Alles nämlich das Feuer, stets im Kommen, wird (fügend  
es) herausheben und wegheben.

Heráclito, FR. 30

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ  
ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Diese Zier, die jetzt genannte, die selbige in allen Gezierden,  
weder irgendwer der Götter noch der Menschen (einer)

hat sie hergestellt, sondern sie war immer und ist (immer) und wird sein (immer): (nämlich) das Feuer immerdar aufgehend, entzündend sich die Weiten (Lichtungen), sich verlöschend (verschließend) die Weiten (ins Lichtungslose).

Heráclito, FR. 124

...ὄκωσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος.  
Wie ein Haufen von geradehin Ausgeschüttetem ist (noch) das schönste Gezierde.

Heráclito, FR. 93

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.  
Der Hohe, dessen Ort der weisenden Sage der in Delphi ist, weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen.«

Heráclito, FR. 50

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι.  
Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr (ihm gehorsam, horchsam) auf den Logos gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.

Heráclito, FR. 32

ἕν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.  
Das Eine, das einzig Zu-wissende, dem Gesagtwerden versagt es und gibt ihm sich doch dar zugleich, als das Sagbare im Namen des Zeus (des )Lebens<, d. h. des Aufgehend-Leuchtenden.

Heráclito, FR. 112

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.  
 Und so besteht das eigentliche Wissen darin, das Unverborgene  
 zu sagen und zu tun, aus dem Hinhorchen, entlang  
 und gemäß dem, was von sich aus aufgehend sich zeigt.

Heráclito, FR. 45

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.  
 Der Seele äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl  
 kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst;  
 so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.

Heráclito, FR. 50

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.  
 Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr fügsam  
 auf die ursprüngliche Versammlung geachtet, dann ist  
 (das) Wissen, das darin besteht, auf die Versammlung sich zu  
 sammeln und gesammelt zu sein in dem >Eins ist Alles<.

Heráclito, FR. 45

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.  
 Des einholenden Ausholens äußerste Ausgänge auf deinem  
 Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden  
 Weg abwanderst; so weit gewiesen ist ihre Sammlung.

Heráclito, FR. 72

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέρην ἐγκυροῦσι,  
 ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

Dem sie am meisten, ihn austragend (austragsam) zugekehrt  
sind, dem λόγῳ, (gerade) mit dem bringen sie sich auseinander,  
- worauf sie tagtäglich treffen, (eben) dieses ihnen  
fremd erscheint.

Heráclito, FR. 16

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;  
Wie sollte vor dem eh und je Aufgehenden je ein Mensch sich verbergen können?

Heráclito, FR. 101

ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν.  
Ich habe nach mir selbst gesucht.

Heráclito, FR. 43

ὑβριν χρηὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.  
(Die) Vermessenheit ist not, zu löschen, eher denn (die)  
Feuersbrunst.

Heráclito, FR. 108

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων  
κεχωρισμένον.

Sovieler λόγους ich (schon) vernommen habe, keiner gelangt  
dorthin, von wo aus er vertraut ist damit, daß das eigentlich  
Zuwissende im Bezug auf alles Seiende aus seiner (eigenen)  
Gegend west.

Heráclito, FR. 115

ψυχῆς ἐστι λόγος ἐωυτὸν αὔξων.  
Dem einholenden Ausholen eignet ein Sammeln aus ihm  
selbst her sich bereichernd.

Heráclito, FR. 112

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

Das sinnende Denken ist der höchste Edelmut und dies,  
weil das Wissen ist: das Unverborgene (aus der Verbergung  
für diese) zu sammeln im Hervor-bringen seiner gemäß dem  
Aufgehen - (all dies doch) im Hinhorchen auf die ursprüngliche  
Versammlung.

Heráclito, FR. 50

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr, Ihm  
gehorsam, auf den λόγου; (die ursprüngliche Versammlung) geachtet,  
dann ist das eigentliche Wissen, das darin besteht, in  
sich gesammelt zu sammeln die Anwesenheit des Einzig-Einen  
alles Einenden (d. h. die Gegenwart der ursprünglichen Versammlung).

Heráclito, FR. 32

ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Das Einzig-Eine-Einende-Einige, das allein im eigentlichen  
Wissen Gegenwärtige, der Sammlung erwehrt es sich  
und Sammlung gewährt es im Namen des Zeus.

Heráclito, FR. 49

εἷς ἔμοι μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾦ.

Einer gilt mir zehntausend, wenn er ein Edelmütiger ist.

**GA 78**

**- Ístmica V (v. 1-18), Píndaro.**

Mutter des Helios, reichnamige, (die) Gottheit (selber den

Göttern),

dich in der Acht, denn auch weitwaltend erachten  
das Gold die Menschen, (das) anwesender rings um anderes  
alles;

so dann auch die strittigen,  
5 die Schiffe auf der Flut und an den Wagen die Rosse  
durch Deinen, Herrin, den Glanz hindurch im Wirbel  
des Streites hervor als erstaunbar herrliche ragen.

Wohl sich, im Wettspiel um Preise, ersehnten  
Ruhm einer erbringt, dem gehäufte Kränze,  
10 ihm, der mit Armen gesiegt, umwinden die Stirn,  
oder der durch die Eile der Füße.

Hervor doch ins Scheinen kommt Vermögen durch Götter  
den Männern.

Eins und ein Anderes aber des Lebens Herrliches einzig hütet  
das liebliche, blühend im Glück:

15 Wenn einer, geschicklich seinem Geschick, gesammelt dem  
Ruhm des Edlen gehöret.

Nie trachte als oberster Gott zu erstehen. Alles ist eigen Dir,  
wenn Dich nur dessen der Teil erlangt, des gewiesenen Schönen.

18 Sterbliches Sterblichen ziemt.



## GA, BAND 54

- Hesíodo, Teogonía (V. 226 f.):

Αὐτάρ "Ερις στυγερή τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα  
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ "Αλγεα δακρυόεντα

Aber die (Göttin) Streit, die finstere, gebar die Mühsal,  
die leidbringende,  
Vergessung auch und Ausbleib und das Leid, das tränenvolle.

- Homero, Iliada (XXIII, v. 358-361)

σήμηνε δέ τέρματ' Ἀχιλλεῦς  
τηλόθεν ἐν λείφ πεδίῳ· παρά δέ σκοπόν εἶσεν  
ἀντίθεον Φοῖνικα, ὅπᾳονα πατρός ἔοιο,  
ὥς μεμνέφτο δρόμους καὶ ἀληθείην ὅποιόποι.

zeigt aber den Wendungspunkt (der Bahn) Achilleus  
ferner in weiter Ebene (ihn erscheinen lassend), neben bei  
dem Augenpunkt der Bahn stellt er auf  
den götterhaften Phönix, den Kampfgefährten seines Vaters,  
damit er im Blick behalte den Lauf und demnach das Unverborgene  
zum Wort bringe.

## GA, BAND 81

- Sófocles, Antígona:  
(v. 799/801)

... τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς  
θεσμῶν ἀμαχος γάρ εμπαίζει  
θεός Αφροδίτα.

. . . die großen durchweilend aus Beginn die (bräutlichen) Bräuche;

streitlos unbewindbar denn im Spiel bleibt spielend, die Göttin  
(sie) Aphrodite.

- Homero, Od. 23.296:

λέκτροιο παλαιού θεσμών ἴκοντο  
des Lagers, des uralten, Brauch suchten sie auf.

- Sophokles Ajax: 131-133 / 666-677

ὥς ἡμερα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν  
ἀπαντα τάνθρώπεια· τους δε σῶφρονας  
θεοὶ φιλοῦσι και στυγοῦσι τους κακοῦς.

τοιγάρ τό λοιπόν εἰσόμεσθα μεν θεοῖς  
εἶκειν, μαθησόμεσθα δ' Ατρείδας σέβειν.  
ἀρχοντες εἰσιν, ωσθ' ὑπεικτέον. τί μήν;  
και γάρ τά δεινά και τά καρτερώτατα  
τιμαῖς ὑπέικει· τούτο μεν νιφοστιβεῖς  
χειμώνες ἐκχωρούσιν εὐκάρπω θέρει·  
ἐξίσταται δε νυκτός αἰανῆς κύκλος  
τή λευκοπώλφ φέγγος ἡμερα φλέγειν  
δεινῶν τ' ἄημα πνευμάτων ἐκοίμισε  
στένοντα πόντον εν δ' ὁ παγκρατής ὑπνος  
λύει πεδήσας, οὐδ' αἰεί λαβῶν ἔχει.  
ἡμεῖς δε πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;

Ein Tag beugt nieder und erhebt es wieder

Alles menschlich Ding. Doch, die das Heile sinnen,

Götter heben sie und scheuen ab die Unheil.

So denn inskünftig werden wir wissen, Göttern

zu weichen, werden wir lernen, Atriden zu ehren.

Anfänglich waltend sind die; drum bleibt, dem zu weichen. /

Was anderes sonst?

Denn auch das Unheimliche, auch das Gewaltigste  
Hehrem es weicht. So denn schneetreibende  
Winter doch ausziehn vor zartigen Sommern;  
enttritt auch der Nacht zerquälendes Rund  
lichtauffahrendem Tag, der entflamme den Glanz;  
und furchtbares Wehen des Winds sich sänftigend stillt  
aufstöhnendes Meer. Sogar der allmächtige Schlaf  
löst, was er band; nicht stets, was er griff, hält er nur fest.  
Wir aber wie, wie sollten erst wir nicht verstehn,  
zu sinnen das Heile?

## **Documentación cotutela doctoral**

Sintesi della tesi “ I luoghi poetici del Poema di Parmenide di Elea nella ontologia ermeneutica di Martin Heidegger “

## Capitolo I.

### La nozione di “piega” (*Zwiefalt*) in Martin Heidegger

La nozione di “piega” (*Zwiefalt*) mostra il tono generale di un'epoca, la nostra, ed è espressa soprattutto nella lingua francese in filosofia (Foucault, Deleuze, Marion), arti e scienze. Il campo semantico della radice “*falt-*” in tedesco è molto ampio. Studieremo ora come si sviluppa la nozione di “piega” in Heidegger.

#### I) *Zwiefalt*. Pensare il carattere partecipiale dei partecipi in greco

La crescente attenzione di Heidegger per i partecipi in greco ha a che fare con il “carattere partecipiale” che mostrano. Per quanto ovvio possa risultare, un participio verbale consta di due componenti, uno sostanziale e altro verbale, che in un certo senso partecipano nel participio. Il primo testo greco in cui leggiamo insieme questi termini è Il sofista di Platone, dialogo a cui Heidegger dedica un Corso completo all'Università di Marburg (1924-1925). La *μέθεξις* in esso è interpretato come *κοινωνία* nel senso di *κοινωνία τών γενών*.

Heidegger non si ferma a un participio qualsiasi in greco, ma specialmente su ὄν e ἐόν.

#### II) Piegature attraverso la problematica enologico-modale nell'interpretazione heideggeriana del (non) problema della “partecipazione”

Heidegger ritiene che il termine *Teilhabe*, la sua traduzione di *μετοχή*, e che potremmo davvero tradurre per partecipazione, sia parola fondamentale in Platone. Il termine greco è connesso al verbo *μετέχειν* che significa, come indica anche la sua traduzione al tedesco (“*teilhaben an*”), “partecipare a” o “prendere parte a” una questione.

Ora, Heidegger non dà gravità all'uso platonico del termine *μετοχή*, ma presta attenzione al gioco di vari termini che possono essere tradotti con “partecipazione” (*συμπλοκή, κοινωνία, μίξις, μίμησις, μέθεξις...*) che, per così dire, non solo potrebbero arrivare a essere sinonimi, ma appartenenti agli stessi campi problematici.

Platone è la pietra miliare ermeneutica della storia della filosofia dell'essere dove avviene il cambiamento nella determinazione dell'essenza della verità, il cardine in cui la *ἀλήθεια* greca varia essenzialmente a qualcos'altra. Questo dice, da un lato, che con Platone *ἀλήθεια* non mostra più il semplice dis-occultamento della Presenza – il che a la presenza appartenga il carattere di dis-occultamento; per esempio, nel percorso “che è” e “che segue alla verità” detto dalla dea (fr. II) o detto da Eraclito (B 123) quando afferma che *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* - e dall'altra che, “dopo” lui, da *ἀλήθεια*, non sarà più una traccia. Ora, né “prima” né “dopo”, Heidegger porrebbe Platone sul cardine

del cambiamento, sulla stessa soglia dove cambia il cambiamento, capiscici, là dove la Presenza gira dirigendosi verso il carattere del “movimiento” - *Bewegtheit* proprio della “moderna” scienza-tecnologia e non *Bewegung*, attività - tipica della linea i-limitata dell’ “ora” che nella consumata “modernità” dirà la Presenzialità, *Anwesenheit*, del presente-ora-possibile.

Ma che Heidegger assuma che *μέθεξις* non sia un problema in Platone non significa che non si occupi della nozione. Infatti, attorno a *Il Sofista* - nel Corso che troviamo nel volume 19 del *Gesamtausgabe* -, il corso del dialogo prosegue a partire dal *κοινωνία τῶν γενῶν*, *il κοινωνία dei “generi maggiori”* nelle intersezioni della *mismità* e il *ἕτερον* (il diverso), in modo che, per così dire, la *κοινωνία* si verificherebbe tra *κίνησις, στάσις* e *ὄν* attraversato da *ἕτερον* e *ταύτόν* - i cinque *γένη* del *Sofista* “e non sarebbe nulla di cosa data “comune” sussistente da lei stessa.

La chiamata di Heidegger a dissociarsi de interpretazioni sostenute (pro o contro) nelle dicotomie ontiche / ontologiche riveste la voce di una chiamata che ci interpella a leggere Platone in un modo diverso a come ha fatto la “storia della filosofia” ha sollevato la considerata *dottrina platonica delle idee*.

Dall'inizio del volume del *Corso di Platone: Sophistes* Heidegger mostra Paul Natorp come interlocutore nella sua controversia (*Auseinandersetzung*) ermeneutica con la Grecia. Allo stesso modo, la critica, l'interpretazione “sostanzialista” della *οὐσία* di Brentano e di Jaeger, condiziona le interpretazioni di Heidegger.

La *Destruktion* dei significati e dei sensi aristotelici che abbiamo appena seguito avrebbe un correlato già molto evidente fin dall'inizio nella lettura di Heidegger del *Sofista*. Se potessimo ancora parlare lì dei temi del dialogo, forse uno, trasmettitore, parlerebbe della falsità o dell'inganno come non-essere dell'essere dell'ente (o dell'essere come non ente) nel tentativo di definizione del sofista. Ciò suppone il “parricidio di Parmenide”. Muovendosi in modo evidente nella sfera di *Sein und Zeit*, ritiene che Presenza-essere e *δόξα* dicano la stessa cosa, e che questa sia *δύναμις*, possibilità che direbbe anche implicante sempre un certo non essere relativo.

Dalla stessa parte abbiamo anche visto come questo si districa nelle interpretazioni intorno a Platone e Aristotele su nozioni “enologiche” (l'altro e lo stesso) e “topologiche” (*τόπος, χώρα, θέσις*), l'una e l'altra, molto determinate e definite, il che si scontra con la precisa ambiguità dei vari modi di dirse “uno” (sia secondo il libro Delta-V della *Metafisica* come nel dialogo stesso).

Tra le nozioni che metteva in gioco, il dialogo sottolineava l'altro (sotto la struttura *πρός τι*) perché regolava, non solo sul resto delle nozioni ma anche nell'ambito del dire completo, che effettivamente dice (qualcosa) o semplicemente è un dire determinato (*λόγος τι*) come *λόγος τινος* (dire “qualcosa di qualcosa”) assunto dalla prospettiva ermeneutico-fenomenologica per cui al carattere peculiare del dire del dialogo platonico apparterebbe un tema-sostanza la cui problematizzazione nel corso dialogico era la stessa avere luogo e accadimento del dialogo.

La sostanza problematizzata, il *λόγος* del dia-logo, implica una comprensione dil *λόγος* molto lontana - tipica del tardo prodotto testuale che è un dialogo di Platone - dal *λόγος* di Eraclito o dal dire del Poema Parmenide di Elea (e del Poema in generale) il cui questionamento Heidegger apre nei dintorni

a Einführung in der Metaphysik. Si apre così la problematizzazione di un piano non solo enologico e modale, soprattutto con Aristotele e la discussione nel Libro Theta con la “scuola di Megara”.

### III) Le componenti di *Zwiefalt* nella meditazione della storia dell'essere

Dal punto di vista della storia della filosofia dell'essere, il posto di Nietzsche nelle interpretazioni di Heidegger è ambiguo. Questa ambiguità non ha nulla a che fare con una posizione poco definita nell'arco della storia della filosofia dell'essere che Heidegger segna ma, piuttosto, con il carattere curvo e discontinuo dell'arco così come con l'assunzione dell'ampiezza dei luoghi-punti da lui tracciati. Il posto di Nietzsche come pensatore metafisico è proprio quello dell'”ultimo in Occidente” e, allo stesso tempo, pensatore che pensa al completamento della metafisica.

Heidegger estrema le precauzioni ermeneutiche in torno a Nietzsche in vista della storia reale delle sue interpretazioni. Se il nichilismo è un movimento storico, il suo carattere è destinale, non si trova come manifestazione storica tra le altre nella Storia, ma piuttosto segna il modo in cui si è verificata quella Storia (tautologicamente) dell'Occidente. Pensando alla sua essenza, Heidegger arriva a dire: “è il movimento fondamentale della storia dell'Occidente”.

La frase “Dio ha morto” apre a uno spazio-tempo letteralmente altro al campo enologico-modale della storia della metafisica che Nietzsche avrebbe ricevuto. Il che, afferma Heidegger, richiede di aprirci alla questione radicale per la verità. Questione che Nietzsche non avrebbe effettuato.

Nella interlocuzione ermeneutica con Nietzsche, dal punto di vista della meditazione storica dell'essere, Heidegger si apre ai “pensatori dell'inizi” - Anassimandro di Mileto, Eraclito di Efeso e Parmenide di Elea - nonostante, potremmo dire, di come pesa a il interpretazioni nietzscheane dei “presocratici” - termine che Heidegger eviterà a favore del passo indietro del pensare verso di loro - la sua presa di posizione acritica sul cliché “platonismo”. Heidegger apprende la comprensione differenziale del poetico greco λόγος sapendo assumere la grandezza del carattere poetico dell'opera di Nietzsche, in particolare di *Così parlò Zarathustra*.

### IV) Comprensione poetica della piega (*Zwiefalt*): Hölderlin e Trakl

Alla fine del corso del semestre estivo del 1934 intitolato *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (in *Gesamtausgabe*, Band 38) Heidegger è in grado di definire l'ambito della “logica” dall'apertura alla questione dell'essenza del linguaggio (*Sprache*) attraverso il retro-riferimento che fa alla fine del Corso intorno a *Dichtung* (poesia ma non come Poesie, ma nella sua connessione con il verbo *dichten*) come linguaggio originario (*ursprüngliche Sprache*).

La poesia, come *Dichtung*, non è la stessa cosa che il pensare. Senza possibilità di confusione tra di loro, un abisso spazia le loro differenze. Ma una e l'altro mostrano una zona di *prossimità topologica* che Heidegger chiama *Nähnis*. Parola in tedesco antico che si afferma “presente in Kant” e che segna l'ambiente dell'intima differenza tra *Dichtung* e *Denken* e, allo stesso tempo, la *regione della loro*

*identità* che Heidegger pensa come *Dire, Sage* nel senso di un Dire reggente, con carattere legale, della legge-leggenda legislante, ancora una volta, *λόγος* (con maiuscola).

A proposito della sesta strofa di *Brot und Wein* di Hölderlin Heidegger si demora, alla fine della raccolta *Unterwegs zur Sprache*, nell'questionamento di la parola, *das Wort*, come luogo in cui compaiono gli dei greci, laddove, come dire *das Sagen*, nel dire, si dava loro la più intima vicinanza a loro. Il dire a che Heidegger pensa è “in sé” un lasciare-apparire l'indisponibile co-appartenenza per l'uomo dei mortali e degli immortali (dei).

La poesia di Georg Trakl ha un'aria di familiarità crepuscolare con le canti di Hölderlin. Il luogo del suo dire poetico, ritiene Heidegger, è il *Ritiro (Abgeschiedenheit)*, poiché le sue poesie seguono il vagabondaggio assente dello straniero, al *Ritratto (der Abgeschiedene)*.

Trakl dice poeticamente una notte oscura che mantiene la chiarezza di “un morbido bouquet di centaurette” (“*sanfte Zyanenbündel*”), azzurro risonante con lo spirito greco che è in grado di mantenere l'oscurità del limite terrestre delle coste greche, così come la clearante oppure la radura (con *sich lichten*) dell'apertura del mare che dà origine e dà profondità all'alba azzurra, crepuscolare dell'Occidente, quella dello stesso “bouquet di centaurette”. Il azzurro risuona con la Grecia perché la Grecia stessa è la risonanza per un'epoca che si strana a se stessa nel suo momento crepuscolare. L'epoca segnata dall'“umanesimo”, quella per la quale l'uomo è il fatto oggettivato più altamente verificato, comincia a domandarsi per sé, per -nel senso nietzscheano - l'animalità dell'uomo (e non antropomorficamente per l'uomo come animale), l'uomo come animale pensante.

Heidegger ci spinge con Trakl a pensare il luogo della peculiare assenza che la semplicità del piegamento dice come un percorso - con Decline di estivo- di passi clamorosi, unici, forse, che possono ancora risplendere nella notte azzurra attraverso cui cammina lo straniero e chi lo segue.

La poesia di Trakl, parlando dal ponte (*Übergang*) di un aprire percorso attraverso per il quale il sentiero dello straniero conduce, ruota attorno alla figura del *Ritiramento* e canta alla morte, ma cantare significa celebrare e proteggere ciò che viene celebrato nel canto alla maniera dell'eu-phoneia (*Wohllaut*) e della co-sonanza o risonanza, con coloro che seguono lo straniero, i ritratti.

Heidegger assume che Hölderlin è il poeta che poetizza la poesia stessa. Con lui arriva a pensare alla legge dell'opera poetica del suo compito. Il destino del poeta hölderliniano si basa su uno spostamento essenziale tra sorgente e origine, *Quell e Ursprung*, riguardante della essenza fluviale dell'Ister che bagna e fertilizza il luogo di origine del poeta. Nei luoghi della Rimembranza, *Andeken*, il poeta pensa al peculiare viaggio per mare attraverso il quale lui arriva in un ritorno alla vicinanza dell'origine (*in die Nähe der Ursprung*) al modo in cui lo spirito del fiume trasporta il sorgente al mare e la riconduce alla sorgente, che solo allora, nel fiume che ne traccia il corso, che ritorna su se stesso, si manifesta come sorgente.

Per Heidegger al dire poematologico appartiene la possibilità di dire la semplicità dell'aperto per il cui Legge eterna - nei termini di Hölderlin, Natura -, l'opacità terrosa della terra si apre al cielo. Il suo dire manifesta la *Lichtung* che schiarisce lo spazio infiammando luoghi laddove, se è ascoltato el setesso dire dai mortali, esos possono appartenere e abitare (poeticamente). E lì accade il sacro. Così il detto poetico stabilisce la possibilità di vivere poeticamente sulla terra, sotto il cielo, nella comunità dei



mortali e nella contemplazione degli immortali, una possibilità che solo abitato il mortale porta al compimento e che il dire poetico può stabilire perché il poeta stesso si piega – vocationalmente dal punto di vista del desiderio - alla *legge essenziale del destino* con cui lo stesso poeta è destinato a fondare la *storicità* della storia.

Il poeta appartiene al tempo dell'assenza degli dèi, ma questa mancanza indica solo l'impossibilità di ritornare a un'origine sostanziale da cui scaturiscono - come in una cosmogenesi “mitologica- tutte le cose. Sempre spiazzato da tale origine, il poeta deve prima di tutto trovare un destino, non come se partisse dalla mancanza di destino o della determinazione di un compito epocale, ma perché il compito stesso del poeta è un *pellegrinaggio (Wanderung)* attraverso il quale raggiungere il proprio destino e il suo compimento.

### V) Topologia dell'essere e *Zwiefalt*

Dal punto di vista delle condizioni di possibilità del pensare dell'essere, il pensare si volge all'essere pensando l'essere stesso, mentre l'essere si dona chiudendosi, ritirandosi allo stesso tempo. L'intervallo, Zona o Comarca (*Gegend*) di questa mutua appartenenza asimmetrica tra essere e uomo - anche codificata modal-enologicamente- è il territorio della *Lichtung* di *Α-λήθεια* dal punto di vista dell'accadere dis-appropriatore di *Ereignis* localizzata riflessivamente da la dimensione topologica del pensare che a sua volta accoglie luoghi plurali, dell'essere e delle cose, offrendo loro rifugio nel luogo dello svelamento dei linguaggi poetici, identità-differenza (abissale) in cui si dice il pensiero (poetico) e il poema.

La *Gegend* ha la traccia essenziale ed esplicita dell'apertura, dell'aperto. Per questo possiamo nominare anche altre località striate qualitativamente diverse nel rispetto del territorio da dis-occultamento: luogo (*Ort*), sito (*Stätte*), piazza-ubicazione (*Platz*), località (*Ortschaft*), rifugio (*Bergen, Hütte*), intervallo (*Strecke*), quartiere (*Nachbarschaft*), prossimità (*Nähe*), lontananza (*Ferne*), dimensione (*Dimensione*); che potremmo cogliere nelle articolazioni del pensare che Heidegger chiama “topologia dell'essere”.

La topologia dell'essere segna un sentiero tardivo, appartenente all'esercizio meditativo di un Heidegger maturo che assume come compito del pensare la sfida di pensare l'essere stesso e la *Lichtung* della verità dell'essere nello svolgersi della storicità della sua storia. Tale pensare è topologico, poiché in esso avviene un'alterazione nel modo di interrogare per lo spazio come condizione della possibilità stessa di pensare.

Ora possiamo forse capire meglio perché Heidegger assume che la piega (*Zwiefalt*) non sia semplicemente fuori dalla metafisica. Quindi il percorso del pensare dell'essere che segna la *Verwindung*, dis-locazione, ri-torsione, attraverso i due problemi in cui si mette in gioco la nozione - da un lato, il problema del carattere storico dell'essere o la necessaria meditazione storica dell'essere per pensare dell'essere, e, dall'altro, la questione del superamento della metafisica - sono sentieri di

convalescenza che si dicono in termini della ricchezza inesauribile della piega sempre a favore dell'apertura all'alterità radicale attraverso per-pensare.

## Capitolo II.

### I luoghi del poema di Parmenide di Elea in Martin Heidegger

#### *Commenti iniziali. Parmenide di Elea nella sfera di Sein und Zeit*

I.

Heidegger raccoglie in vari luoghi testuali che il Poema di Parmenide di Elea segna il corso del diventare della storia della filosofia occidentale (come si legge già nel titolo del Corso semestrale estivo del 1932). Senza ovviare le differenze nella portata di questa affermazione tra i testi, raccogliamo i luoghi di Parmenide nella sfera di *Sein und Zeit* - là dove non si effettua lo svolgimento della *meditazione storica dell'essere*, né in corrispondenza l'attenzione ai *pensatori del inizio* - nei seguenti punti: 1) la comprensione di τὸ αὐτὸ come una sorta di, se non identità, almeno correlazione che mostra una *transitività immediata* tra εἶναι e νοεῖν; 2) la propria comprensione del pensiero che dice νοεῖν come una “contemplazione intuitiva” o “semplice percezione” dell'essere, εἶναι, che è quindi determinata dal pensiero; 3) il carattere dell'origine che Parmenide assume per la filosofia occidentale in termini di “ontologia antica” e *Tradition* de *Sein und Zeit*; 4) in relazione a quanto sopra, il posto differenziale del Poema di Parmenide in quanto dipende dalle letture del dialogo di Platone (e cioè dalla lettura fenomenologica di Aristotele) che Heidegger pratica; 5) l'attenzione a ἀλήθεια sin dalla scoperta dell'entità (*Entdeckung des Seiendes*) e la corrispondente presenza-possibilità di δόναμις-δόξα, nonché l'oblio della dea del Poema, che ha a che fare con la possibilità di discernimento e differenziazione di i modi dell'essere, del non essere e dell'apparenza; 6) Anche la smemorata attenzione al campo problematico di *Moirai* come istanza che lega il εἶναι, nonché destinazione-destinataria (*Schickung*) e assegnazione (*Zuteilung*) del lotto differenziale di mortali e immortali; 7) in somma, l'oblio del problema di εἶναι-εστίν- (εἶναι) nel Poema.

II.

Rimanendo fedele all'approccio fenomenologico ad Aristotele, il corso estivo del 1922 all'Università di Friburgo lascerebbe intatto - con *Fisica*, 184b 15-16 - un *monismo* eleatiano che negherebbe il movimento. Il nome Parmenide è mostrato come una prefigurazione di un errore, l'origine di un errore che negherebbe il *pollakws legetai* aristotelico. Con questo, Heidegger segna già una linea a lungo raggio che contempliamo chiaramente nel complesso interrogatorio della parola enigmatica τὸ αὐτὸ in testi come “Moirai” o il corso *Was heisst Denken?* Se nel Poema il εἶναι-plurale non significa “entità” opposte e differenziate dal εἶναι-singolare, come “essere”, ma piuttosto che εἶναι appare solo come assenza / presenza (ἀπεόντα / παρεόντα), la questione dell'essere a Parmenide, essendo tale, chiede di

problematizzare il carattere unitario del suo monismo; Senza escluderlo, interrogandosi su tale carattere unitario come unità di una *pluralità plurale*, vale a dire che assume il problematico del carattere numerico di una pluralità che si pluralizza rispettivamente, almeno nel dare dell'essere e degli enti.

La posizione di Parmenide come *origine* di un *errore* viene mantenuta e sviluppata nel corso del semestre estivo del 1923. Ciò passerebbe attraverso l'interpretazione che la Tradizione ha dato del *νοεῖν* del Poema, inteso da Heidegger come *puro intellignere*. Heidegger avverte già vivamente che Parmenide non potrebbe mai essere letto in termini “idealistici”. Il suo avvertimento tocca l'impossibilità di leggere il frammento III del Poema di Parmenide come se affermare che ogni entità è ciò che è così come è costituita nel pensiero, assunta come coscienza, quindi oggetto nel soggetto.

### III.

I Corsi di Marburg introducono il luogo di Parmenide come primo tentativo di affrontare la questione dell'essere. Nel Corso sul *Sofista* di Platone, il *νοῦς* - rispetto all'Etica nicomachea, VI-3 - viene tradotto nuovamente come *das Vermeinen* (rendersi conto, un prendere in considerazione con un carattere percettivo), mentre contemporaneamente assume che *νοῦς* non è *μετά λόγον*. Così il discorso e il detto del “sofista” e dello stesso Platone differiscono da quello di Parmenide. Il dialogo di Platone, ritiene Heidegger, rappresenterebbe una rivoluzione rispetto *all'antica ontologia* in cui è incluso Parmenide. Questo ha a che fare con il modo di raggiungere al “parricidio” a Parmenide a *Il Sofista*. Il parricidio consiste, ancora come domanda, nell'approfondire in che e come potrebbe essere quel “*das Nichtseiende ist nicht*”, ciò che un “sofista” non potrebbe mai assumere. In definitiva il superamento del divieto parmenideo di deviare dalla strada dell'indagine sul *non-essere*.

### IV.

*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* - Corso del semestre estivo 1926 a Marburg- mira a prestare attenzione alla diversità del filosofico di Talete di Mileto, Anassimandro di Mileto, Eraclito di Efeso, Parmenide di Elea ...

Il posto peculiare di Parmenide di Elea come *origine* della riflessione filosofica diventa più complesso insieme ad Eraclito di Efeso, poiché in entrambi ci sarebbe contemporaneamente - senza antagonismi tra loro, ma con molte sfumature - il salto alla *domanda esplicita dell'essere*. Parmenide ed Eraclito, sostiene Heidegger, non si sarebbero opposti sostenendo l'uno e l'altro “tesi” per cui, diciamo, si afferma che all'essere, a tutto ciò che è, appartiene a una temporalità del costante, imperituro, non scaduto, senza cambiamento - oltre ad essere contrario a ciò che è deperibile, scaduto, che cambia -, mentre l'altro dice che tutto è in continuo cambiamento (inteso come divenire). Le opposizioni logico-dottrinali tra di loro vengono messe da parte.

Una parte importante delle interpretazioni di Heidegger nel Corso *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* sull'identità di Eraclito e Parmenide è l'interlocuzione con il *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* di Karl Reinhardt. Con esso Heidegger disloca quello che potremmo considerare “punto di partenza abituale” (*gewöhnlicher Ansatz*) per la lettura del Poema di

natura *evoluzionista*, cioè hegeliano. Per Reinhardt, Eraclito e Parmenide appartengono allo stesso orizzonte interrogativo in quanto entrambi danno una svolta rispetto alla “filosofia della natura” milesiana. Anche se il suo contributo più importante ruota attorno al problema del nesso delle due “parti” del Poema: la “parte” dedicata ad *δόξα* è strettamente legata alla “parte” di *ἀλήθεια*, poiché non è niente di diverso dal cammino di *δόξα* (dalla “parte” di *ἀλήθεια*). Assumendo questa soluzione, Heidegger entra nella messa in discussione dell'articolazione dei percorsi che la dea dice. Parmenide come *origine* non è più il nome di un errore, ma l'opportunità di pensare all'origine dell'errore e la verità.

## V.

Ancora nel corso del semestre estivo del 1926, il Poema direbbe rigorosamente due modi o strade del pensare, niente di più, la via della verità e la via dell'apparenza (*der Weg des Scheins*), caratterizzata da *δόξα*; è solo fugacemente curato, una caratteristica comune nella sfera di *Sein und Zeit*, alla (non-)esperienza del non-sentiero del non-essere che irriducibilmente non è, anche dove Reinhardt conta tre percorsi in tutto il Poema. Heidegger si limita ad affermare che non si può non ammettere (con *ausprechen*) né concepire (con *erfassen*) che il non essere non è, quindi, affermare che il non essere non è è la stessa cosa che dire precisamente che l'essere è. *Interpretiamo questo nodo* come segue: Heidegger non può non ammettere a questo punto, anche pensando al percorso che “segue la verità”, quello di accettare fin dall'inizio che c'è *Presenza* in generale, che ci sono anche cose sovrane secondo il proprio registro legale, dobbiamo anche accettare che questa non possa essere, per così dire, una *condizione di impossibilità* di confusione tra l'una e l'altra delle vie, una *condizione di impossibilità* di l'apertura a una pluralità di statuti ontologici che non lascino scampo alla indistinzione tra le vie. In questo tentativo di non ridurre l'ampiezza della pluralità dei sentieri, torna a emergere l'interlocuzione di Heidegger con quella da lui stesso considerata un'interpretazione “idealista” del Poema di Parmenide. Soprattutto Hegel, la lettura “evoluzionista” del Poema di Parmenide e l'identità de pensare e d'essere presi da lui.

Attraverso l'interpretazione dei paradossi di Zenone, Heidegger pensa l'essere - in il fr. VIII del Poema, essendo chiamato “*νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν / ἔν, συνεχές*” (v. 5-6) - come un continuum che interpretiamo come il luogo-punto di incrocio tra il ora e il punto, seguendo la *Fisica* di Aristotele. Il continuum non è i-limitato, ma il suo segno distintivo è il limite plurale.

## VI.

Heidegger assume che se il Poema di Parmenide può essere chiamato *Poema Didattico* (*Lehrgedicht*) è perché mostra e insegna la differenza-discernimento di *δόξα* e *ἀλήθεια* che, a sua volta, richiede la comprensione di ciò che la dea insegna al poeta: che pensare, essere e la verità sono la stessa cosa, appartengono insieme nella prospettiva propria del carattere *didaskalico* del Poema, la prospettiva dell'essere. Il *κρίνειν* proprio del discernimento noetico (del *νοεῖν*) come istanza meditativa-discernente dei sentieri che la dea dice, diventa esplicitamente essenziale nella prospettiva dell'essere. A lei appartengono le indicazioni privilegiate che offrire il *σήματα* dell'essere, “segni”, *Zeichen*, in cui

l'essere “si mostra a se” (*sich selbst zeigt das Sein*) tralasciando a  $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ . Il v. 5-6 da fr. VIII del Poema offrirebbe, secondo Heidegger, l'interpretazione più profonda dell'essere, di esso come *Presenza Costante* (*ständige Anwesenheit*), il cuore della nozione di continuum e la problematica del punto-ora, proprio in aiuto del tempo e dei suoi caratteri (il “ora” come indivisibile).

## VII.

Già in *Sein und Zeit* Parmenides è incluso nell'orizzonte della comprensione “antica” del  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  e del  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , come una “semplice apprensione di ciò che è-là nel suo puro essere-là” (*das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit*). Questa affermazione è un *urto* che diventa un tema nella sfera di *Sein und Zeit* ponendo Parmenide (ancora una volta) all'orizzonte della filosofia successiva come quell alla cui tesi ontologica Aristotele ritorna e confuta (con *zurückweisen*) e, l'uno e l'altro, nella problematica dell'*ontologia greca*, nell'*ontologia “antica”* ereditata dalla *Tradition* che la *Destruktion* dovrebbe chiarire. Interpretiamo che in questa “antichità” di Parmenides si intravede un *eccesso* o una *sovraabbondanza* che indica *Sein und Zeit* in vari modi e che la stessa opera non può assumere, consumare o permettere di giungere a compimento, avendo appunto a che fare con che l'opera rimasta incompiuta rispetto al piano iniziale di Heidegger.

Ritroviamo l'idea del  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  come *puro intelligere* o intellezione di una pura presenza riguardante al filo conduttore dell'essere umano come  $\zeta\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ , il vivente il cui essere dovrebbe essere pensato attraverso il *potere-dire* che esprime  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  in connessione precisamente con  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  (la semplice percezione di qualcosa di presente, *Vorhandenem*, nella sua pura presenza). A loro volta, i percorsi del Poema presentati dalla dea sono due,  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  e  $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ , intesi come “quello della scoperta e quello dell'occultamento” (“*den des Entdeckens und den des Verbergens*”).

## VIII.

Il Corso *Einleitung in der Philosophie* (lezione del semestre invernale 1928-1929, già di nuovo a Friburgo), approfondisce la critica della nozione di “filosofia” come disciplina istituzionalizzata. Distorcendo l'azione del  $\kappa\rho\iota\nu\epsilon\ \theta\epsilon\upsilon$  della filosofia come *scienza dell'essere*, il corso se chiede direttamente se la filosofia antica possa essere considerata e in che senso scienza, mettendo in discussione, ancora una volta, di vasta portata, che rimarrà ancora il luogo essenziale di *La fine della filosofia e il compito di pensare*. Il Corso si apre allo schiarimento di alcune nozioni complesse (verità come *Un-verborgenheit*, mondo come  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ) attorno alle quali ruotavano i luoghi di Parmenide in *Sein und Zeit*. Da un lato, Heidegger tende verso la distinzione *verità-scoperta della entità* (*Entdecktheit*) da un altro al senso originale della verità, *Un-verborgenheit* che non appartiene all'esistenza del *Dasein* (come *Entdecktheit*), ma av-vienne (con *zukommen*) alla presenza del *Vorhanden-sein* (cosa c'è di fronte). Ora l'esistenza del *Dasein* lascia-fa (con *lassen*) o produce l'*Un-verborgenheit*. La distinzione dello status ontologico o di presenza proprio di *Un-verborgenheit* ed *Entdecktheit* in termini non di *Vorhanden-sein* ma di *Zuhanden-sein*, diventa più complessa per

Heidegger. Con ciò si apre la messa in discussione dell'essenza della verità, così come si intravede l'interrogatorio della parola (*μῦθος*) della dea-*ἀλήθεια*.

### **I. I “pensatori dell'inizio” davanti alla porta della dea del Poema de *ἀλήθεια* (la rivoluzione ontologico-ermeneutica di un passo indietro)**

Heidegger introduce il nome “pensatori dell'inizio” (“*anfänglichen Denkers*”) nel corso del semestre invernale del 1942-1943 intorno a Parmenide per nominare a lo stesso Parmenide di Elea, a Eraclito di Efeso e Anassimandro di Mileto. Questi pensatori *pensano il vero in un'unica appartenenza*, così che in quello *pensato* sperimentano un “conoscere la verità del vero” in un'esperienza essenziale. Quello pensato da loro ha un carattere iniziale (*anfängliche*). *Anfang* non può essere creato o prodotto dal pensiero, piuttosto, il pensare accade, può essere iniziale, dall'inizio. In questo ci si apre la dimensione della *meditazione storica dell'essere*. Heidegger distingue tra *Anfang* e *Beginn*, che tradurremo seguendo la traduzione di Carlos Másmela del Corso Parmenide come *Inizio e Comincio*. Al *Beginn* appartiene, Heidegger considera, alla maniera del greco *ἀρχή*, il luogo (Stelle) *da dove qualcosa sorge* ma (a differenza del *Anfang* e *ἀρχή* stesso) *Beginn* esibisce la marca (*Gang*) di un processo (*Fortgang*) nel che lui stesso è lasciato indietro (*verlassen wird, hinweg*), passato, nell'urgenza di andare sempre oltre. A tale processo non appartiene la possibilità di tornare al suo *Beginn* o, in generale, di un ritorno o di interrogarsi da se. In questo senso, acuendo il contrasto, l'*Anfang* non è nulla di passato (*Vergangenes*) né può essere incluso in alcun processo. Esso, attraverso un “salto”, può essere vissuto solo come *Anfang* ed essere *lo pensato* da un *pensare anfänglich*. Il suo *status ontologico, che appartiene a ciò che sta arrivando o ciò che stà avvenire (das Zukünftige, das Kommende)* mantiene così una forza decisionale (*Entscheidungskraft*) attorno agli elementi essenziali della *Storia occidentale* che soltanto il pensare (dell' essere) che si occupa della storia dell'essere ha come compito o problema. In questi sensi Anassimandro, Parmenide ed Eraclito solo per andare “prima” di Platone e Aristotele non sono “pensatori primitivi”, ma allo stesso modo “non per questo ogni pensatore dell'inizio del pensare occidentale è un pensatore iniziale”. Ciò che è stato pensato dai pensatori iniziali nella loro esperienza dell'Inizio non è *lo stesso*, ma dicono e pensano “circa” *lo stesso*. In quello che pensavano, il carattere enigmatico della *parola enigma τὸ αὐτὸ* viene mantenuto. Non è tanto che ciò che pensavano, come detto, non sia niente, ma che in ciò detto-pensato appare così il dire stesso, accade la stessa apertura, *Lichtung*, in cui la diversità delle cose, dette, pensate è presente. Non è quindi che l'un e l'altro pensassero la stessa cosa in modi diversi. La cosa è già originariamente data in una pluralità di registri in quanto si dice e si pensa. I *pensatori dell'inizio* pensano allo stesso modo quello diverso, anche se quell'identità è già attraversata dalla Differenza che tocca il detto di ciascuno. Prendere la parola dei *pensatori dell'inizio* come opaca, per così dire, *oscura* in contrapposizione a trasparente, chiara o logicamente-e-metafisicamente ben esposta significherebbe trascurarla, annullarne l'inizialità. La co-appartenenza del buio e della luce, della notte e del giorno è una delle dimensioni del *tema del pensare*. Una co-appartenenza che sfugge all'intelligibilità della visione. Il fatto che in Eraclito nella notte - che riceve l'epiteto di favorevole (*εὐφρόνη*, la benevola: B

26) -, sovrana rispetto al giorno, può esserci l'apparenza di un'apparizione favorevole alla stessa apparizione, che la soglia di arrivo dal sentiero del Proemio del Poema di Parmenide, rivendica a turno quei due poli, l'uno e l'altro *Urphanömenen* di tutto ciò che viene alla luce o viene alla Presenza - come la “parte” de *δόξα* mostra, fr. IX-; ma che, naturalmente, in Eraclito il germogliare o uscire alla luce di *φύσις* ama nascondersi o che il suo decire è consacrato ad Artemide, sorella di Apollo, dea “portatrice di la luce” che è allo stesso tempo è dea della foresta, della boscaglia, del silenzio sereno che richiede l'attesa della caccia (in assenza della preda), puntano a questo, al fatto che la luce e l'oscurità, come la vita e la morte, si corrispondono senza essere logiche contraddittorie.

La parola iniziale è *μῦθος* (*λόγος, ἔπος, ῥήμα*), ma non è “mitica” in opposizione a “razionale”; Questi aggettivi - isolati e in opposizione - sono mantenuti nell'approccio di Heidegger ai “pensatori dell'inizio” perché quando si pensa alla sua parola (*λόγος, ἔπος, ῥήμα, μῦθος*) si pratica un *passo indietro* rispetto all'emergere della “filosofia” come categoria che sorge con Aristotele per nominare la stessa azione del pensare. La *parola iniziale* come *das Wort der Sage* suppone una pluralità di dires – quello che possiamo chiamare i “diri greci” - che andano attraverso *ἀλήθεια*. In questo senso Heidegger pensa a una certa *pluralità discreta-continua transfinita* che deve essere assunta storicamente dalla prospettiva della *meditazione storica dell'essere*. A sua volta, l'essenza degli dei e del divino greco deve essere pensata dall'esperienza greca dell'essere che dice *la sua parola e il suo dicere*.

## II. Il poema della verità e la dea-*ἀλήθεια*

Il Poema di Parmenide di Elea inizia a diventare uno dei nuclei centrali-espliciti della meditazione di Heidegger nel corso del semestre estivo del 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Una questione radicale che Heidegger inaugura lì e continua nel corso del semestre invernale 1942-43 (*Parmenide*) è la considerazione che la dea del Poema, essendo il soggetto del Poema la *verità, il scoprire, Unverborgenheit, ἀλήθεια*, è la dea-*ἀλήθεια*. Non è che la dea sia “della” verità, ma che la dea del Poema è la dea-*ἀλήθεια*, denominazione che invita a evitare una posizione “poetica decorativa” e “pseudo-mistica” della dea nell'esegesi del Poema. Dobbiamo quindi comprendere il problema della dea-verità del Poema di Parmenide nel contesto della critica di Heidegger alle tradizioni “filosofiche” che hanno sostenuto interpretazioni che ovviano all'essenza divina greca della dea del Poema, con l'oblio della messa in discussione della verità come *ἀλήθεια*. Su di esso pendono una buona serie di domande: il rapporto di *ἀλήθεια* “e” *δόξα*, le articolazioni dei sentieri, il dire-pensare del Poema, il significato degli *σήματα* dell'essere....

Ora, se la dea è la dea “verità” (dea-verità) e in quanto lei stessa, la verità, è la dea, ciò non identifica i lati del copione, ma piuttosto stabilisce una relazione con la quale la verità stessa deve essere vissuta come una dea e la divinità della dea deve essere compresa dal dis-occultamento. La relazione segna un taglio, il taglio è la relazione che lo script indica. Per il rapporto la dea è *consacrata* (*geweiht ist*) alla verità che, in questo senso, *convoca* la dea, essendo questa tuttavia ciò che è sotto la *protezione* (*unter*



*Schutz*) della verità (gli dèi greci appartengono agli dis-occultamento, e non viceversa); allo stesso tempo, la dea nella sua co-appartenenza al mortale si blocca sempre ad apparire nell'*dis-ocultato*, le cose si adattano, nel ascolta del mortale al suo dire nella cui *corrispondenza* si pensa e si sperimenta la verità. Il che non significa che sia indeterminata, che la sua essenza sia i-limitata o qualcosa del genere, ma che la sua corrispondenza con il mortale che ne segna il limite, lo status ontologico della sua differenza, esige che il mortale sia colui che arriva a casa sua in il sentiero su cui porta il suo *θυμὸς* al saggio (*εἰδὸτα φῶτα*). Il mortale incontra la dea, anche se c'erano già più segni lungo il cammino, e il statuto ontologico della dea è quello dell'accoglienza, l'occultamento di un non-occultamento che il Poema dice poeticamente. La dea-*ἀλήθεια* che racconta le vie del Poema di Parmenide non è, tuttavia, una dea della sottrazione, nonostante la distinzione con cui Heidegger pensa la *λήθη* radicale della stessa *ἀ-λήθεια* rispetto alle altre controessenze di verità in Grecia. Eppure lei è dea-verità. Né può proporre un sapere dell'occultamento, della dissimulazione, dell'inganno o della distorsione, ma piuttosto richiede che il mortale abbia già l'esperienza del saggio, *εἰδὸτα φῶτα*, per iniziare il percorso sui loro sentieri e raggiungere la verità nel che retrospettivamente si verificherà che era già lì. Ma se la stessa *λήθη* della *ἀ-λήθεια*, luogo-di-sottrazione del non-occultamento, essenza della verità dell'essere, è un non pensato di Parmenide e, in generale, della Grecia che Heidegger ci esorta a pensare in lo pensato e mantenere come per-pensare, in questo senso possiamo affermare che la dea-*ἀλήθεια* è la dea dell'*altro inizio dell'Occidente*. Il Poema avrebbe così un doppio *luogo intermedio*. Da un lato, nell'divenire delle voci della *λήθη* in Grecia: in quanto appartenenza al *epos*; il suo decire offrirebbe semplicemente a pensare la *ἀ-λήθεια* la cui *λήθη* sarebbe un non-detto e un non-pensato, forse, lo stesso dispiegamento topologico-poetico del Poema. E, dall'altro, come si diceva, nel campo problematico dell'*altro inizio dell'Occidente*, nella discussione critica ermeneutica delle interpretazioni che ci vengono trasmesse in modo tale che, presumerebbe Heidegger, il Poema si trova nel cardine del *Primo e Altro inizio da Ovest*.

### **III. Il viaggio del pensatore iniziale Parmenide: *εἰδὸτα φῶτα* e i sentieri di pensare. L'essere dell'uomo saggio sulla via della dea nel Proem del poema Didaskalic di Parmenide**

Heidegger ci offre di pensare al Poema di Parmenide in una prospettiva topologica, poetica e territoriale per cui un percorso, inteso come intervallo, tratto o viaggio, non può essere pensato senza che egli offra uno sguardo intorno o una prospettiva(s) attraverso la *spazialità zonale* che chiama *Gegend*. Se una prospettiva (o un percorso) è panoramico in una certa misura, ciò non significa che offra una prospettiva che satura l'intero *Gegend*. La *Regione* non è identificata con alcun percorso specifico, né con la somma di essi. La molteplicità delle strade non può esaurire *Gegend*, eppure le strade attraversano il suo territorio e lo fanno completamente, da una parte all'altra, offrendo prospettive diverse nella loro ampiezza.

Heidegger insiste sul fatto che il percorso del Proem non è tanto “verso” la dea, ma “della” dea. Questo ci dice, da un lato, che lo sradicamento del mortale nel suo cammino verso la dea non è completo, perché è -en-percorso lungo il sentiero “della” dea, il mortale non è senza suolo, completamente

sradicato. Ha un soggiorno sul sentiero “della” dea, passa attraverso ogni pietra miliare sulla sua strada, altrimenti non potrebbe arrivare alla dea e ascoltare la sua parola. Non ci è permesso prendere le strade come transito per l'uomo (a sua disposizione assolutamente gratuita) perché la dea-*ἀλήθεια*, in vari modi, rimane lì guidando (in vari modi) l'esperienza del pensatore che attraversa e sperimenta quelle strade. Questi non sono dati su un terreno lastricato, ma la loro estrema diversità attraversa la *Gegend* del dis-occultamento, la *Contea* che è la casa della dea; sebbene, a loro volta, le strade abbiano senso solo nell'esperienza del viaggiatore mortale. Sulla strada per *Anfang*, verso *ἀλήθεια*, la sua esperienza corrisponde al detto della dea che ascoltava attentamente la sua parola. La dea vive nel Poema e il Poema è la sua casa, ma il Poema stesso è la *Contea*, territorio o *Gegend* del dis-occultamento che attraversa il mortale, attraversato dall'esperienza della verità a cui la dea esorta.

Heidegger caratterizza il mortale del Proemio come pensatore e viaggiatore soprattutto con tre dettagli: 1) come viaggiatore è caratterizzato dalle sue capacità cognitive (*εἰδῶτα φῶτα*); 2) ciò che guida, conduce o orienta i sentieri e l'essere-on-the-way del viaggiatore è il suo *θυμὸς* (incoraggiamento, desiderio, *Mut*, *Gemüt*); 3) il viaggiatore viene portato, trasportato, è in cammino, *Unterwegs* verso la dea-verità, ma in modo tale che nell'ascolto della parola della dea, cioè in corrispondenza dell'esortazione della dea a pensare, realizzando e vivendo le strade, si dà il massimo appagamento dell'essenza del suo destino.

Heidegger non confonde *ciò pensato* dai *il pensatori dell'inizio*, né la sua *esperienza pensante* del *por-pensare* in quello stesso per il pensare che si intende mettere in gioco. In questo senso Heidegger ci dice che *l'uomo che sa* (*εἰδῶτα φῶτα*) non necessita perché pensare e che, dallo stesso lato, essendo diretto al pensiero, alla verità, può anche non sapere dell'essere. Questi commenti sono iscritti con la saggia esperienza del *εἰδῶτα φῶτα* in una passeggiata serena molto in linea con l'immagine del saggio classico. La *saggia esperienza dell'uomo saggio* si discosta dai sentieri ordinari dell'uomo che confonde l'essere con il non-essere; Ma se sappiamo già che è lo spirito del desiderio-animo ciò che anima *l'iniziato* nel suo essere-in-cammino verso la propria essenza mortale legata immanentemente a ogni passo lungo il cammino, come l'iniziato già sa, ma forse ancora attende che può solo arrivare proprio con la sua *serena attesa* della parola della dea, ascolta attenta e meticolosa, estremamente attiva, ciò che il Poema annuncia espressamente attraverso l'esortazione della dea come il percorso di *ἀλήθεια* e la propria esperienza pensante del *voεῖν*.

#### IV. Le porte del sentiero del giorno e della notte (I)

Il carattere *Unterwegs* del camminare del uomo saggio corrisponde al fatto che il cammino del *Proem* è segnato da cose-luoghi che sono il soggiorno poetico del mortale nel suo viaggio, dovunque si soffermi, cammina. Se il Poema si può dire come *Gegenda*, essi, i vari punti di riferimento che non urbanizzano il percorso che *attraversa i vari πόλεις*, in cui il Poema si ferma in una descrizione dettagliata e singolare, cantano la sovranità del proprio percorso nella pertinenza di ogni cosa in il suo posto, da ogni luogo alla sua *azione essenziate*, dall'azione, alla semplicità del *desiderio-animo* del

mortale. Ci permettono anche di problematizzare completamente la condizione stessa del sentiero “verso” la dea come *ritorno*.

Il “verso” indica il polo dell'appartenenza (la dea, la verità, ἀλήθεια) nel futuro dell'ascolto di lei (per appartenere già alla dea-verità, si può sentire il suo dire delle strade, e non il contrario). Questa struttura di anticipazione nel semplice tracciamento della strada è pensata nel Corso del semestre estivo del 1932 come un certo *ritorno o indietro* associato all'uso di alcune forme verbali nei verbi nel Proem. Ripetizione e differenza, *giro indietro* come unico modo per avanzare sulla strada, dicevamo. Il percorso verso la dea è seguito, è percorso, e tale ripetizione non ripetitiva, se si verifica, indica un luogo a cui arrivare, si arriva di nuovo. La ripetizione non è chiusa, la differenza tira del carrello. Le *Figlie del Sole* segnano la strada.

Il singolare luogo di arrivo sulla strada verso la dea, che è quindi “della” dea, è denominato nelle righe 10-11 del Proemio con le seguenti parole: “ci sono là le porte del sentiero del giorno e della notte” (Fr. I, v. 11). È qui che l'uomo arriva, guidato, con il suo carro e i suoi destrieri, dalle *giovani Figlie del Sole*. Esse che indicano, sottolineano, mostrano o segnano (ἡγεμόνευον, *wiesen*: v. 5) la via del mortale, sono chiamate *ragazze* (κοῦραι, *Mädchen*: v. 5, 15 e 21) e *giovani Figlie del sole* (ἡλιάδες κοῦραι, *Sonnenmädchen*: v. 9).

Le azioni delle ἡλιάδες corrispondono al luogo di arrivo del mortale. I cancelli delle porte lasciano il posto all'accoglienza di chi arriva guidato dal loro θύμος. La dea saluta il mortale e nel saluto da rifugio l'*apertura* attraverso la quale la dea racconta i sentieri. Le porte sono un *limite* e il suo *vano*, vuoto-pieno dove governa espressamente il *gesto poetico del silenzio*, anche un'*apertura* molto profonda, ampia e profonda allo stesso tempo, di echi risonanti da una parte e dall'altra perché apertura-varco mostra un *Zwischen*, meglio contrassegnato come *Lichtung* che come non-luogo perché la voce della dea si alza nel suo ampio margine, che dice i vari sentieri che sono, dove i percorsi sono distanziati e tutto ciò che “è” è reso possibile.

Le porte sono caratterizzate come la via del giorno e della notte. Heidegger, riguardo al salto dalla fine del frammento VIII all'esegesi delle sezioni del Poema riservate all'δόξα, si sofferma nel Corso del semestre estivo del 1932 ad esporre sia, giorno che notte, tentando di chiarire che non sono ontici, non si riferiscono affatto alla continua circolarità del giorno della notte e della notte del giorno. Ma “le porte del sentiero del giorno e della notte” del Proemio si dicono proprio nella zona della sottrazione del Poema. Come *Zwischen*, in ogni caso punto metricamente non misurabile in cui potrebbero trovarsi punti intermedi parziali, ma, piuttosto, lo stesso *punto di incrocio o intersezione* del giorno e della notte (al loro incrocio), percorso in-divisibile, soltanto *Erscheinen*, potrebbe avere a che fare con la strana decisione di traduzione con cui Heidegger interpreta ciò che abbiamo tradotto con “le porte” come “la porta”. Il fatto testuale conferma che dove il greco dice “ἐνθα πύλαι (...) εἰσι” (plurale sia del sostantivo che del verbo) Heidegger traduce “*Dort ist das Tor...*” (uno e l'altro al singolare). Più che una sorta di trascuratezza nella correzione di Heidegger durante la traduzione - che non dovremmo mai prendere per arbitraria - la interpretiamo una decisione, il senso di mostrare l'identità dell'*ampia apertura* (χάσμι' ἀχανές, v. 18) che le portone delle porte escono quando si aprono così come il buco pieno di grandi portoni (πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις, v. 13), con “le porte del giorno e

della notte” e i “portoni” stesse (v. 11, 13, 16). Le “porte” sono “porte” perché entrambe dicono *die lichte heitere Weite*, l'ampiezza serena e leggera, limpida, per eterea, che segna il *luogo del riparo* (nella zona poetica della sottrazione del dis-occultamento) del *scoperto* nel *non-occultamento*, dei sentieri presenti su ciascuno dei suoi lati, irriducibili dallo *Zwischen* in il buco delle porte.

## V. Le porte del percorso del giorno e della notte (II). Il percorso di fr. VIII e *δίκη* (*Verfügung, Fug / Unfug*)

La *Gegend* of the Poem of *ἀλήθεια* appartiene al *λέγειν*. Se la prospettiva topologico-poetica del Poema ci ha permesso di dire che il percorso del Proemio segnava una certa zona di sottrazione poetica nella *Comarca*, lo stesso indirizzamento ci permette di pensare al considerato p. VIII — secondo DK— come controzona della già unica, soltanto, verità dell'essere, là dove “resta solo una via ...” Il rapporto dei due cammini nel Poema segna gli estremi asimmetrici della sua *Comarca* poiché il *primo sentiero* essendo determinazione ad ogni passo, il cammino “della” dea, è determinato unicamente come quello che era già completamente, senza mancanza o carenza, nella comprensione dell'essere che il percorso di fr. VIII già offre *unicamente*.

A differenza del corso sui *Concetti fondamentali dell'antica filosofia* (1926), nel corso del *semestre estivo* del 1932 Heidegger si prende cura e orienta l'esposizione verso i sensi di uno come *Selbigkeit* - intorno al v. 34 da fr. VIII - in un certo ritorno alla sentenza di fr. III che include la parola enigma *τὸ αὐτὸ*, così come il senso di uno come *Einfachheit-Einfalt*, cioè il *ἀδιαίρετον*, quello che ha il carattere diverso da quello di la divisione, in-divisibile, in un complesso dove il *μουνογενές* ha particolare rilevanza, il *μουνογενές, ἀπρεμές* e *ἀτέλεστον* da *έόν*. Ora, non solo *lo semplice* dell'essere risulta indivisibile, ma il senso di *Selbigkeit*, in quanto incide sull'intervallo di presenza-assenza che il *voεῖν* intende, punta ad un'altra indivisibilità che ci permette di dire che lo stesso intervallo di presenza-assenza è *unitariamente plurale indivisibilmente*.

Il *σήματα πολλὰ μάλα* danno indicazioni o mostrano segni di quel singolo percorso che resta da dire, ma non come segnali stradali, *Wegweiser*, che dovrebbero essere lasciati indietro dopo averli attraversati, ma come *prospettive* o *rispettività dell'essere stesso* (*Aussichten* o *Hinsichten*) che indicano quell'unico sentiero che dice al essere, un sentiero-luogo che gli *σήματα* danno il benvenuto nella parola (*μῦθος*) della dea-*ἀλήθεια* per dire del carattere della singolarità-unicità (*Einzigkeit*, quarto senso dell'esposto di Heidegger nel Corso del 1932) del suo dire.

Il *σήματα* indicano (*weisen*) o semplicemente dicono dell'essere nel modo di indicare o sottolineare che non intende *constatare* (*beweisen*) che una cosa del genere è in quanto tale un'altra, né sostenere che l'essere è in questo o in quel modo; allo stesso modo in cui ce ne sono vari, non dà un valore cumulativo maggiore a ciò che ciascuno è e dice. Ora, se in generale queste domande fossero valide per i detti greci qualificati o eccellenti (Sofocle, Omero, Parmenide, Eraclito, Anassimandro, Pindaro...) con il *σήματα* di Parmenide la particolarità (non solo essi ma essi manifestano la peculiarità) di essere luoghi in cui appare lo stesso carattere del dire, dove il dire dice lo stesso

carattere del dire. Heidegger non enumera il *σήματα* dell'essere (*έόν*); guida all'ingresso in due gruppi che studiano i segnali che essi offrono.

Sulle vie del Proemio e del fr. VIII si ripetono, in vario modo nelle rispettive zone topologico-poetiche, *θέμις* e *δίκη*. Heidegger presta attenzione a *δίκη* nel greco *Anfang* soprattutto con Anassimandro e Parmenide. Da *θέμις* solo attraverso la traduzione del Poema, per così dire indirettamente, si riconosce il suo significato (con v. 28, fr. I) di *precetto* che ha statuto o carattere legale, *Satzung*, e che, come tale, conferisce legalità o legittimità per dire e pensare (con v. 32, fr. VIII) secondo l'esperienza pensante che il Poema offre ai mortali. In particolare laddove si afferma che οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι, che non è lecito che ell'essere sia incompleto, Heidegger fa dipendere il proprio carattere legale di *θέμις* dalla pluralità vincolante e necessaria della Presenza, da come ell'essere ha de rimanere al limite, nei suoi legami, come già accennato *δίκη* (v. 13-15, fr. VIII). Secondo *θέμις* ell'essere deve essere completo, pieno, secondo la legittimità del *precetto* che Heidegger pensa in *Einführung in der Metaphysik* in connessione con il νόμος della πόλις, in quanto *θέμις* e νόμος rispondono alla stessa struttura di una *Gefüge*. In questo senso, il carattere legale di *θέμις* sarebbe vincolante per l'uomo nel contesto di la πόλις, e il carattere legale di *θέμις* dipenderebbe dalla pluralità vincolante e necessaria della Presenza, da come l'essere deve rimanere nel limite, nei suoi legami, come già accennato in *δίκη* (v. 13-15, fr. VIII). Lo status legale (tautologicamente) di *θέμις* dovrebbe essere pensato insieme a *δίκη* come un assemblaggio (*Fug*) della Presenza, aperta, leggera e con un carattere proiettivo - Heidegger mette in relazione *δίκη* con *δείκνυμι* e *δικεῖν*-, a dove l'esistenza dell'uomo è assemblata (ha senso lì). Questa apertura e mostra pubblica (*Unverhohlenheit*) che si svolge eminentemente nella πόλις, è testualmente correlata alla comparsa congiunta di *Fug* e *Un-fug* (*δίκη* e *ἀδικία*).

Partecipando alla frase di Anassimandro, *ἀδικία* direbbe “*Un-fug*” che non potrebbe essere inteso come opposto o contrario a *Fug* allo stesso modo, dice Heidegger nel *Corso Parmenide*, in cui la non-verità della verità come *ἀλήθεια* non significa una carenza di verità. Seguendo ancora la Sentenza di Anassimandro, *Un-fug* non può essere inteso in una banale ciclicità rispetto a “*Fug*”, poiché si dice in immediata continuità che *Fug / Un-fug* (*δίκην... τῆς ἀδικίας*) avvenga sul campo di gioco da χρόνου τάξι, Tempo che si riferisce alla domanda per la Presenza di cui parla Anassimandro, (*ursprüngliche*) *Erscheinen* delle entità, τοῖς οὐσι. Se nella misura della loro *Differenza* queste entità differiscono dalla loro *Erscheinen*, la crepa, la fenditura, *Un-fug*, è essenziale alla Presenza che esprime la *Fug*. Nel Corso (presumibilmente) del semestre estivo-autunnale del 1942 già dedicato esclusivamente ad Anassimandro Heidegger parla apertamente di *Anwesen des Anwesenden*. La *ἀδικία* della Sentenza indicherebbe la disattenzione o la mancanza di cura delle entità tra di loro e rispetto alla Presenza, ma come una sorta di *tragica* conseguenza della stessa condizione dei presenti nella Presenza. La *Un-fug*, essendo in un certo modo un cessare-di- essere della *Fug*, sarebbe un cessare di essere di appartenenza e di prendere il posto dei presenti alla Presenza che dice. Per questo motivo, la relazione di *Un-fug* con “*δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις*” non sutura la fessura della *Fug*, ma assicura la fessura originaria di *Anwesen*, indice della pluralità costituente, dell'essere stesso detto nella Sentenza con γίενσεις e φθορά dalla *Versammlung*, originale coligazione che indica nella sua unità alla *Wesen des Anwesens*.

La *possibilità più intima* della Presenza dei presenti, di mantenere un'articolazione aperta nell'incastro dalla *Fug* come *Fuge* (fenditura), si dice così nella *Un-fug. Fug / Un-fug* quindi essenzialmente appartengono all'essere, in esse si dispiega *Anwesen*. E il Poema di Parmenide manterrebbe questa *tragica comprensione* della Presenza che Anassimandro mette in gioco a modo suo ma nello svolgersi del suo stesso decire secondo il quale possiamo ascoltare i vari luoghi di *δίκη* nel Poema che è la *Gegend* del des-occultamento. In questo senso, non è che *ἀδικία* non sia presente nel Poema - ed anzi è un fatto testuale che non troviamo il termine nel Poema di Parmenide - ma che il senso di *δίκη* è modulato e viene modulato dal luogo topologico-poetico in cui è presentato il Poema.

## VI. Le vie detti dalla dea

La dea reclama l'apprendimento de vari vie. Inoltre, sempre nel Proemio la divinità esige che il mortale ne sia *consapevole* (*πυθέσθαι*: v. 28) di esse. Il mortale dovrebbe sperimentarle “tutte”, imparare a capire ed a esaminare la via di *ἀλήθεια* e la via di *δόξα*, ma la via di *ἀλήθεια* come via di *ἀλήθεια* e la via di *δόξα* come via di *δόξα*: sperimentare l'essenza della verità (*ἀλήθεια*) e la verità della *δόξα* precisamente nella misura in cui *δόξα* appartiene a *ἀλήθεια*.

Heidegger ha già chiaramente differenziato nel Corso del 1932 che *δόξα* nel Poema di Parmenide significa *Ansicht* (sembrare, opinione, punto di vista o prospettiva), ma non nel senso di *un'opinione vera / falsa* correlato de alcune *apparenze* (di conseguenza vere / false) che *sembrano, ma non lo sono*, quadro ontologico-esaustivo introdotto da Platone. Piuttosto parleremmo di un'*opinione* che ha a che fare con l'*apparenza* (*Schein*, non mera apparenza) e, di questa - nelle coordinate di *Einführung in der Metaphysik* - nei loro confronti quando appaiono. L'apparenza di qualcosa è possibile solo nella misura in cui appare, per il gusto di apparire (*Erscheinen*) o mostrarsi (*zum Vorschein kommen*), in modo tale che l'*apparenza dell'apparire o mera apparenza (bloßen Schein)* sia piegata nel mostrarsi o apparire che a sua volta dice la *φύσις*. *Einführung in der Metaphysik* attenua questo punto: se *δόξα* (nel Poema di Parmenide e in Grecia in generale) ha a che fare con l'*apparenza-aspetto, Ansehen*, beve apertamente da *φύσις*, dall'apparizione della Presenza, un germoglio o sorgere nel che *qualcosa* viene alla luce rimanendo nascosto, direbbe l'Heidegger del Corso 1942-43, nel libero di dis-occultamento, quindi, non occultando o coprendo ciò che è scoperto, scoprire come un mero aspetto (parziale) di una totalità *sostanziale* (totale). Heidegger riscatta un altro significato di *δόξα, Ruhm, gloria*, nel senso di prestigio e fama: il apparire sarebbe prestigioso in quanto mostra un aspetto rilevante, sottolineato di ciò che viene alla luce nell'azione di ciascuno, del mortale, nella *πόλις*.

Ora, il Poema di Parmenide ci parla proprio del carattere dell'uomo (nella sua prospettiva) quando il suo agire è governato dalla confusione dell'essere e del non essere; questo a sua volta può essere messo in relazione con il suo peculiare decire (fr. VII e fr. VIII). Incapace di discernere tra essere e non-essere, le cose presenti diventano senza luogo, i loro limiti non sono più vincolanti; l'uomo “bicefalo” può essere sia qua che là, l'altalena segna il solco del suo cammino *errante* che, basato sull'abbraccio totalizzante dell'*errore*, pareggia la differenza tra i sentieri. L'uomo però non può prescindere della verità da solo - nel Poema l'uomo ascolta la parola della dea, non si parla della *πόλις*

ma del problema dei sentieri che lo attraversano, *δίκη* ha lasciato il posto alla co-appartenenza del mortale e della dea, non c'è posto per *Un-fug* nel Poema, ecc., ma, al massimo, per *mescolare* essere e apparenza, verità e opinione. In virtù dell'assenza di esperienza della verità (*βροτοὶ εἰδότες οὐδέν*: v. 4) l'uomo si manifesta come sordo e cieco (*κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε*: v. 7), turba senza discernimento (*ἄκριτα φῶλνα*) consegnata a un *ὄλνα* v. 53, fr. VIII) che nomina e dice un ordine delle parole fuorviante (deviato, senza sentiero, *κόσμον (...) ἐπέων ἀπατηλὸν*: v. 52) che non presta attenzione alla parola, al dire (*φάσις, λέγειν*), senza lasciare che il suo carattere venga (ontologico) di manifestare e far apparire le cose, ciò che si scopre nello svelare, poiché sono le parole, i nomi (v. 38) in cui vengono alla ribalta l'emissione sonora e la forma della parola, ciò a che è abituarsi. Se la denominazione è una chiave completa per l'uomo che percorre il sentiero di *δόξα* - fino al punto in cui Aristotele caratterizza l'essere dell'uomo come uno che ha solo *ζῶον λόγον ἔχον* - questo è perché qui le parole rispondono alla struttura "*sowohl-als auch*" ("sia-come") che descrive l'indifferenza del "e" - mera giustapposizione che a sua volta corrisponde al "sempre più lontano" ("*und-so-weiter*") che caratterizzava la trasgressione dei limiti dell'uomo come la cosa più spaventosa - che essi non discernono tra essere e non-essere (detto doppiamente in v. 40: *γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί*). Il fatto che la sua essenza risieda nell'indistinzione di quelli che dovrebbero essere così diversi - tra essere e non-essere, tra essere e *δόξα* -, non essendo essi stessi mai comprensibili nel Poema senza alcun nesso, risiede la sua irriducibile ambiguità, niente che vedere con tiepidezza o indeterminatezza con il mortale "bicefali".

Segue anche un secondo, diverso contrasto tra due percorsi in quello trasmesso come frammento II del Poema. La dea stabilisce un contrasto tra percorsi di ricerca (*ὁδοί... διζήσιος*) come unici (*μοῦναι*): il percorso "che segue la verità" e il percorso che non è e necessariamente non-è. Il contrasto è diverso da quello offerto dal Poema alla fine di fr. I. In particolare Heidegger interpreta l'inviolabilità dell'esortazione della dea: il sentiero del non-essere è strettamente un non-sentiero, alla cui (no-)esperienza la dea sollecita il saggio mortale.

Il poema non parla mai di tre percorsi. Sempre, nelle varie apparizioni dei percorsi nel testo, essi sorgono in poetica contrapposizione da uno a uno (per niente simmetrici!). Senza voler enumerare, Heidegger espone così i tre sentieri (compreso il non-percorso irriducibile) a cui presta attenzione: 1) il percorso verso l'essere che è allo stesso tempo il percorso nel dis-occultamento, è inevitabile (*unumgänglich*); 2) il percorso verso il non-essere, *inaccessibile* (*unzugänglich*), non può essere frequentato (*begangen*) e precisamente deve essere vissuto come percorso invalicabile (*ungangbarer*); 3) il percorso della *δόξα* è sempre accessibile (*umzugänglich*) e trafficato però sterile (*aussichtlosen*) e quindi eludibile (*umgehbar*): in quanto i mortali che lo attraversano sono dominati dal *avanti e indietro* e dalla mancanza di discernimento dell'essere e il non-essere, l'uomo può perdersi immerso lì, inclinando all'esclusività delle opinioni-pareri; essendo un percorso affollato di opinioni, non offrirebbe prospettiva alcuna.

## VII. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (I)

Il senso principale in cui Martin Heidegger comprende nel Corso del semestre estivo del 1932 la sentenza trasmessaci come frammento III non intende, per così dire “direttamente”, chiarire “essere”, “pensare”, “individualità” e la loro possibili collegamenti, ma è una sorta di ipotetica conferma di quanto detto sopra a proposito del carattere di non-percorso del non-essere. In relazione a ciò, questa ipotetica precisazione invita a riflettere in profondità sul carattere del detto della dea ἀλήθεια, già in connessione soprattutto con il fr. VI. La semplice condizione di impossibilità del no-percorso verrebbe mostrata come no-percorso: quello che possiamo pensare e dire come (vedremo con il frammento VI), per il carattere “ontologico” che il dire e il pensare mostra, deve avere qualche sorta di co-appartenenza acon l’ “essere” - gli appartiene una sorta di carattere entitativo, *Anwesenheit* -, in modo tale che il non-sentiero, in quanto “non è”, è necessario non-essere. Di quello non è possibile dire o pensare, strada morta senza nascere. D'altra parte, il frammento III fornisce l'indicazione più alta per pensare al percorso di ἀλήθεια precisando che “lo stesso” (τὸ αὐτὸ) segna la co-appartenenza di “pensare ed essere”. Questa co-appartenenza è detta *Zusammengehörigkeit*, appartenenza reciproca, parola con la quale Heidegger propone di pensare la di-simmetria de pensare ed essere. Potremmo discernere l'espressione come *Zusammen-gehörigkeit* e differenziare così un primo radicale, “*zusammen*”, che ci invita a pensare uno accanto all'altro, uno rispetto all'altro di quelli da lui indicati come *insieme o reciproci*, non nel senso della preposizione castigliana “Con” - cioè come giustapposizione l'uno dell'altro - alla maniera di un *nesso* o *connessione* che determinasse i membri in relazione all'unità. Molto diverso dal comprendere il mutuo dall'unità sarebbe assumere il mutuo dall'appartenenza, cioè lo “*zusammen*” come un certo “con” che si riferisce all'appartenenza, che parte dalla “*gehörigkeit*”, il secondo radicale di la parola, chiedendo di prestare attenzione a ciò che l'appartenenza (*gehören*) dice nel Poema di Parmenide, appartenenza reciproca o co-appartenenza dell'uomo (pensare) e ell'essere attraverso un *salto* tra di loro che non si riduce a riferimenti sostanziali reciproci.

## VIII. Il dire della dea del Poema e l'esortazione a pensare e dire ἐὸν ἔμμεναι

Ciò che la dea offre e dà (con *anbieten*) al mortale è ciò che lei precisamente dettaglia, mostra e manifesta, i percorsi, piuttosto che *qualcosa di detto*, il disoccultato che si lascia dire dentro e per il disoccultamento. Lei non preme il mortale, ma semplicemente lo conduce allo *aperto e libero* dai percorsi. Il fatto che il decire della dea, un annuncio molto singolare, dica i sentieri ci indica che sono irriducibili l'uno all'altro e irriducibili all'esperienza del mortale. Perché lei è quella che prende la voce, perché il dire è la propria casa e segna i limiti della *Comarca* del Poema del dis-occultamento, della verità dell'essere, il suo dire è poetico in un senso elevato, stra-ordinario, poco. abituale - non come registro di frequenza empirica - questa domanda a sua volta appartiene al campo problematico della differenza del carattere poetico del Poema di Parmenide nei confronti di, in generale, la *Dichtung*



(che no *Poesie*), per così dire, fuori dalla Grecia la più alta poesia che Hölderlin dice sempre in Heidegger.

Heidegger non omogeneizza in Grecia il pensare- poetico (*dichtenden Denken*: che viene a supporre più tardi chiamati i pensatori dell'inizio) prima della divisione netta tra filosofia e scienza, e la poesia-pensante (*denkerisches Dichten*: Sofocle, Pindaro, Saffo...). In *Einführung in der Metaphysik* il dire-pensare degli uni e degli 'altri è presentato nella prospettiva della iniziale fondazione poetico-pensante del *Dasein* storico del popolo greco, fondazione tragica che consente di pensare degli uni e degli 'altri come “creatori” nella problematica di mettere in pratica un'opera, *ἔργον*.

Le strade non sono strettamente qualcosa detto dalla dea nello stesso modo in cui non sono oggetti o cose. Hanno luogo nel suo dire, lì diventano luoghi. È la sua voce che dice le strade vibrando attraverso il Poema. Questo ci mostra già una differenza, che è un'inversione, tra il Poema di Parmenide di Elea e il lavoro o compito poetico di Hölderlin nell'esegesi di Heidegger. La differenza indica precisamente alla presenza degli dei e del divino nel Poema. Mentre, da un lato, è chiaro che la diagnosi hölderliniana mostra che nella “modernità” gli dei sono fuggiti, diventando il campo di gioco del suo detto poetico nel “tra” dell'addio e dell'arrivo degli dei (fuggiti e per essere venuti), nell'intervallo di vicinanza/lontananza di un “tra” che non può essere superato né appartiene a nessun soggetto, là dove si gioca il pathos poetico del sacro duello che deve resistere (*Aushalten*) ai segni degli dei mai superati né ovvie; in Parmenide semplicemente della dea è la voce che dice il decire del Poema. In Grecia gli dei non sono ancora fuggiti.

### **IX. Segnali attorno a *μη ἔόντα* e *μη εἶναι* (prenotazione della piega e non-essere) / *ἔόν, ἔόντα* e *δοκοῦντα***

È già stato studiato quanto sia tagliente Heidegger con l'affermazione della dea attorno a che il non-essere non è, è necessariamente non-essere, irriducibilmente non essere. Sarebbe impossibile affermare qualcosa di diverso: la (non)esperienza a cui la dea esorta il Poeta in fr. II non supererò mai un tale limite del dire-pensare che il non-essere non sia. Questo grido all'estrema assunzione del limite-finitezza dell'avere- essere dei sentieri esistenti, lungi dallo squalificare e appiattare la rilevanza degli (altri) percorsi, è sufficiente fin dall'inizio per stabilire una distanza insormontabile con due interlocutori agonistici di Heidegger intorno a Parmenide: Hegel e Nietzsche.

Ora, dall'estrema attenzione al mandato della dea nel Poema, Heidegger riconosce problematicamente le differenze tra *μη ἔόν* o *μη εἶναι* e *μη ἔόντα*. I suoi bordi sono raccolti nel problema della riserva della piega (*Vorenhalt des Zwiefalt*), in quel sfuggente componente della piega caratterizzata dal ritirarsi (con *entziehen sich*) e darsi alla presenza (dando luogo alla piega della presenza del presente) solo come riserva in-disponibile all'uomo.

Heidegger si offre a pensare che il fr. VII nel suo riferimento a *εἶναι μη ἔόντα* si riferisce senza dubbio a un percorso da cui il mortale deve distogliere il suo pensiero - così dice la dea nel Poema - ma un non-percorso diverso da quello reso esplicito nel frammento II. Come pensare e dire una tale

differenza senza incorrere nel percorso di la *δόξα*? Le differenze nello svolgimento della poesia del Poema vengono lette in entrambi i frammenti.

Viene interpretato in blocco *εἶναι μὴ εἶντα*. Se Heidegger tuttavia traduce *εἶντα* come *Seienden*, la differenza tra *Seienden* (*εἶντα*) che non è *sein* (*ἔον*), si dice attraverso la negazione “μὴ” (e non “οὐχ”); *εἶναι μὴ εἶντα* affermerebbe la distanza-differenza tra *ἔον* e *εἶντα* ma lo stesso “e” sarebbe un Nulla (*Nichts*), detto dal “μὴ” e che interpretiamo in generale nel senso di Nulla della conferenza *Was ist Metaphysik?* ma viceversa (per interpretare ermeneuticamente un punto di riferimento testuale del mondo storico-globale greco); lì, il Nulla non direbbe l'altro-dell'entità, ma l'altro-dell'essere (l'altro-di-*ἔον*), *εἶντα*, al quale -ancora nel primo verso di fr. VII - non dovrebbe essere imposto (con il verbo *aufzwingen* per il *δαμῆ* di v. 1) le'essere, appunto, interpreta Heidegger a favore della pluralità degli statuti ontologici di *εἶντα* e *ἔον*, di *νοεῖν* e *νόημα* - del pensare e il pensato-detto *ἔον-εἶντα* - c'è spazio per l'abbondanza e la pienezza del sentiero che segue alla verità.

Il fr. VII afferma che non sarà mai addomesticato, controllato o violato che *εἶναι* (essere: *ἔον*) sia *μὴ εἶντα* (l'altro dell'essere, *ἔον-εἶντα*); Ciò richiede di salvaguardare appunto la differenza ontologica tra *ἔον* / *ἔον-εἶντα* - richiede che non venga suturata - con una negazione che, sebbene non neghi un lato, determinando l'altro (non si tratta di alcuna dialettica), ci dice che il (no-)percorso significherebbe proprio sostanzializzare quella differenza espressa in termini così insoliti per il resto del Poema. Suturare quella differenza, cosa strana sarebbe seguire un *πολύπειρον ὁδὸν* (percorso di molta esperienza ma anche di molteplici limiti) che richiede occhio cieco (*ἄσκοπον ὄμμα*) e un orecchio pieno di rumore (*ἠχῆεσσαν ἀκουήν*) oltre come *γλωσσῶσαν*, lingua, che immediatamente il poema invita a discriminare con il decire delle strade nella voce della dea (*κρῖναι δὲ λόγῳ*: v. 5). Suturare questa differenza significherebbe interpretare in modo elementare il *δοκοῦντα* degli fine di fr. I come un “tutto” *sussumererei* *δόξα* e *ἀλήθεια*, estensivamente equivalenti alla mera *δόξα*.

## **X. Topologia territoriale del poema a Hölderlin. Parmenide, mortale e viaggiatore, un viaggio di ritorno nel Poema di Parmenide?**

La legge del poeta holderliniano, del suo operare poetico, è piuttosto segnata da un intervallo tra ciò che è proprio e ciò che è strano, che possiamo criptare come segue: “si arriva a essere a casa in ciò che è appropriato solo dopo una traversata poetica” per “esseres (il poeta) uno straniero in terre strane”. Il sacro duello, pathos poetico fondamentale del poeta holderliniano, ci spinge a vigilare sull'assenza degli dei (fuggiti e avvenire) a chi arriva nella “modernità” il divenire della Storia Ovest. Il sacro duello dell'assenza degli dei guida l'intervallo dalla legge del suo lavoro poetico che ci impone pensare a un “ritorno” o “torno” a venire per il poeta nella sua terra natale.

La declinazione inversa della legge del lavoro poetico holderliniano in Grecia ci permette di affermare che non è che in Grecia in generale non c'è “ritorno”, ma che il ritorno è questione e anche questione essenziale nella sua intersezione con il divenire della presenza di gli dei nel decire poetico. La caratteristica dei greci sarebbe quella di farsi strada attraverso lo strano, marciando verso il proprio per conquistare così il proprio destino; In questo senso, vivrebbero in un “ritorno” senza “andata” o in un

“ritorno” che è l'instradamento dello straniero verso il proprio senza avere uscito nello strano (precedentemente) e - naturalmente senza tenere alcun senso per Hölderlin né Heidegger - senza essere essi “primitivi” che uscissero dalle tenebre alla luce (le epocalità dell'essere sono irriducibili, dicevamo). Pensare al “ritorno” in Grecia come questione richiederebbe chiedere come lo strano, lo straordinario, l'alieno possa essere, quindi, il più profondamente proprio da cui partire e dare così origine all'appartenenza al luogo che inizia un percorso (altro) nell'arrivo.

Il Poema di Parmenide offre varie opportunità per pensare diversi significati di “ritorno” inerenti al proprio poema.

### **XI. *Ἀλήθεια* e i luoghi della sottrazione del dis-occultamento. Una topologia del Corso Parmenide (semestre invernale 1942-43)**

*Ἀλήθεια*, perfettamente traducibile da *Wahrheit*, è pensata da Heidegger nel corso *Parmenide* con due nozioni, *Un-verborgenheit* ed *Ent-bergung*, di cui la prima veicolerà il corso attraverso quattro indicazioni che potremmo mettere in relazione nel modo seguente ai sensi di la stessa parola.

*Unverborgenheit*, secondo la composizione della parola tedesca, potrebbe essere diviso in *Un / ver / borgen / heit*. Se la prima indicazione - data dallo stesso termine *Unverborgenheit* per pensare alla sua traduzione alla parola *Ἀλήθεια* - dice che *Un-verborgenheit* si riferisce a *Verborgenheit* - quindi *Ἀλήθεια* a *λήθη*, dis-occultamento a occultamento - assumendo che l'altro degli Un - (cioè dalla “alfa privativa” o dal dis-), il occultamento, si dice in plurali maniere (può avere significati diversi); la seconda indicazione è messa in dubbio dalla remissione stessa dei due lati del ambito-dominio *Unverborgenheit-Verborgenheit* che indica il prefisso tedesco “Un-ver-“ e il greco “α“. La domanda di questa seconda indicazione è quindi: come possiamo pensare al proprio carattere conflittuale o alla condizione di occultamento e dis-occultamento?

La terza indicazione si interroga decisamente sul *carattere oppositivo*, relazionale o agonistico dell'opposizione tra dis-occultamento e occultamento, che richiederà, soprattutto, di approfondire nella ampiezza della pluralità dei significati di occultamento in Grecia. Questo è nei termini del Corso chiedersi sulle contro-essenze (opposizioni relazionali essenziali) a *Ἀλήθεια* (già dette dall'inizio). Questa terza indicazione è data da Borgen (da *Un-ver-borgen-heit*) così come che tra le contro-essenze di *Ἀλήθεια* Heidegger se indugia su una di esse, *λήθη* (occultamento o dimenticanza).

La quarta linea direttrice trasmessa dal Corso - seguendo l'ordine di esposizione - è la desinenza “-heit” (de *Unverborgen-heit*); lei, che giunge alla fine, indica un ritorno distorto a il iniziante dell'inizio, non quindi a una o alcune delle indicazioni precedenti, ma piuttosto, sotto la questione dello svelato del dis-occultamento (il vero della verità o il *ἀληθές* di *Ἀλήθεια*), l'indicazione che *Ἀλήθεια* stessa è rifugio e riparo per il disocculto, il luogo del *Bergung* del non-occulto nel suo *Ent-Bergung: das Offene* (nessuna traduzione greca, poiché i greci non avevano bisogno di pensare il aperto) la cui forma essenziale è la *Lichtung* di cui abbiamo già parlato in questo stesso Capitolo.

*λήθη*, sostantivo correlato al verbo *λανθάνω*, significa dimenticanza. Sebbene l'oblio a cui si riferisce l'occultamento di questa controessenza di *ἀλήθεια* si manifesta soprattutto nelle forme a mezza voce, quindi marcatamente intransitive.

Heidegger usa nella sua ricerca nel Corso di Parmenide intorno a *ἀλήθεια* la frase trasmittente “*λανθάνω ἔχων*” (“è nascosto come colui che arriva”) per indicare come l'occultamento, l'assenza, appare, più precisamente come occultamento, assenza (come nulla di presente): l'oblio accade disappropriatamente (*ereignet sich*) un occultamento come occultamento. Se “*λανθάνω ἔχων*” dice (strettamente nel suo significato) l'oblio come colui che arriva, si menziona che a colui che arriva appartiene un dimenticare nel modo in cui il dimenticato e l'oblio appartengono nella misura in cui il dimenticato è sommerso in un occultamento. Il dimenticato non è un “oggetto”. L'occultamento di tale dimenticanza colpisce chi dimentica e quello dimenticato, ma non devasta a entrambi. L'oblio è una “nuvola senza segnale” che, se si manifesta in qualche modo, avviene attraverso della *Scheu*. Mentre il *αἰδώς-Scheu* dice una pudica ritrattazione che segna il rapporto del non-nascosto nel suo non occultamento o, che è lo stesso d'altra parte, il rapporto dell'essere con l'uomo con cui l'uomo si comporta si adatta alle cose e così può abitare un dominio in cui le cose sono ritirate e l'uomo stesso si ritira da esse, essendo questo ritiro reciproco, come rapporto, ritirato dal de-occultamento.

Quindi, una sorta di storia di *λήθη* potrebbe essere tracciata nel detto greco. Come si il carattere ontologico-linguistico del dire si modula in funzione dei vari modi in cui si presenta la *λήθη*. Questo ci mostrerebbe come un'ontologia del limite del linguaggio abbonderebbe in Grecia, messa in discussione dai limiti stessi del dire-pensare. In questo senso, il Poema di Parmenide chiamerebbe in modo particolarmente suggestivo per i posteri quel limite del dire-pensare con la parola *χρῆ* (fr. VI).

## XII. Moira

Versando Moira per destino o destinazione (*Geschick, Schicksal*), abbiamo ottenuto la traduzione giusta, anche se per questo motivo dobbiamo sottolineare che tale destino non può avere a che fare con un qualche tipo di provvidenza *soprannaturale* che determinasse i comportamenti degli individui nello stile cristiano-ellenistico (cioè (neo) platonico). Heidegger insiste sul fatto che la comprensione di *Moira* dipende dalla comprensione dell'essenza degli dei greci, impossibile da essere pensata “antropomorficamente”: i greci non presero gli dei come uomini, né divinizzarono alcun uomo, ma si tenevano sempre a distanza tra lo status ontologico di mortale e immortale nella prospettiva dell'essere che emergendo (come *φύσις*) si svela. Il rapporto tra mortali e immortali nel cosmo omerico non pone pochi problemi di interpretazione e lettura dei testi, che Heidegger raccoglie sottolineando, in primo luogo, che “antropomorfizzare” gli dei è lo stesso che “teomorfizzare” gli uomini dal punto di vista che indica che parlare di “forma” senza pensare al carattere della *μορφή* - a proposito, un termine esteso da Platone, che Heidegger assume come *εἶδος* senza confonderlo con lo status di cosa - suppone, in ogni caso, pensare a dei e uomini da “personalità” potremmo dire, come “persone”, che esprime l'aver già ridotto la differenza-distanza tra degli uni e degli altri, assumendo per ovvia la differenza nulla degli statuti ontologici di mortale e immortale (forse, l'essenza degli uomini e degli

dei); e, secondo, che *Moira*, una sorta di divinità pre-olimpica, è al di sopra – senza sopprimere, bloccare o dominare, ma come *garanzia*, abbiamo detto, della piega della Presenza del presente - la distanza tra mortali e immortali.

A sua volta, *Moira* non risulta teleologicamente deterministica - né *Moira* né alcun dio greco, nemmeno Zeus, è causa assoluta degli eventi che accadono ai mortali - è qualcosa che abbiamo già notato con il Poema di Parmenide e la presentazione del *μοῖρα κακή* del fr. I.

Il statuto ontologico che i Greci nominano come il sacro appartiene a *Moira* perché *Moira* mostra un certo carattere divino, associato alla divinità (a gli dei o a *Zeus*), ma come un'assenza-presenza o presenza di sfondo che non è personalizzata in nessuna figura (differenziata dal resto degli dei e degli uomini). *Moira* si ripiega sui mortali e sugli immortali mentre va all'una, ritirandosi dalla presenza, con loro, senza essere affatto confusa. Quel tessuto retrattile o tessitura atmosferica, estremamente sottile, dove si svolge il gioco di co-appartenenza di mortali e immortali, è *Moira*. La sua singolarissima assenza-presenza richiede la differenziazione, distinzione e assegnazione reciproca di ciò che ciascuno è, la distribuzione funzionale degli uni e degli altri.

### **XIII. Lo stesso è pensare ed essere (II)**

Due diversi luoghi nel Poema di Parmenide di Elea segnano (con variazioni) che il pensare appartiene all'essere (frammenti III e VIII) in una sorta di relazione-appartenenza che denominata *Zusammengehörigkeit* (*Selbigkeit*, τὸ αὐτὸ, *das Selbe*) richiede di pensare, abbiamo già visto sopra, un'asimmetria ontologica (rispetto agli statuti ontologici dei lati della *Zusammengehörigkeit*) che ora dobbiamo contestualizzare e qualificare modal-enologicamente. La mappa topologica (potremmo dire, condizioni di possibilità) del pensare dell'essere che Heidegger pretende di pensare, traccia l'estrema indisponibilità dell'essere al pensiero rappresentativo; Se il pensare così rischia di dire-pensare l'essere se stesso senza reificarlo, se fino a questo punto l'essere, la differenza dell'essere, risulta essere necessario quando si pensa, questo lo è richiesto a sua volta dall'essere che, forse potremmo arrivare a dire, ha bisogno del pensare per raggiungere la Presenza, manifestarsi nel dire-pensare. Ma allora, una necessità così strana e diversificata traccia più di una di-simmetria, un'asimmetria che indica l'estrema irriducibilità dei suoi lati?

Ora, l'asimmetria accade e si dà al pensare, avviene nel dire e, specialmente negli ambienti de *Zeit und Sein*, è necessario dire-pensare l'essere senza l'ente, pensare il come dell'essere e il come del Tempo.

### **XIV. Lo stesso è pensare ed essere (III): *Ereignis* e destinazione dell'essere in *Zeit und Sein*. Rischiare di pensare l'essere senza *Seiendes* nel Poema di Parmenide o di ascoltare la dea del Poema?**

Nella sezione precedente, abbiamo studiato l'asimmetria modale propria dei lati della *Zusammengehörigkeit* con la quale ci siamo avvicinati alla mismità che dice-pensa la *parola enigma* τὸ αὐτὸ intorno al pensare e all'essere. Lo stesso si mostrava come il taglio attraverso il quale pensare

il diverso, l'uno e l'altro, dal proprio, per così dire, dalla loro —di entrambi, in modo differenziale — *Differenza Radicale* come *Ereignis*. La co-appartenenza ci indicava un'appartenenza asimmetrica (per l'essere da una distanza), segnata soprattutto nell'epocale greca dal dispiegamento del *éon* nel Poema, là dove era il pensare che apparteneva all'essere, mentre il modo di l'assegnazione dell'essere al pensare era semplicemente un non-detto e un non-pensato che veniva sottolineato poeticamente attraverso la problematica di Moira, il modo in cui Moira collega il *éon* nel contesto in cui nel Poema la dea diceva che dell'esser c'erano più *σήματα* nella - con l'inizio di fr. VIII - unica via rimasta.

Heidegger assume che se l'asimmetria modale tra pensare ed essere risulta essere veramente asimmetrica, si potrebbe solo pensare all'incrocio di entrambi i lati *vom Ereignis*, dall'ingresso del pensare nell'evento *a-propriante-dis-propriante* attraverso il passo indietro che è capace di pensare il piano delle condizioni di possibilità del pensare dell'essere. *Zeit und Sein* ne suppone una testimonianza testuale privilegiata. Il che ci porta ad approfondire, a seconda di quello che stiamo camminando, nel luogo, se esiste, dell'*Ereignis* nell'esegesi della *Zusammengehörigkeit* de pensare ed essere nel Poema di Parmenide, ammettendo con il Protocollo che in *Zeit und Sein* solo ad ogni passo si pensa alla relazione-appartenenza tra essere e pensare.

Pensare l'essere senza il ente dice, prima di tutto, non solo affermare l'irriducibilità degli statuti ontologici de pensare ed essere, ma pensare la Differenza del diverso che riempie entrambi i lati di quella irriducibilità. Non riducendo l'essere al ente, dalla parte del ente (guida resa esplicita solo tangenzialmente dalla Conferenza), dice di resistere alla vastità del dominio della tecnica moderna sulla faccia della terra, afferma di non prendere l'essere come Fondamento onto-theo-logico delle cose in modo tale che ciò che è più proprio o essenziale di esso sia omogeneizzato, squalificato, tenendo conto della riduzione della cosa a mera cosa-merce, mere esistenze

- Presenza nel senso di uno stato di cose calcolabile (*Anwesen im Sinne des berechenbaren Bestandes*) -, rinchiusa nel *Gestell* come sempre disponibile e intercambiabile l'una per l'altra nel deposito illimitato del calcolo (di solito, peraltro, economico), dove niente vale niente poiché tutto ha la sola validità del valore (de scambio). L'esperienza del pensare che entra *nell'Ereignis* vuole pensare riconoscendo il più proprio (*Eigenste*) di ogni cosa, ma pensando l'essere stesso attraverso l'esercizio de pensare il darsi del "tempo" e il darsi dell'essere". In questo senso, resistere e affermare qualcos'altro in un abitare si adatta alle cose dove rispondono alla Quaternità (*Geviert*) del abitare dei mortali sulla terra, sotto il cielo, sempre in comunità di mortali, nello sguardo dell'immortale.

Heidegger indica il greco *χρῆ* - già studiato all'inizio del fr. VI e riguardando al non-sentiero che non è e è necessario che non sia, fr. II - che a suo modo presenta la Sentenza di Anassimandro, sul cardine della prima e della seconda sezione della Sentenza, come più elevata indicazione di come i presenti si aprono alla Presenza, non si limitano al presente, ma assumono l'assenza, il radicalmente altro dei presenti che, in questo senso, si danno reciprocamente, *Fug* e *Un-Fug*, *δίκη* e *ἀδικία*. E questo *χρῆ* direbbe, fa notare Heidegger in *Zeit und Sein*, l'"*es gibt*" - da "*es gibt zeit*", "*es gibt sein*" - o il darsi in quanto si riferisce a un *lassen*, e un lasciare essere alla cosa (in questo senso, usata-necessaria, *gebraucht-braucht*) al suo posto, così com'è, ancora di più quando la cosa, qui e ora, non è *Dinge* ma la cosa, *Sache*, del pensare. Il lasciare-essere del *lassen* che abita nel darsi d' "essere" e "tempo"

suppone il massimo impegno e connessione con la cosa stessa (*die Sache selbst*), con ciò che la cosa stessa richiede. Il collegamento necessario a *die Sache des Denkens* richiede lasciare-essere che può avvenire solo come un darsi.

L'affermazione dell'assenza che il dare del Tempo e il dare dell'Essere implicano non dice che non ci fosse presente. Tutto il contrario, la presenzialità è densificata, plurifica, senza scappare, senza cessare di essere costantemente come condizione della violenza e dell'occlusione degli altri del presente. Ora, piuttosto, il carattere unitario dello stesso essere come *Anwesen* e *Anwesenlassen* si gioca nell'apertura del campo topologico dell'irriducibilità de passato / presente / futuro alla luce liberante del carattere locativo di *An-wesen*. A questo punto essenziale, la peculiare coimbricazione nella lingua spagnola tra *ser* ed *estar* può facilitare la nostra comprensione. Sia che si tratti di un verbo eminentemente locativo - ad esempio “Sono a casa” -, di processo - ad esempio, “stiamo abitando” -, o di stati (di umore) - per esempio, “Sono abituato a” -, ciascuno delle estasi temporali è in modo diverso nella misura in cui sta o rimane appartenendo al suo luogo e allo stesso tempo raggiungendo l'alterità (in tal senso influenzata). Heidegger lo mette così in tedesco: *Wesen* (in *An-wesen*) dice un rimanere non nel senso di *Währen* (durare, perdurare), ma di *Bleiben*; un rimanere che già conosciamo dice un'essenza, *Wesen*, quell'essenza, essenzante, che attende attivamente, lasciando che l'alterità sia - potremmo dire qui, l'uomo rispetto all'essere come *Anwesen* - in questo modo coinvolta o colpita (con *angehen*, qui come verbo intransitivo) da quell'essenza essenzante. Ma potrebbe essere intimamente - nel senso di rimanere - così l'alterità nell'affettazione della presenza (*innestehend im Angang von Anwesenheit*), se l'alterità dessi il benvenuto (con *empfangen*) al darsi di *Anwesenlassen* che, in questo senso, raggiungerebbe (con *erreichen*) all'alterità.

Ciò riguarda la permanenza – il stare che dà origine alle varie è - delle tre estasi (temporali) del *Tempo* per il quale l'assenza è possibile. L'unità dell'estrema divergenza tra passato, presente e avvenire ha il carattere temporale di un *Sich-einander-Reichen*, che ne menziona loro “simultaneità”: il avvenire arriva e raggiunge simultaneamente (*zugleich*) ciò che è stato che raggiunge allo stesso tempo il avvenire, mentre entrambi arrivano simultaneamente al presente. La “simultaneità” è l'indicazione del carattere non ontico del Tempo, dice l'unità delle tre estasi precisamente da ciò che è proprio (*Eigen*) di ciascuna. La simultaneità di ciascuna, pensa Heidegger, indica la scharimento reciproco che chiama Tempo-Spazio.

L'identità di pensare ed essere del fr. III del Poema di Parmenide era riservata come parola enigma per il pensare, non per rimandare il compito a favore di altre cose ma proprio per intendere lo stesso come l'articolazione (co-appartenenza) asimmetrica che è tra pensare ed essere. Per così dire, la nozione dello stesso ci viene presentata come una nozione ontologicamente relazionale, cioè una relazione a-relazionale nel senso della “relazione”, “nesso” o “connettore” della grammatica-logica. Piuttosto, per lei è possibile articolare luoghi topologici a cui lei stessa dà origine mantenendo-relazionando ciò che è proprio di ciascuno, la loro Differenza, come differenze accolte dalla Differenza.

Ora, se ci viene offerto di pensare attraverso “si dà l'essere” e “si dà il tempo”, il pensare ed essere e il suo stesso darsi nell'accadere *a-propriante-dis-appropriante* che es-propria / ri-appropria a pensare e

essere, e dice lo stesso “e” de entrambi, quindi che questo “e” non può essere lo stesso di quello del “τε και” del fr. III del Poema di Parmenide.

Pensare solo l’essere nel Poema significherebbe pensare alla problematica dell'essere come *ἔόν-ἔόντα* - che dice la *piega* della Presenza dil presente (*Anwesen vos Anwesendem*), così come il carattere assente del suo plurale come quello che mostra la condizione dil pensato dal *νοεῖν* - e la sua verità come *ἀλήθεια*. Ma nella misura in cui l'occultamento, non già l’oblio dell'essere, ma l’essere stesso come oblio nell'inesauribile mistero del suo darsi destinale dalla ritenzione-contenimento del suo ritiro, è il più *Eigen* di *ἀλήθεια*, il suo stesso accadere è un *Ereignis* che, nelle nostre interpretazioni di Heidegger, il Poema dispiega come *riserva della piega*.

La riserva della piega, quella non solo che il Poema greco non può pensare, ma che anche noi dobbiamo tutelare come massima indicazione della nostra complessa destinazione epocale, della fine della “modernità” con cui pensiamo *l'Anfang* dei Greci, nel compito di pensare l'identità de pensare ed essere, mantiene l'incrocio di due dimensioni nell'interpretazione, non necessariamente esclusivi, ma sì a occupare, nello svolgersi poetico del Poema, nelle sue intersezioni. Intendiamo in questo ultimo capitolo pensare non tanto alla riserva della piega - già affrontata nel secondo capitolo - ma dare voce al Poema stesso nella tradizione del epos in cui Heidegger inserisce il Poema.

La lettura e interpretazione del Poema di Parmenide che intendiamo in questo capitolo corrisponde alla discussione di Heidegger con due modi di lettura del Poema di Parmenide, uno appartenente alla “filologia”, l'altro alla “filosofia”, assunti criticamente da Heidegger in una diversità pendente del fatto che entrambe le letture si co-appartengono in sensi diversi che ci permetterà di pensare a due modelli, che chiameremo lettura filologica e lettura filosofica. Entrambe le letture indicano traiettorie che raccolgono i sentieri di due tradizioni che sono differenti in linea di principio - dal punto di vista dell'interpretazione del Poema e della Grecia in generale. Di questi, solo Heidegger si sforza di separare ai progressi della “moderna” tecnologia scientifica dalla “filosofia”. Lei è ancora possibile. Non possiamo supporre qui una terza via tra la lettura filologica e la lettura filosofica, ma piuttosto *l'appropriazione / dis-appropriazione* della lettura filosofica con se stessa - in quanto pensa le “storie” pensando le proprie condizioni di possibilità - e nei loro confronti al lettura filologica - che ha già accennato alla co-appartenenza di “filosofia” e “filologia” -; Forse la prova più radicale che, in ogni caso, ancora la lettura filosofica non suppone alcun tipo di stato di purezza separata dalla lettura filologica è che, quando si parla di Grecia, per leggere un testo deve o essere soggetto a traduzioni o leggere il testo greco, quindi, assumendo a un certo livello una grammatica greca.

Heidegger indica pensare alle differenze qualitative di gravità tra i modi in cui dicono in Grecia Parmenide, Pindaro o Eraclito. Ne abbiamo già parlato - specialmente con Pindaro e Parmenide nel Corso di Parmenide - per il modo in cui pratica il suo decire “oblio”, come le diverse forme del verbo *λανθάνω* sono presentate nei loro rispettivi discorsi. Segnaliamo anche le coordinate dell'interrogatorio del Poema - già il hölderliniano, già della Grecia in generale - come un cantare agli dei dove potrebbe avere luogo un posto eminente - non solo a livello di “contenuti” ma ha a che fare con esso - il divino e l'indisponibile sottrazione (all'uomo) appartenente al sacro.



A questo proposito, introdurremo la prospettiva di ciò che il professor Felipe Martínez Marzoa chiama “generi poetici greci”, in cui potremmo chiamare “*epos*” il testo trasmesso fino a noi, differenziandolo del “*melos*” (caratteristicamente pindarico) e della “tragedia” Attica. Il Proemio del Poema è, forse, l'interpretazione che meglio ci permette di assistere all'inserimento del Poema nella tradizione dell'*epos*.

