

# EL DIÁLOGO DE HEIDEGGER CON LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

Facultad de Teología de Granada

RESUMEN: El filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) ensayó en su segunda filosofía un esbozo de hermenéutica del pensamiento de algunos filósofos (Anaximandro, Parménides y Heráclito) anteriores al desarrollo metafísico del pensamiento occidental. En varios escritos de su segunda obra, Heidegger acota, examina y reinterpreta determinadas nociones griegas primitivas que le resultaban especialmente apropiadas para preparar el salto desde el «primer inicio» de la filosofía en Grecia hacia el «otro inicio» (no metafísico) de un «pensar del ser» (*Seinsdenken*) como «acontecimiento propiciante» (*Er-eignis*). Se trata de las nociones presocráticas de *Chreón* (necesidad), *Lógos* (pensamiento-palabra), *Móira* (destino), *Alétheia* (verdad) y *Phýsis* (naturaleza-realidad). En el contexto de su larga investigación ontológica sobre el «esenciarse del ser» (*Seinswesen*), Heidegger ofrece una lectura en términos de superación (*Überwindung*) del pensamiento metafísico en general, entendido como onto-teología y marcado por su «olvido del ser».

PALABRAS CLAVE: presocráticos, superación de la metafísica, acontecimiento propiciante, necesidad, palabra, destino, verdad, naturaleza.

## *The Dialogue of Heidegger with Pre-Socratic Philosophers*

ABSTRACT: The German philosopher Martin Heidegger (1898-1976) attempted to outline in his second philosophy a hermeneutics of the thought of some philosophers (Anaximander, Parmenides and Heraclitus) prior to the metaphysical development of Western thought. In several of his second work's writings, Heidegger delimits, examines and reinterprets certain primitive Greek notions, which were especially appropriate for the jump from the «first beginning» of philosophy in Greece to the «other beginning» (not a metaphysical one) of a «thinking of being» (*Seinsdenken*) as «appropriating event» (*Er-eignis*). They are the pre-Socratic notions of *Chreón* (necessity), *Lógos* (thought-word), *Móira* (fate), *Alétheia* (truth) and *Phýsis* (nature-reality). Within the context of his long ontological research on the «essencing of being» (*Seinswesen*), Heidegger offers a reading in terms of an overcoming (*Überwindung*) of metaphysical thought in general, understood as onto-theo-logy and marked by its «forgetfulness of being».

KEY WORDS: Pre-Socratics, overcoming of metaphysics, appropriating event, necessity, word, fate, truth, nature.

Martin Heidegger dialogó en profundidad con todo el pensamiento griego. Con especial intensidad dialogó con los inicios del pensamiento griego, buscando abrir camino a una hermenéutica de los orígenes del pensamiento occidental. Nos limitamos aquí a exponer la interpretación heideggeriana de algunas de las nociones capitales del pensamiento de los filósofos presocráticos según se transparenta en textos relevantes de su obra, principalmente la del Heidegger posterior al viraje (*Kehre*). El estudio crítico-valorativo de los alcances y la repercusión de ese diálogo pertenecen a otro momento y lugar.

En su diálogo con pensadores anteriores al surgimiento del sesgo metafísico del pensamiento occidental como Anaximandro, Parménides y Heráclito (y también con poetas como Homero y Sófocles), Heidegger enfoca, interpreta y

repiensa en su conexión interna, entre otras, las primitivas nociones griegas de *Chreón* (necesidad), *Lógos* (pensamiento-palabra), *Móira* (destino), *Alétheia* (verdad) y *Phýsis* (naturaleza-realidad), siempre a la luz de su propia reflexión en cuanto que «pensar del ser» (*Seinsdenken*) y en el marco de su prolongada indagación ontológica sobre el «esenciarse del ser» (*Seinswesen*), todo ello como preparación para un «sobrepasamiento» (*Überwindung*) del pensamiento metafísico en general. Entre sus escritos, encontramos los análisis más detallados de esas nociones elementales originarias de los griegos fundamentalmente en las siguientes obras: *Einführung in die Metaphysik* (EM), *Holzwege* (HW) y *Vorträge und Aufsätze* (VA)<sup>1</sup>.

### 1. INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DEL *CHREÓN*

Las nociones anteriormente aludidas aparecen ya en la exégesis heideggeriana de la sentencia más antigua que se conserva del pensamiento de Occidente: la sentencia de Anaximandro<sup>2</sup>. En su estudio, Heidegger se pregunta si esa «tierra del crepúsculo» (*Land des Abends*) que es Occidente, la cultura en la que a su juicio ha acontecido históricamente el oscurecimiento o el olvido del ser, podrá recuperar y prolongar de algún modo el sentido del mismo atisbado en los orígenes del pensamiento griego, en aquella «madrugada de la época arcaica de la región del atardecer» (*Frühe der Frühzeit des Abend-Landes*). Tal vez ello sea posible entrando en diálogo con «lo antiguo de la madrugada» (*das Einstige der Frühe*) para aprender así a meditar la alborada de lo venidero.

El inicio griego y sus derivaciones en el cristianismo, la modernidad y la racionalización contemporánea de «lo occidental» se deben pensar, a juicio de Heidegger, según ese «rasgo fundamental» (*Grundzug*) del esenciarse del ser de acuerdo con el cual éste, en cuanto que *Alétheia*, «más bien se oculta (*verbergen*) que se revela (*enthüllen*) en la *Léthe*»<sup>3</sup>. Es ocultando su esencia y el origen de la misma como el ser se ilumina, de tal forma que el pensar (*Denken*) no puede propiamente seguirle al ámbito de su ocultación. Lo existente (o el ente) como tal no puede «entrar en la luz del ser» (*in das Licht des Seins treten*), porque justo la claridad que le depara su desocultamiento le oscurece esa propia luz. Así,

<sup>1</sup> Esas tres obras de Heidegger se citan aquí según las siguientes siglas, correspondientes a la edición alemana que a continuación se menciona (se añade traducción española):

[EM] *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtasubabe, II. Abteilung, Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983). [«Introducción a la Metafísica» (Gedisa, Barcelona, 1997; trad. Ángela Ackermann).]

[HW] *Holzwege* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, 7.<sup>a</sup> ed.). [«Sendas perdidas» (Losada, Buenos Aires, 1969; trad. José Rovira Armengol).]

[VA] *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000). [«Conferencias y artículos» (Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; trad. Eustaquio Barjau).]

<sup>2</sup> Cf. el artículo *Der Spruch des Anaximander*, en HW 321- 373.

<sup>3</sup> Cf. HW 336.

como escribe Heidegger, «el ser se sustrae en la medida en que se desoculta en lo existente» (*das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt*)<sup>4</sup>. Y, por eso, al iluminar lo que existe como ente, el ser confunde sobre sí mismo. Esa confusión por la que el ser se extravía para el pensar es el origen del «error» (*Irrtum*), de suerte que el «equivocarse» (*Sichversehen*) del pensar se corresponde necesariamente con la iluminación del ser y proporciona la base de su «extravío» (*Irre*) en la historia. En el mundo occidentalizado contemporáneo acontece, según Heidegger, un máximo extravío con respecto al inicio griego.

Normalmente se viene entendiendo la sentencia de Anaximandro como una proposición trivial que habla del nacimiento y la muerte de las cosas y que indica el modo del proceso del nacer y el morir. La sentencia (*Spruch*) vendría a decir que el nacer y el perecer vuelven siempre al origen de donde vinieron, que todas las cosas se desarrollan y luego se destruyen según una ley constante del cambio que determina el acontecer general de los procesos de la naturaleza.

De hecho, en esta sentencia se distinguen dos proposiciones: «mas de donde las cosas tienen su origen, hacia allá va también su perecer por necesidad» (*ex hōn dè he génesis esti toís oúsi kai tèn phthorán eis táuta gñesthai katà tó chreón*) y «pues se pagan recíprocamente castigo por su injusticia después del tiempo fijado» (*didónai gar autà díken kai tísín allélóis tes adikías katà tèn tou chrónou táxin*).

Según Heidegger, la frase originaria de Anaximandro, una vez limadas de ella las expresiones provenientes del comentario de Teofrasto donde (según Simplicio) se menciona, se debe reducir exclusivamente a: «... según la necesidad, pues se pagan recíprocamente castigo y pena por su injusticia», y se aplica en realidad a los entes o «los existentes» (*tà ónta*) y a la pluralidad o multiplicidad de lo existente (*tà pollá*) como el «todo de lo existente» (*tà pánta*). La sentencia se refiere, así, al «todo de lo múltiple existente», al «ente múltiple en total» (*das mannigfaltig Seiende im Ganzen*). A ese Todo pertenecen no sólo las cosas de la naturaleza, sino también lo humano y lo divino. El Todo no solamente «es», sino que «es más existente» que las simples cosas. Pero, al hablar de los entes existentes, la sentencia expresa sobre todo lo que sucede con ellos y señala al «ser» de lo existente. En ella está ya implícita, pues, la relación diferencial de los *ónta* y el *éinai* (la «diferencia ontológica»), catalogada aquí por Heidegger como el «dominio de todos los dominios» (*Bereich aller Bereiche*).

Siempre según Heidegger, en la primera proposición de la sentencia completa, en cualquier caso, el peso del significado recae sobre los términos *génesis* (el nacer) y *phthorá* (el perecer). Uno y otro deben pensarse realmente «en griego», es decir, según la *Phýsis*, como modos que son del «nacer y perecer iluminadores»: la *génesis* y la *phthorá* significan en su sentido originario «salir de lo oculto» y «marcharse a lo oculto», respectivamente. La primera es el surgir y llegar a lo desocultado y la segunda es el desaparecer de lo desocultado después de haber llegado ahí. Indican el venir y el irse de lo llegado. Para los grie-

<sup>4</sup> Cf. HW 337.

gos, así pues, «el surgir y el salir» (*Hervorkommen und Weggang*) son lo que caracteriza al aparecer de los entes. Lo que adviene y desaparece, lo que tiene su esencia en «la llegada y la desaparición» (*Ankunft und Abgang*) no puede ser sino el ente. Por eso, el ente, más que «lo existente» (*das Seiende*), siendo lo que deviene y perece, debe entenderse sobre todo como «lo perecedero» (*das Vergängliche*). Es lo impermanente en el sentido de «lo que deviene y lo que perece» (*das Werdende und Vergehende*). El «devenir» (*Werden*), por su parte, no se opone al ser como si fuera una nada, sino que le pertenece tan íntimamente como lo hace el «persistir» (*Beharren*). El *éinai* se esencia de hecho con el devenir de *génesis* y *phthorá*.

Los términos *ón* y *ónta* son, para Heidegger, «formas erosionadas» por la conceptualización metafísica de las «palabras primitivas» *eón* y *eónta*. Mientras que *ón* es el ente particular en cuanto que «existente», donde lo preponderante es su presencia, con *eón* se designa «lo simplemente singular» o «el único uno unificador anterior a todo número», en el que se alberga la doble faceta del aparecer y el desaparecer. Así se aprecia en el pensamiento poético de Homero y también en Parménides y Heráclito. En Homero, por ejemplo, se habla del «vidente» (*der Seher*) como «el que había visto» (*hós éde*). El vidente es el que ha divisado de un vistazo lo que está presente en la iluminación, lo que aparece en lo desoculto. Lo que aparece como presente posee, sin embargo, una triple dimensión: es «lo que existe» (*tà eónta*), «lo que llega a existir» (*tà essómēna*) y «lo que antes existía» (*pró eónta*). Así, en el ser no está sólo «lo presente actual» (*das gegenwärtig Anwesende*), sino también lo pasado y lo futuro, que son dos modos de «lo presente no actual» (*das ungegenwärtig Anwesende*). Lo presente no actual está tan presente como lo presente actual, aunque «fuera de la región del desocultamiento». Visto desde esa región, es «lo ausente» (*das Abwesende*).

No obstante, lo ausente permanece referido a lo desoculto como aquello que se acerca o se aleja de ahí. Lo ausente está presente en lo desoculto justamente en calidad de ausente de ello. El *eón*, por tanto, incluye todo lo que está presente, ya sea actual o inactual. Todo lo presente y lo ausente «se reúnen (*versammeln*) y conservan (*gewahren*)» en un mismo «estar-presente» en el interior del desocultamiento. Este estar-presente (el ser como presencia) es, por eso, un «custodiar» (*wahren*), un cobijar que reúne e ilumina, guardándolo, a lo presente actual e inactual. Así, la verdad (*Wahrheit*) se debe pensar como custodia (*Wahr*). La verdad es la «guarda del ser» (*Wahrnis des Seins*), que le pertenece a ella en cuanto que presencia. En esa guarda del *eón*, al hombre le corresponde hacer de «pastor del ser» (*Hut des Seins*), pero sólo si es capaz también de permanecer como «lugar-teniente de la nada» (*Platzhalter des Nichts*). El ver del hombre vidente, por su parte, que ha visto el todo del estar-presente en lo presente, esto es, la presencia iluminadora, viene determinado desde el principio por la propia iluminación del ser, de la que hace memoria. De esta forma, la verdad no es una propiedad del ser (como «realidad») ni del ente o lo existente, sino «la reunión iluminadora-cobijadora» (*lichtend-bergende Versammlung*) de la presencia y lo presente (actual y no actual) del *eón*.

También el *éstín* de Parménides designa a su manera el *eón* como «lo presente del estar-presente», como el *ón* del *éinai*, y lo hace desde «la oculta plenitud del desocultamiento de los *eónta*», es decir, desde la presencia del todo de lo ente, desde el Uno (*Hén*). Incluso el *Lógos* de Heráclito está pensado en dirección al ser entendido como «la presencia del estar-presente en el sentido de reunión iluminadora y cobijadora». El *Lógos* se considera en base a la *Alétheia* como «cobijar desocultador». En definitiva, el pensar y el poetizar inicial de los griegos (la «aurora del pensar») prefiguran la «esencia dual» de la *Phýsis*, que se esconde en las palabras fundamentales *eón*, *ón-éinai*, *Hén*, *Lógos* o *Alétheia*.

Siguiendo a Heidegger, la «sentencia reducida» de Anaximandro (coincidente con la segunda proposición de la sentencia completa, con el añadido de *katà tò chreón*) tiene como sujeto elíptico a *tà ónta*, la totalidad de lo existente en su doble dimensión de lo actual y lo inactual. El «cada vez» de lo presente, o sea, el ente concreto en su aparición particular, pertenece conjuntamente a «lo uno» de la presencia. Cada uno de los entes «mora con los otros», pues está presente en su instante en y con cada uno de los demás. De este modo, «en el estar-presente (*Anwesen*) como tal impera el morar-recíproco de una reunión escondida (*das Zueinander-Weilen einer verborgenen Versammlung*)»<sup>5</sup>. El Todo de lo presente ha llegado en cada momento recíprocamente a lo desoculto. Pues bien, en el modo de esta llegada recíproca a la desocultación resalta, según las palabras de Anaximandro, la *adikía*. La *adikía* en sentido originario no es, como comúnmente se entiende, la «injusticia». No es la falta de «justicia» (*díke*), entendida ésta como derecho en sentido jurídico. Más bien, significa aquí una falta de «orden» (*Fuge*): lo presente está «fuera de orden» (*aus den Fugen*). Lo presente es propiamente «lo de cada momento» (*das je Weilige*). Y el momento (*Weile*) está presente entre su proveniencia y su partida como una «llegada transitoria al camino de salida» (*übergängliche Ankunft in den Weggang*). En el «entre» de esa doble ausencia de la llegada y la salida es donde está «ordenado» (*gefügt*) en su verdad el «cada momento». Su orden consiste en «detenerse» (*sich verweilen*) transitoriamente en lo presente desde donde proviene en dirección hacia donde parte. Ése es el orden de la presencia.

Pero, por la *adikía* de los *eónta*, ese orden de la presencia como detención de lo presente ordenada según su doble ausencia se ve perturbado. El cada-momento tiende a «detenerse en su propia detención», dejando su «detención pasajera» para instalarse en una «detención constante». Lo presente de cada momento «se obstina en la presencia», es decir, desquicia su transitoriedad esencial por tal de permanecer (*beharren*) o de quedarse en la «constancia del subsistir» (*Beständigkeit des Fort-bestehens*). En ese desquiciamiento, «ya no se gira al otro presente» (*es kehrt sich nicht mehr an das andere Anwesende*), es decir, da la espalda en su extenderse tanto a su presencia transitoria como al resto de múltiples cada-momentos recíprocos a los que va esencialmente ligado en su presencia. El orden fluido de lo presente cae en la rigidez de lo subsistente. En fin,

<sup>5</sup> Cf. HW 353.

aunque en realidad está presente en el orden de la detención pasajera, lo presente se sale de ese orden y, como cada-momento, deriva en el «des-orden» (*Un-Fuge*) de una retención constante. Por eso dice Anaximandro que al *eón* de los *eón*ta le pertenece la *adikía*, esto es, el detenerse como permanecer o la «sublevación contra el mero durar» (*Aufstand in das bloÙe Andauern*).

Ahora bien, lo que la sentencia viene a decir, en opinión de Heidegger, no es que en cada momento lo presente se pierda completamente en el desorden, sino que, al contrario, lo de cada momento «le da orden (*Fuge geben*) al desorden» (*didónai díken tés adikías*). Lo presente «repara el desorden» porque «deja que pertenezca a otro lo que le pertenece como propio». Eso es así porque al «detener su detención» (*seine Weile weilen*) recupera el orden de su transitoriedad en el *eón*, dejando espacio para los otros momentos del Todo recíproco y dejándose incluir en sí la doble ausencia de lo inactual. Por la fuerza de la *Díke*, de «lo debidamente ordenador», lo en cada momento presente aparece en la presencia esenciándose en la totalidad de lo ente (*tà eón*ta) y haciendo pertenecer «recíprocamente» (*allélois*) «lo debido» (*díke*) a los demás momentos. Pero el *eón* no sólo les da a los *eón*ta el orden de «lo debido», sino también la consideración de su «aprecio» (*tísis*). Si la *díke* no es ya la «justicia» legal sino «lo debido» en el esenciarse del *eón*, la *tísis* tampoco es ahora la «pena» del castigo sino la «evaluación» que aprecia y satisface lo que es debido en ese esenciarse. En efecto, los *eón*ta de cada momento «hacen pertenecerse unos a otros en una consideración mutua (*Rücksicht auf einander*)» (*didónai tísin allélois*). «Lo debido» (*Fug*) de la *díke* se esencia como el «aprecio» (*Ruch*) mutuo de la *tísis*. Los *eón*ta de cada momento se hacen dar lo debido dejándose salir unos a otros y, así, hacen que cada uno le dé a los demás su aprecio. Así, el dar aprecio es el modo como los entes de cada momento se dan lo debido al detenerse como presentes. Por ese aprecio debido, además, cada momento cede su presencia inactual de procedencia o de partida a la presencia actual e inactual de otros momentos.

Si la primera proposición de la sentencia hablaba de lo presente, la segunda proposición habla de la presencia de lo presente y del modo en que acaece. La presencia de lo presente acaece, de acuerdo siempre con la interpretación de Heidegger, «según la necesidad» (*katà tò chreón*). Heidegger ve en este *Chreón* de Anaximandro «el nombre más antiguo mediante el cual el pensar trae al habla el ser de lo existente» o, dicho en griego arcaico, el *eón* *tòis eón*ta<sup>6</sup>. Ya el *katà* da a entender que algo se otorga «viniendo desde arriba». La relación del ser con lo existente sólo puede venir desde la superioridad del mismo ser. Así, lo presente en cada momento se detiene «según necesidad (*Notwendigkeit*)». Es el *Chreón* el que dispone que lo presente otorgue lo debido y el aprecio en esa detención. Ahora bien, en la disposición necesaria del *Chreón*, más que una «coacción» o un «deber ineluctable», se aprecia un «entregar» (o «dar en la mano») (*Aushändigen*). El *Chreón* designa, pues, «la entrega de lo presente que lo conserva en presencia». Aunque es mejor no traducir *tò chreón*, Heidegger propo-

<sup>6</sup> Cf. HW 363.

ne como término para él «el Uso» (*der Brauch*). Usar (*brauchen*) en verdad no es el mero «utilizar» (*benützen*) algo para disfrutarlo, un algo que a base de ser usado se convierte en «lo usual» (*das Übliche*). Más originariamente, usar es entregar algo a su propia esencia guardándolo en ella. El Uso es, pues, «el disponer que ha de atribuirse» o la disposición de lo debido y del aprecio, de *díke* y *tísis*. De este modo, lo que el Uso dispone y adjudica es «la cuota de orden» (*das Anteil der Fuge*) que a cada momento le corresponde para su detención en la presencia o el desocultamiento. En cada momento del detenerse se adjudica una cuota que dispone el orden de la presencia de lo presente entre la doble ausencia de su llegada y su partida. Sólo ese orden adjudicado determina la «linde» (*péras*) de lo que está presente en cada momento. Así pues, el Uso es «entrega de límites», siendo él mismo «lo ilimitado» (*tò ápeiron*). El *Chreón* o Uso es lo que siempre está presente para asignarle a lo presente los límites de su detención.

Según la exégesis heideggeriana de Anaximandro, el enunciado *arché tón ónton tò ápeiron* que se atribuye a éste quiere en realidad decir que «lo presente tiene el origen de su esencia en lo que está presente (o se esencia) sin límite» (*das Anwesende hat die Herkunft seines Wesens in dem, was ohne Grenze west*). Es más, eso que está presente sin límites, lo ilimitado limitante del *Chreón*, no es ello mismo algo presente, pues «no está dispuesto mediante lo debido y el aprecio», siendo precisamente lo que dispone el orden de lo debido y del aprecio mismos. Como es lo que confía en cada momento su detención a lo presente, no obstante, está constantemente amenazado por el peligro de que lo presente tergiversar su detención propia y ordenada en permanencia indebida. Por eso, «el uso sigue siendo en sí la entrega de la presencia en lo in-debido (*die Aushändigung des Anwesens in den Un-Fug*)»<sup>7</sup>. Pero, en cualquier caso, lo presente se presenta necesariamente «a lo largo (*entlang*) del uso» (*katà tò chreón*), el cual consiste, entonces, en la «reunión que conserva disponiendo» (*verfügend währende Versammlung*) a lo presente en su presencia, para que se presente deteniéndose de cuando en cuando en lo desocultado. En suma, la sentencia reducida de Anaximandro se puede ahora traducir más propiamente así: «(Los entes (*tà eónta*), a lo largo del uso (*katà tò chreón*), se adjudican lo debido y, en consecuencia, también aprecio (*didónai gar autà díken kai tísin*) unos a otros (*allé-lois*) (en el reparar) de lo indebido (*tés adikías*)».

El *Chreón* de Anaximandro es, según lo visto, la anticipación de otros términos rectores posteriores del pensamiento griego. En el *Chreón* está la *Móira* como adjudicación de cuota destinal, a la que están sometidos los dioses y los hombres. En él se vislumbra asimismo el reunir iluminador y ocultante del *Lógos* y la esencia del *Hén* como Uno unificador. En él, finalmente, se encierra también la diferencia de ser y entes en el seno del *eón* y se indica la dinámica de la presencia en la desocultación, prefigurando lo que hay que pensar en la *Alétheia*. Incluso la *idéa* de Platón y la *enérgeia* de Aristóteles cobran un

<sup>7</sup> Cf. HW 368.

sentido más originario, no metafísico, cuando se contemplan desde el *Chreón* de Anaximandro.

## 2. INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DEL LÓGOS

También la noción de *Lógos* es objeto, por otra parte, de especial atención en la interpretación de Heidegger del pensamiento griego inicial<sup>8</sup>. De acuerdo con ella, «aquello simple que hay que pensar bajo el nombre *lógos*» es precisamente aquello a donde lleva «el camino que nuestro pensar más necesita»<sup>9</sup>. En principio, el sentido del *Lógos* consiste, en Heráclito, en que «Uno es Todo» (*Hén Pánta*). El *Lógos* heracliteano se ha venido interpretando sobre todo como «razón» (*ratio*) y «palabra» (*verbum*). En su «esencia inicial», empero, el *lógos* se esclarece a partir del *légein*. Éste no es un mero «decir» o «hablar», sino más originalmente un «poner abajo y delante que se reúne a sí mismo y recoge otras cosas» (*das sich und anderes sammelnde Nieder- und Vorlegen*)<sup>10</sup>. Este «poner» (*legen*) que lleva algo a aparecer delante es también un «com-poner» (*zusammenlegen*), pues requiere siempre del «reunir» (*sammeln*) que busca y junta, es decir, de un «recoger» (*lesen*). De este modo, en la raíz del *Lógos* se halla la idea de «recolección» (*Lese*), donde priman el «albergar» (*bergen*) y el «elegir» (*erlesen*). El reunir y recolectar del *Lógos* es la «coligación originaria» (*ursprüngliche Versammlung*). Ella cobija en el desocultamiento lo puesto delante y elegido como algo reunido, trayéndolo a la «presencia», la cual, por su parte, queda como tal en lo oculto. El *légein* del *Lógos*, antes que un decir, es un «dejar estar delante reunido a lo que está presente junto» (*in sich gesammeltes vorliegen-Lassen des beisammen-Anwesenden*)<sup>11</sup>.

Así visto, el hablar y decir del hombre sólo pueden darse desde el poner originario del *Lógos*. Son una forma de ese dejar estar delante junto y reunido a lo presente en el desocultamiento o la presencia. Por tanto, como modo del dejar estar delante reunido en lo desoculto, el lenguaje es una derivación de la desocultación, de la «presencia» (*Anwesen*) de «lo presente» (*das Anwesende*) en que consiste el desocultamiento de lo oculto cuando ingresa en lo no ocultado. La «presencia de lo presente» no es sino el «ser del ente». Así, la fuente del lenguaje no se halla en el emitir sonoro ni en el significar humanos, sino en el desocultarse del ser. En la pertenencia del lenguaje al ser se esconde «un misterio que oculta un envío esencial del ser al hombre»<sup>12</sup>. El lenguaje, como habla y como escucha, pertenece al *légein* originario del *Lógos*, que pone a lo desoculto como ello mismo y deja presentarse a «Uno y lo Mismo en Uno». En este sentido, el *légein*, el decir como poner del *Lógos*, es un «homologar» (*homologéin*), un dejar estar delante en su recogimiento lo «Uno como lo Mismo».

<sup>8</sup> Cf. el artículo *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, en VA 211-234.

<sup>9</sup> Cf. VA 213.

<sup>10</sup> Cf. VA 214.

<sup>11</sup> Cf. VA 217.

<sup>12</sup> Cf. VA 218.

Heidegger ve en el Lógos de Heráclito, así pues, algo que apunta en la dirección del esenciarse mismo del ser. El Lógos es lo que se esencia como «el puro poner recogiendo que coliga», como «la coligación originaria de la recolección (*Lese*) inicial desde la posada (*Lege*) inicial», como «la posada que recoge y coliga» (*die lesende Lege*)<sup>13</sup>. De esta forma, el Lógos no es una cosa entre otras sino «lo Otro» (*das Andere*). El lenguaje humano, como su existencia entera, descansa en la «posada» del Lógos. Cuando corresponde propiamente a él, dice lo mismo que él y se convierte en homologación. Y sólo ese homologar es lo que hace al hombre «sabio» (*sophón*). No obstante, el saber no consiste en la acumulación de conocimientos o en la erudición. El saber del *sophón* ha de entenderse como un mantenerse en la «residencia de los mortales» (*Aufenthalt der Sterblichen*), o sea, en lo otorgado para él por el poner del Lógos. El sabio es el que se atiene a lo puesto delante en la posada que recoge y coliga, el que se remite a «lo asignado» (*das Zugewiesene*) y «destinado» (*das Geschickte*) para él en aras a «ponerle en camino» (*auf den Weg machen*). Por eso, «sabio» es en sentido originario «bien dispuesto conforme al destino» (*geschicklich*). De hecho, con el verdadero homologar del *légein* humano se da el acontecimiento propiciante (*Ereignis*) de «lo Destinal» (*das Geschickliche*), esto es, el destinarse del lenguaje humano al Lógos. El *sophón* como *geschicklich* no es, sin embargo, *tó Sophón* como *das Geschickliche*. El primero se refiere a la disposición adecuada del hombre respecto al Lógos y el segundo es el Lógos mismo que liga y coliga todo envío hacia lo desoculto, incluidos los comportamientos bien dispuestos del hombre para con él, entre los que destaca el lenguaje.

Ahora bien, el esenciarse del Lógos como lo Destinal acaece de manera propia, según la lectura heideggeriana de Heráclito, cuando «Uno es Todo» o «Todos son Uno». Así, contra las exégesis habituales, el *Hén Pánta* heracliteano no es aquello que el Lógos «enuncia» (*aussagen*), sino el modo en que éste «se esencia» (*wesen*). Se debe interpretar al Uno de Heráclito en el sentido de «lo Uno-Único en cuanto que lo Uniente» (*das Einzig-Eine als das Einende*)<sup>14</sup>. El Uno liga y reúne todas las cosas en su conjunto recogiénolas como lo puesto delante y dejándolas estar. Él es la posada que reúne y coliga las cosas en «el Todo del simple estar presente». Deja estar junto y delante en la desocultación, en la presencia, a todo lo presente. Mediante esta dinámica del Uno y el Todo (o todas las cosas), por tanto, el Lógos alberga todo lo presente en su presencia, es decir, lo trae delante y le permite perdurar en lo desoculto. Por eso, el Lógos es esencialmente «desocultación» (*Alétheia*). Porque libera a lo presente del ocultamiento, el desocultar del Lógos necesita también de la ocultación, siendo «en sí mismo a la vez desocultar y ocultar (*Entbergen und Verbergen*)», esto es, un juego único de *A-létheia* y *Léthe*. La ocultación (*Verborgenheit*) es la «reserva» (*Rücklage*) de la que se nutre la desocultación (*Unverborgenheit*).

El Lógos posee, en definitiva, un «carácter ocultante-desocultante» (*entbergend-bergenden Charakter*) en el que se muestra la manera como se esencia el

<sup>13</sup> Cf. VA 221.

<sup>14</sup> Cf. VA 225.

Uno en cuanto aquello que une el Todo. Así, su unión no es la de un simple abarcar ni la de un ensamblar una multiplicidad de elementos dispersos y neutros, sino que el *Hén Pánta* recoge y acoge en la presencia todo «aquello que diverge y se opone» esencialmente. El Lógos o lo Destinal es, así, «la coligación que destina Todo siempre a lo Suyo propio», manteniendo la totalidad de lo presente y lo ausente «en su lugar y sobre su ruta», albergándolo todo en el Todo. Es lo que lleva a todos y cada uno de los entes al ámbito específico que tienen asignado en lo desoculto. Es, por eso, «el sino del Todo» (*das Geschick des Alls*) y, en cierto sentido, «el dios supremo» (*der oberste Gott*) o la señal de lo divino. No obstante, el Lógos, lo Destinal, el Uno-Todo, que son lo mismo, es decir, el Único-Uno-Uniente, no se presta a dejarse encerrar bajo el nombre de *Zeus*, pues no cabe ser entendido como algo presente (aunque por encima) entre los restantes entes presentes. Más bien, cuando el Uno (*Hén*) aparece en cuanto Todo (*Pánta*), todas las cosas presentes se muestran como una totalidad única presente bajo la dirección del Uno. Lo divino es entonces el Uno como totalidad de lo presente (*anwesende*) en su presente (*Gegenwart*) supremo.

El Lógos es, por tanto, «aquello que coliga todo lo presente a la presencia y lo deja estar allí delante», es decir, «aquello donde acaece de un modo propio la presencia de lo presente»<sup>15</sup>. La presencia de lo presente es el *eón*, el ser de los entes. Así, el Lógos es para Heidegger la palabra eximia con la que Heráclito piensa en dirección al ser. En definitiva, en los comienzos de Occidente, el pensamiento y, con él, el lenguaje destellaban con Heráclito «a la luz del ser» o, lo que para Heidegger significa lo mismo, estaban directamente expuestos al «enigma del ser» (*Geheimnis des Seyns*).

### 3. INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA *MÓIRA*

Por su parte, otra palabra inicial originaria del pensamiento griego es la de *Móira*<sup>16</sup>. El tratamiento que de ella ofrece Parménides constituye, en opinión de Heidegger, un punto clave para esclarecer la relación original entre pensar y ser en los comienzos de Occidente.

Las exégesis corrientes del *tó gar autó noéin estín te kaí éinai* parmenideano entienden que el pensar y el ser son iguales o «lo mismo» (*tó autó*). En efecto, unas versiones de esta sentencia, en primer lugar, entienden que el «pensar» (*noéin*) se da como algo presente entre las muchas cosas que «son». El pensar (*Denken*) es un ente más que ha de ser computado entre los restantes entes en la totalidad abarcante de lo presente. La unidad de todos los entes que son, entre los que se incluye el pensar, es entonces el «ser» (*éinai*). Todo tipo de actividad humana, también el pensar, pertenece a lo ente y se identifica así con el ser. En la igualación entre ambos, el pensar cae del lado del ser (*Sein*) entendido como

<sup>15</sup> Cf. VA 231-232.

<sup>16</sup> Cf. el artículo *Moirai* (*Parménides VIII, 34-41*), en VA 235-261.

lo ente (*Seiende*). Sin embargo, como subraya Heidegger, Parménides no afirma que el pensar es uno de los innumerables entes (*éonta*) que unas veces son y otras ya no son.

En segundo lugar, otras versiones interpretan la sentencia desde la experiencia moderna del ente como objeto, como el «enfrente» de la percepción y la representación del sujeto. Para ellas, «ser» significa «ser representado», quedar constituido por el *cogito*. Que el ser es lo mismo que el pensar quiere decir que el primero es «lo enunciado y afirmado» por el segundo. En la igualdad entre ser y pensar, el ser cae del lado del pensar como representar. Así, mientras que la modernidad pone al ser en referencia al pensar, en Parménides, según Heidegger, el pensar está en realidad confiado al ser. Aquélla concibe el ser en cuanto que «objetualidad» (*Gegenständlichkeit*) del representar, pero éste atribuye el pensar como «percibir coaligante» (*versammelnde Vernehmen*) al ser como «estar presente» (*Anwesen*).

Otras versiones de la sentencia, finalmente, se apoyan en la concepción platónica de que lo que constituye «lo que es» el ente son las ideas. Las ideas no son lo percibido a través de los sentidos, sino lo que se contempla por medio de ese «percibir no sensible» que es el *noéin*. Así, el ser no pertenece al ámbito de los *éonta*, sino a la región de los *noetá*. La sentencia, entonces, quiere decir lisa y llana que «el ser es algo no sensible» y que se da una identidad de ser y pensar en el mundo ideal. Heidegger, por contra, ve en ella un intento de explicar la copertenencia de pensar y ser como dimensiones distintas pero ligadas desde una perspectiva ajena a la diferencia entre lo ideal y lo sensible. En general, las tres clases de versiones anteriores erróneamente desplazan la sentencia parmenideana al terreno de la metafísica.

Como señala Heidegger, en el fragmento VIII Parménides no habla del *éinai* sino del *eón*. Pero el *eón* no es «el ente en sí», a cuya totalidad pertenece también el pensar, ni «el ser para sí», como lo ideal real en oposición al ente sensible. El *eón* es más bien el «pliegue (o duplicidad) de ser y ente» (*Zwiefalt von Sein und Seiendem*). Ni sólo ser ni sólo ente, aunque implícito en expresiones como «ser “del” ente» y «ente “en” el ser», es lo que engloba y esencia a los dos, esto es, el «del» y el «en» de aquello que esencia ente o «lo esente» (*das Seiend*). Otras palabras iniciales como *Phýsis*, *Lógos* o *Hén* no son sino distintas expresiones del esfuerzo griego por vislumbrar lo mismo que Parménides quiere decir con el *eón*. Éste indica, en fin, aquella coligación que prevalece en el ser como lo que une a todo ente.

Cuando Parménides dice que el pensar pertenece al ser como lo Mismo, así pues, está diciendo que pertenece siempre al pliegue o duplicidad de ente y ser, al esente. El *éinai* parmenideano ha de ser entendido como *eón*. Y el *noéin* debe entenderse desde el *nóema*, es decir, a partir de «aquello que es tomado en consideración» por un «percibir atento». El *eón* o esente como duplicidad del pliegue es aquello por lo que el pensar puede «estar presente», es decir, el pensar sólo puede estar presente o «ser» porque el pliegue reclama para sí al pensar. El pensar no se esencia ni por causa del ente-en-sí (*éonta*) ni por causa del ser-para-sí (*éinai*), pues el primero no hace necesario el pensar y el segundo no nece-

sita del pensar, sino que se esencia por el pliegue de ente y ser (*eón*). El pensar como tomar-en-consideración, como el percibir de la atención, hace presente al ser del ente orientándose hacia el pliegue duple. Más aún, el pensar (como también el lenguaje) se basa en el *légein*, en el dejar estar junto y delante a lo presente en su presencia. Sólo lo puesto delante de ese modo puede ser tomado en consideración por la atención del pensar. El pensar es posible por el dejar-apa-recer que efectúa el pliegue con su coligar. El pensar o percibir originario (del cual la percepción sensorial es uno de sus modos) y lo percibido por él son llevados a aparecer siempre en esa dualidad de la presencia y lo presente que es consustancial al pliegue.

No es posible encontrar al pensar separado o fuera del pliegue de ser y ente. El pensar pertenece con el pliegue a la coligación, al *légein* del Lógos enviado por el *eón* para que el pensar pueda corresponderle. Lo que el pensar recibe en ese envío no es sino el Uno o la unidad de lo presente en su presencia. Es la presencia de lo presente, el pliegue del *eón*, lo que vincula consigo al pensar. A ese modo de vincularse es a lo que Parménides se refiere, según Heidegger, con la «palabra enigma» *autó* («lo Mismo»), referida a la relación entre ser y pensar. El traer primero del pliegue otorga el despejamiento en el que se abre la presencia para que aparezca lo presente y en el que es coligado el pensar. Ése es el «despliegue del pliegue» (*Entfaltung der Zwiefalt*), el esenciarse de la dualidad, donde prevalece el desocultamiento o *alétheia*. Así, en el *autó* de ser y pensar se señala hacia el desplegarse del pliegue como el desocultarse de la presencia de lo presente. La sentencia de Parménides, pues, no quiere decir ya que el ser y el pensar son iguales, sino que «lo que despliega el pliegue desocultando (*das entbergend die Zwiefalt Entfaltende*) otorga el tomar-en-consideración (*in-die-Achtnehmen*) en su camino hacia el percibir coligante (*versammelnde Vernehmen*) de la presencia de lo presente»<sup>17</sup>. «Lo Mismo» es entonces un modo de referirse a aquello misterioso e inefable que es lo que otorga la copertenencia en lo desoculto entre el pliegue y el pensar manifestado en el propio pliegue. De este modo, para que se esencie la desocultación es necesario a la vez un *légein* y un *noéin*, esto es, el «dejar estar delante» y el «percibir que toma en consideración».

Pues bien, aquello que otorga y despliega el pliegue al pensar para que se esencie la desocultación es nombrado por Parménides como *Móira*. La Moira («destino») es, por tanto, el «misterioso y silencioso» lo Mismo. La Moira es lo que «destina», es decir, lo que «provee y regala» con el esenciarse de la duplicidad del esente. Es la «destinación» (*Schickung*) que concede la presencia de lo presente, el «sino del ser» (*das Geschick des Seins*). Ella es la que «ata (*bunden*) y desata (*entbunden*)»: desata al ser en dirección al pliegue al tiempo que lo ata a la «totalidad» (*Gänze*) y a la «calma» (*Ruhe*) en los que se da siempre como presencia de lo presente. Sólo en la destinación del pliegue llega a aparecer la presencia y viene lo presente al aparecer. Pero la destinación deja en lo oculto al pliegue y su despliegue como tales, a la duplicidad y su desocultamiento. Así,

<sup>17</sup> Cf. VA 254.

«el esenciarse de la *Alétheia* permanece velado» en sí mismo y sólo deja aparecer la «visibilidad» por ella generada, por ejemplo, como «aspecto» (*éidos*) o «visión» (*idéa*) o como *lumen naturale*. Y es que el «sino del pliegue» es siempre «un otorgar que se despliega ocultando», donde lo otorgado y ocultado consiste en «la presencia despejada en la que aparece lo presente»<sup>18</sup>. El sino o destinación «desliga» la presencia de lo presente reservándola en el pliegue y de esa forma la «liga» a la totalidad y la calma del mismo.

El sino deja lo desplegado del pliegue, lo presente, al «percibir cotidiano» (*alltägliche Vernehmen*) del hombre. Ese percibir no es en el fondo el percibir atento del *noéin*, sino pura *dóxa*, porque no atiende al desocultamiento del pliegue ni toma-en-consideración a la presencia misma, ateniéndose sólo a lo presente. Es un percibir los *éonta* que desconoce al *eón*, pues no presta atención ni a la presencia, ignorando por ello la duplicidad del pliegue, ni a la no-presencia, esto es, a la reserva del pliegue como *mè-eón*. El percibir corriente se conforma sin más con el «surgir» (*gígnesthai*) y el «perecer» (*óllysthai*) de los entes presentes, pero no aprecia el *tópos* del pliegue como propio espacio de acogida de la presencia de lo presente. Ve «lo que brilla» (*phanón*), mas es incapaz de orientarse hacia la *phásis*, hacia la «tranquila luz del claro» generada por el despliegue del pliegue. Así pues, la Moira, el sino que destina el desocultamiento del pliegue, deja lo presente (los entes) «a merced del cotidiano percibir» del hombre, guardando el pliegue y su despliegue en la ocultación como reserva destinal y ocultándose ella misma.

Sin embargo, con Parménides, a juicio de Heidegger, los inicios del pensamiento occidental experimentaron la escucha de «la llamada de la *Alétheia*» o «la Moira del *eón*», es decir, atisbaron «el misterio de la llamada del desocultamiento» (*das Geheimnis der rufenden Entbergung*) a cuya exhortación está emplazado constantemente el hombre para así prestarle su «atención vigilante» (*Acht-samkeit*).

#### 4. INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA ALÉTHEIA

Por otro lado, la noción de *Alétheia* es también una de las nociones fundamentales de los orígenes del pensamiento griego<sup>19</sup>. Heidegger la interpreta al hilo del fragmento de Heráclito que reza así: *Tó mè dynón pote pos án tis láthoi* («Ante lo que no zozobra nunca, ¿cómo puede alguien albergarse?»). En su comentario al fragmento, lo que dice Heráclito con esas palabras se refiere a «aquello que despeja» (*das Lichtende*) cuando se intenta conjurar el «parecer» (*Scheinen*) o *dóxa*. Ese despejar es un «iluminar» (*lichten*) que otorga el parecer liberando lo que parece a un «aparecer» (*Erscheinen*). Y «lo libre» (*das Freie*) para el aparecer es la «región de la desocultación» (*Bereich der Unverborgenheit*),

<sup>18</sup> Cf. VA 257.

<sup>19</sup> Cf. el artículo *Aletheia* (*Heraklit, Fragment 16*), en VA 263-288.

regida por el «salir de lo oculto» (*Entbergen*). El despejar como iluminar y liberar, por tanto, se trata de algo más elevado y primordial que el simple aseguramiento de la «verdad» (*Wahrheit*) objetiva, de la verdad de los enunciados válidos, pues la copertenencia de sujeto-objeto se esencia siempre en algo previo que es lo que lo que le confiere el ámbito de su posible relación recíproca.

El rasgo fundamental de «lo ya manifiesto» (*das zum Vorschein schon gekommen*), de lo que ha «dejado atrás» el estado de ocultamiento, lo ve el filósofo alemán en la *aléthesía* entendida como desocultación. La *aléthesía* es la cualidad de la *alétheia*. A ella cree Heidegger que apunta Heráclito con el término *láthoi* de su fragmento (proveniente de *lantháno*, aoristo de *élathon*), que significa «permanezco oculto». Ya en Homero, recuerda Heidegger, la ocultación (*Verborgenheit*) determina el modo como el hombre ha de estar presente entre los demás hombres. Su presencia viene determinada tanto por el permanecer oculto como por el permanecer no-oculto. Así lo ilustra el poeta en el pasaje de «Ulises velado llorando», donde la presencia se muestra con un despejado ocultarse que se corresponde con la «vergüenza» (*aidós*), con el contenido permanecer oculto ante lo cercano de lo presente y el albergar lo presente en la cercanía de lo que permanece en el venir, que es un venir en creciente velarse. Heidegger especifica asimismo que con *lantháno* también están relacionados los términos *epilanthánesthai* («olvidar») y *léthe* («olvido»). El olvido se experimenta como un sino del desocultamiento: al olvido le pertenece el que la indiferencia, que es en lo que consiste su esencia, se retire y se refugie en su ocultarse. Con la forma *lanthánomai* («permanezco escondido para mí» en vista de algo que suele no estar oculto para uno) lo no-oculto (como yo para mí en lo que me respecta a ello) está oculto, igual que están Ulises y su llanto escondidos bajo el velo. Lo presente se hunde y desaparece en la ocultación: yo permanezco oculto a mí mismo como aquél a quien lo presente se retira y ese ocultamiento es ocultado. Pero con la forma *epilanthánomai* («he olvidado»), por su parte, el olvidar mismo cae en un ocultamiento tal que nosotros mismos y nuestro respecto con el olvidar terminamos en la ocultación respecto a aquello que se nos retira. En cualquier caso, el *lantháno* o «permanecer oculto» no es una forma concreta de conducta, sino, como anuncia Heidegger, el rasgo fundamental de toda conducta relacionada con lo presente y lo ausente y de la presencia y la ausencia mismas.

En el fragmento de Heráclito, lo «oculto» que se menciona en la pregunta «¿cómo puede alguien permanecer oculto?» (*pos án tis láthoi*) se refiere a «lo que no zozobra nunca» (*tó mè dynón pote*). Aquí no se consideran de antemano los estados de ocultamiento y desocultamiento en relación al hombre según el representar moderno, con el hombre como autor de la desocultación, sino que, al contrario, se piensa al hombre desde su relación con «lo que nunca zozobra». El *tó mè dynón pote* tiene como expresión clave a *tó dynón* («lo que zozobra»), que proviene de *dýo* («envolver» o «hundir») y de *dýein* («entrar» en algo). Así, el zozobrar ocurre como un entrar en el ocultamiento.

De este modo, las dos expresiones centrales del fragmento (*tó dynón* y *láthoi*) hablan de «lo mismo» (*das Selbe*) en su conexión con la ocultación. Podría pare-

cer, empero, que, aunque ambas apuntan a la región del ocultar, «lo que no zozobra nunca» se refiere precisamente a aquello que jamás entra en ocultamiento. En su pregunta por un permanecer oculto, lo que haría la sentencia heracliteana no sería sino rechazar la posibilidad misma del ocultarse. Entonces, la pregunta se podría verter así: «Ante aquello que nunca zozobra, nadie puede permanecer oculto», con lo que la sentencia se movería en realidad en la región del desocultamiento. Ahora bien, como explica Heidegger, «lo que nunca zozobra» (*das niemals Untergehende*) es justo «lo que está emergiendo siempre» (*tó aei phýon*), donde *phýon* guarda relación con *phýsis*. Así se podría encontrar acaso una pista para responder a la pregunta de qué es aquello a lo que se le niega el zozobrar. La *Phýsis*, de hecho, era experienciada por los griegos como lo que continuamente emerge, como lo que constantemente está saliendo de lo oculto. Lo que Heráclito piensa podría ser, pues, «el continuo emerger» (*das immerwährende Aufgehen*): no algo a lo que ocurre el emerger como propiedad, ni el Todo que está afectado por el emerger, sino sólo el emerger mismo como tal. La *Phýsis*, en verdad, mienta el emerger que dura desde siempre, el puro «emergimiento» (*Aufgehung*). Sin embargo, Heidegger aclara que el *tó mè dynón pote* («el, a pesar de todo, no zozobrar nunca») remite a la vez a la desocultación y a la ocultación como uno y lo mismo, por lo que sólo puede referirse con propiedad a la *Phýsis* si se deja de entender a ésta como mero emerger.

Como recuerda Heidegger, Heráclito nombra también a la *Phýsis* (como «esencia o esenciarse de las cosas») en el fragmento 123, donde dice: «A la esencia de las cosas le gusta esconderse» (*Phýsis krýptesthai philí*). En esta sentencia aparecen el emerger o «salir de lo oculto» (*phýsis*) y el ocultar (*krýptesthai*) en la más próxima vecindad, determinada por el *philí*. La sentencia se puede entender así: «El salir de lo oculto ama el ocultarse» (*das Sichentbergen liebt das Sichverbergen*)<sup>20</sup>. Con ella, por tanto, no se piensa a la *Phýsis* como «esencialidad» de las cosas sino que se piensa su «esenciarse» mismo. Así, el esenciarse de todas las cosas que es la *Phýsis* no puede ser pensado solamente como emerger. De un lado, el emerger se inclina siempre al «encerrarse» (*Sichverschließen*). Y, de otro, el ocultarse es lo que garantiza su esencia al desocultarse. Pero, en su tendencia a emerger, el ocultarse «se mantiene junto a sí» conteniendo o reteniendo su inclinación a desocultarse. De este modo, por su mutua atracción, *phýsis* y *krýptesthai* son «lo mismo»: una «donación graciable» (*phília*) por la que una y otro se regalan su esencia en la «intimidad flotante» del Uno (*Hén*). La esencia plena de la *Phýsis* descansa, pues, en esta doble inclinación del emerger hacia el ocultarse y del ocultarse hacia el emerger. En consecuencia, el desocultarse de la *Alétheia* no sólo no aparta nunca el ocultar, sino que lo necesita-emplea (*brauchen*) para esenciarse (*wesen*) como el salir de lo oculto que es.

Para el pensar griego inicial, según esta exégesis, *tó mè dynón pote* dice el *krýptesthai* y nombra con ello la esencia completa de la *Phýsis*, que está regida por la *phília* entre ocultarse y desocultarse. Señala la «región de las regiones»,

<sup>20</sup> Cf. VA 278.

donde crece y se concreta todo lo que pertenece al acontecimiento propiciante del desocultar, al *Ereignis* de la *Alétheia*. De esta manera, *tó mē dynón pote* puede ser lo mismo que *tó aēi phýon*, pero con dos condiciones: que la *Phýsis* o emerger se piense desde el ocultarse y que el *phýon* o lo que emerge se piense de un modo verbal.

Aunque en Heráclito no aparece el compuesto *aēi-phýon*, sí se encuentra (en el fragmento 30) la expresión *aēi-thoón*, con el sentido de «que vive continuamente». Es una expresión ligada a las nociones de «vida» (*thoé*) y «vivir» (*thén*). Estas nociones nombran el «emerger a la luz» (*Aufgehen in das Lichte*). La raíz *tha* sugiere la idea del puro emerger dentro de los modos del aparecer, y no meramente lo zoológico o lo biológico tal y como se entienden en la ciencia moderna. De esta forma, *thoé* y *phýsis*, vida y emergimiento, mientan lo mismo, de donde se sigue que *aēi-thoón* significa *aēi-phýon* y que ambos equivalen al *tó mē dynón pote*. En ese mismo fragmento 30, además, la expresión *aēi-thoón* en cuanto que «emerger constante» se refiere al «fuego» (*pyr*). *Pyr*, por su parte, nombra «aquello que ninguno de los dioses ni de los hombres ha engendrado», o sea, lo que siempre descansa ya en sí como *Phýsis* con anterioridad a dioses y hombres. El fuego heracliteano es, así pues, el *kósmos*, que permanece en sí y conserva toda posibilidad de venir a lo desoculto, esto es, el «mundo». El mundo es «fuego que dura» (*während Feuer*), y no sólo una representación cosmológica de lo que más tarde será la Filosofía de la Naturaleza. En definitiva, *tó pyr* es *tó aēi-thoón*, es decir, *tó mē dynón pote*: «lo que nunca zozobra» entendido como «el hacer mundo de un mundo» (*das Welten der Welt*). Ahora bien, *pyr* es también «lo que medita» (*tó phrónimon*). Es en este sentido el «prevaler despejante» (*lichtende Walten*) y el «indicar» (*Weisen*) que da y retira toda medida. Así, el «fuego que medita y presenta (poniendo delante)» (*vor-legend sinnende Feuer*) es la «coligación» (*Versammlung*), lo que pone delante ahí en la presencia, aquello que coliga y alberga a todo. Por eso, *tó pyr* es también *ho Lógos*. Más aún, la «meditación» (*Sinnen*) del *Lógos* es el «corazón del mundo» (*Herz der Welt*) o la «amplitud despejante-albergante del mundo» (*lichtend-bergende Weite der Welt*).

Recapitulando, Heidegger entiende que *phýsis*, *pyr*, *lógos* y *phília* aquí son todos juntos la plenitud esencial de lo que hay que pensar como lo Mismo: el *tó mē dynón pote* de «lo que nunca zozobra» o, lo que viene a ser igual, «el no entrar nunca en el ocultamiento» y «el permanente emerger desde el ocultarse». Son, pues, la *Alétheia* en cuanto que ese puro despejar o iluminar que trae la claridad y lo libre, que ilumina y clarifica en lo abierto. El despejar (*lichten*) es un poner-delante que coliga meditando y, como tal, otorgamiento de presencia. Y el acontecimiento propiciante del despejamiento trae mundo. Además, el despejar, lo que coliga meditando y trae a lo libre, es un desocultar, el cual, a su vez, reposa en el ocultarse, que le pertenece como su esencia, pero sin que llegue a ser jamás un mero entrar en el ocultamiento y sin convertirse así en un «zozobrar».

Por otra parte, la pregunta «¿cómo puede alguien permanecer oculto?» (*pos àn tis láthoi*) indica que nada puede esconderse ante el despejar del «no zozobrar nunca» que todo lo ve. El *tis* («alguien») que en ella aparece [y no «algo»

(*tí*)] puede referirse, según Heidegger, al hombre o a los dioses. Significaría entonces que hombres y dioses jamás pueden permanecer ocultos en su relación con el despejamiento (*Lichtung*), pues esa relación se da como el despejamiento mismo. No sólo son ellos iluminados, sino que están dotados de luz desde y para el despejamiento. Es más, cobijan el despejamiento mismo porque son «apropiados» por él para que éste acontezca propiciando (*er-eignen*). Son, en ese sentido, «des-ocultos», es decir, los «desocultados» que están confiados al despejamiento que alberga al haber sido trasladados por el mismo a lo ocultante de su misterio. De esta manera, la pregunta habla del hecho de que Heráclito entiende el misterio del despejamiento desocultante-ocultante («el fuego del mundo») en una relación indisoluble con quines, por su propia esencia, están dotados de luz y, por eso mismo, pueden ser pertenecientes y obedientes al despejamiento, al claro del ser: dioses y hombres, que «llevan consigo» el despejar conservándolo y transmitiéndolo en su durar.

Toda esta reflexión desemboca, en definitiva, en lo que Heidegger denomina la región del «misterio» (*Geheimnis*) de «lo por pensar» (*das Denkende*). Es un misterio que tiene su lugar esencial, según Heidegger, en la cercanía que aproxima todo lo presente y que conserva en la verdad eso que ha aproximado. Pero la cercanía misma es demasiado próxima a nuestro representar habitual, que se agota en lo presente, como para que podamos experimentar y meditar su ineluctable prevalecer. El opinar cotidiano (el «parecer») pasa de largo ante el misterio, para el cual no tiene oídos, porque los hombres, aunque están vueltos siempre hacia el coligar despejante-albergante que despeja todo lo presente en su asistir, le dan también la espalda al despejamiento en cuanto tal, orientándose principalmente hacia lo presente y familiar. Lo presente mismo, añade Heidegger, es siempre extraño para ellos. El hombre no vislumbra la verdadera presencia a la que se halla confiado: el Lógos, en cuyo despejamiento habita y se mueve, pero que permanece para él oculto en el olvido. Sólo puede salir de ese olvido si experimenta que lo cotidiano únicamente puede ser para él «lo más corriente», porque lo corriente mismo está en deuda con el olvido de aquello que antes lo conduce a la luz de un algo que está presente.

El opinar cotidiano, así pues, busca lo verdadero en la diversidad múltiple de lo siempre nuevo y, como escribe Heidegger, «no ve el callado resplandor del misterio (el oro) que brilla incesantemente en lo simple del despejamiento» [*es sieht nicht den stillen Glanz (das Gelg) des Geheimnisses, das in Einfachen der Lichtung immerwährend scheint*], no percibe la auténtica *Alétheia*, el resplandor áureo de la simplicidad del despejamiento<sup>21</sup>. El «parecer», finalmente, no es en sí sino el velarse del despejamiento y, justo por ello, también «lo más oscuro» (*das Dunkelste*). En efecto, el resplandor del despejamiento, con su «brillar inaparente», es algo que no puede asirse, pues es el puro acaecer. Su luz irradia desde el «sagrado albergarse» (*heile Sichbergen*) en la «custodia» (*Verwahrnis*) de la verdad del destino.

<sup>21</sup> Cf. VA 288.

5. INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA *PHÝSIS*

Para terminar, la noción de *Phýsis*, presente como fondo en los análisis anteriores, es especificada por Heidegger, vinculándola a ellos, en las distintas interpretaciones del pensamiento griego que desarrolla en EM al hilo de su cuestionamiento de las relaciones entre «ser y apariencia», «ser y devenir», «ser y pensar» y «ser y deber-ser». Según nuestro autor, en «la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental», la de los filósofos presocráticos, el «verdadero comienzo del preguntar por el ser del ente» llegó a cuestionarse «el ente como tal en su totalidad» bajo el término de *Phýsis*. En ese inicio, el término no designaba aún la noción de «naturaleza» (*natura*) según la idea del «nacer» o «nacimiento» ni tampoco su uso restringido en referencia a la «realidad física» (*tà physiká*) estudiada por la ciencia moderna. Con *Phýsis* se expresaba más bien «lo que se abre por sí solo» o «lo que se despliega y se inaugura abriéndose», esto es, aquello que se manifiesta de tal forma al aparecer que se sostiene y permanece en sí. *Phýsis* proviene del verbo *phýsein*, que significa «crecer» o «hacer crecer». Prevalece en ella la noción de «salir» o «brotar» (*Aufgehen*) y se aplica a todos los fenómenos del mundo (desde la salida del sol o el crecimiento de las plantas hasta el nacimiento de hombres y animales). No es un fenómeno o un proceso más de la naturaleza porque no es un ente. La *Phýsis* es «el ser mismo», lo que engendra al ente dejándolo que llegue a ser y aparezca. Es un «salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo» (*In-sich-aus-sich-Hinausstehen*), un emerger que se puede definir como «la fuerza imperante que brota» (*das aufgehende Warten*) y que sólo se rige por sí mismo<sup>22</sup>. La *Phýsis*, que incluye al «ser» (*Sein*) y al «devenir» (*Werden*), es lo que marca el destino de la aparición de todos los seres. Es también el «pro-ducirse» u originarse (*Ent-stehen*) como «salir de lo oculto» e instauración de esa salida en cuanto tal a la presencia.

Enfocando, en primer lugar, la relación entre ser y devenir (*Sein und Werden*), Parménides y Heráclito, contra la interpretación corriente, dicen para Heidegger «lo mismo» mediante un decir diferente. Los dos hablan a su manera del ser (*eón*) como *Phýsis*, el primero con el *Hén* y el segundo con el *pánta réi*. En el decir de Parménides, el ser se muestra como «la propia solidez de lo estable conjuntada en sí misma (*in sich gesammelte Gediengenheit des Ständigen*), no afectada (*unberührt*) por la inquietud y el cambio». En el decir de Heráclito, en cambio, el ser se muestra como «la riqueza inagotable (*unausschöpfbare Reichtum*) de aquello que es cada día de una manera como si fuese su primer día»<sup>23</sup>. En todo caso, el devenir entendido como brotar pertenece siempre a la *Phýsis*.

También en la relación diferencial de copertenencia entre ser y apariencia (*Sein und Schein*) aprecia Heidegger, en segundo lugar, el juego dinámico de la *Phýsis*. El *phýein* (de la raíz *phy*), entendido como el «brotar que se apoya en sí

<sup>22</sup> Cf. EM 16-17.

<sup>23</sup> Cf. EM 104.

mismo», está emparentado con el *pháinesthai* (de la raíz *pha*), con el «brillar, mostrarse y aparecer». En la *Phýsis*, pues, el ser y la apariencia se pertenecen como un mismo «imperar que brota y permanece» (*aufgehend-verweilende Warten*) y un «aparecer que brilla» (*scheinende Erscheinen*). La fuerza imperante que se manifiesta es un aparecer luminoso. El ser es aparecer como salida del ocultamiento y el ente «es» porque es puesto al descubierto. Por eso, la *Phýsis* se esencia como *Alétheia*: lo que impera y brota manifestándose se muestra en la desocultación. Mientras que ser un ente supone llegar a aparecer o presentarse, no-ser significa retirarse de la aparición o la presencia. Así, la esencia completa de la aparición (*Erscheinung*) comprende a la vez el ir y el venir del «entrar» (*auftreten*) y «salir» (*abtreten*) en el ámbito de lo desoculto. La aparición remite a la ocultación. La *Alétheia*, además, no es sólo la «verdad», sino que comporta en su esencia un doble juego de verdad y apariencia (*dóxa*). En la desocultación, el ente se muestra en su «aspecto» (*Ansicht*). El aspecto (*dokéi*) (de *dokéo*, «aparecer» o «situarse a la luz») se debe entender, de acuerdo con Heidegger, según la idea de «reputación». Y esta idea de reputación o renombre es la raíz originaria de la *dóxa* griega. Como excelencia en la reputación, la *dóxa* significa inicialmente «esplendor y gloria». Ese aspecto o esplendor que el ente posee en sí mismo, sin embargo, puede ser captado desde diferentes puntos de vista, cambiando según las diferentes perspectivas de su visión y dando lugar a la connotación de «apariencia» o aparentar en el sentido de ilusión. Así es como la *dóxa* deriva finalmente hacia la idea de «opinión» en cuanto que aceptación de un punto de vista aparente respecto a una cosa sin haber asegurado el conocimiento de lo que en sí misma es. Porque el ente «es», aparece y, porque aparece, posee también una apariencia, de modo que ésta no es una nada sino algo que pertenece necesariamente al ser. Sólo más tarde, con Platón, se llegará a entender la apariencia como «mera apariencia» y el ser como *idéa* suprasensible, abriéndose el «abismo» (*chorismós*) entre «ente aparente» y «ser real».

Sin embargo, en su origen, el ser y la apariencia se encontraban vinculados en una «unidad conflictiva». A partir de la interpretación del ser como *Phýsis*, a ésta iban intrínsecamente ligadas tanto la verdad como la apariencia (*alétheia kai dóxa*). El ser y la apariencia estaban en «lucha» (*pólemos*). Dando primacía a la verdad o lo descubierto frente a lo oculto y lo aparente, mediante esa lucha se generó la «diferenciación del ser contra el no-ser» (*Unterscheidung des Seins gegen das Nichtsein*) y la de no-ser y apariencia. De esta manera, el ser (como estar al descubierto), la apariencia y el no-ser se presentaban como los «tres caminos necesarios» por los que transcurre la existencia humana. En Parménides, el camino hacia el ser es inevitable (*unumgänglich*). El camino hacia el no-ser, aunque es intransitable (*unzugänglich*), debe incluirse en lo conocido justo como camino intransitable que desemboca en la nada, por lo que ésta pertenece a su modo al ser. Y el camino de la apariencia, aun ofreciendo un aspecto semejante al primero y siendo siempre accesible (*zugänglich*), no conduce al ser sino al extravío. El verdadero sabio es el que conoce la experiencia del triple camino de la «tempestad que da alas» hacia el ser, el «espanto del abismo» hacia la nada y la «necesidad constante» de la apariencia, atreviéndose a deci-

dir su existencia entre los tres. En Heráclito, por su parte, la proximidad entre ser y apariencia es también una lucha (*Kampf*) entre el «aparecer surgiente» (*phýsis*) y el ocultarse (*krýptesthai*). El ser siempre tiende a ocultarse. Como es un surgir desde lo oculto, su origen se halla en el encubrimiento. El ser está originariamente «replegado» (*zurückgeneigt*), unas veces «velado y silencioso» en una ocultación profunda y otras «disimulado y aparente» en una ocultación superficial. El ser es la relación recíproca del surgimiento y el encubrimiento que se esencia siempre en la *Phýsis*.

Por lo que se refiere a la relación entre ser y pensar (*Sein und Denken*), en tercer lugar, Heidegger estudia su unidad originaria como una conexión esencial de copertenencia entre *Phýsis* y *Lógos*. Esa unidad primaria en la diferencia sólo después se romperá en beneficio del primado de la lógica como «ciencia de la enunciación» (*epistéme logiké*), que se alzará con la esencia del pensar reduciendo a éste al plano intelectual de la razón y el entendimiento y adquiriendo el dominio sobre el ser. La conexión interna entre *Lógos* y *Phýsis*, empero, aparece con claridad en Heráclito. Para éste, según el pensador alemán, el *Lógos* es la «constancia» (*Ständigkeit*) o el «permanecer» (*Bleiben*) que se esencia como «lo juntado» (*das Zusammen*) en el ente y «lo que colige» (*das Sammelnde*) a éste de tal forma que todo cuanto llega a ser aparece por el imperio de su «conexión constante». El *Lógos* es «lo que reúne originariamente», el «conjunto» (*Sammlung*) o, mejor, la «conjunción» (*Gesammeltheit*) que impera en sí misma como reunirse. Los hombres, por su lado, son quienes no «comprenden» (*be-greifen*), porque «no juntan el conjunto», porque dispersan aquello que está constantemente junto sin engarzarlo, sin «re-coger todo en uno» (*in Eins fassen*). El *Lógos* es, así pues, la «armonía del conjunto» (*gesammelte Einklang*) con que se esencia la *Phýsis*. El *pánta réi*, además, no significa la pura «inconstancia» de que todo fluye en un cambio incesante por el que todas las cosas se mezclan, sino que formula el hecho de que el ser es el «conjunto del in-quieto ir y venir en direcciones opuestas» del todo del ente, según una tendencia última a separarse y oponerse de aquello que íntimamente se corresponde. En Parménides, por su parte, el ser es el Uno que «se mantiene a sí mismo como conjunto» (*xynechés*), siendo «lo único que une» (*moúnion*) y «lo completo» (*oúlon*). El Uno es lo que impera como constantemente manifiesto, a través de cuyo brillo aparece «lo unilateral y lo multilateral». Por lo demás, en el *tò gàr autò noéin estín te kai éinai*, el *éinai* se refiere a la *Phýsis* y el *noéin* significa «percibir» en el sentido de «aceptar aquello que se muestra y aparece» en ella. Lo que impera emergiendo y la percepción que acepta lo que así emerge son «lo mismo» (*tò autó*) en una correspondencia mutua de dos dimensiones opuestas. En efecto, la percepción sólo puede producirse en virtud del ser y el ser sólo se manifiesta verdaderamente cuando se descubre para la percepción. Por eso, el imperar de la *Phýsis* es equivalente al «co-imperar» (*Mitwalten*) de la percepción o el pensar. Que «el pensar y el ser son lo mismo» significa, entonces, que «la percepción y el ser son recíprocamente correspondientes» (*Zusammengehörig sind Vernehmung wechselweise und Sein*)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Cf. EM 154.

También en la inicial experiencia poética griega se advierte el peso de la comprensión originaria de la *Phýsis* como relación de ser y pensar. Así lo aprecia Heidegger en su hermenéutica del primer coro del canto de la «Antígona» de Sófocles<sup>25</sup>. En ella, son de interés tres ideas o expresiones fundamentales del canto: la de «lo pavoroso» (*tò deinón*), la de «(viajar) sin camino por todos los caminos» (*pantopóros áporos*) y la de «(estar) sin lugar en el lugar supremo» (*ypsípolis ápolis*). Primeramente, lo «pavoroso» (*unheimlich*) originario es «lo terrible» (*das Furchtbare*) del «imperar sometedor» (*überwältigende Walten*) que es propio de la *Phýsis*. En efecto, ésta contiene una dimensión de «violencia» (*Gewalt*), porque es siempre «lo que somete» (*das Überwältigende*) con su imperar cada vez que irrumpe emergiendo. Y es capaz de retener su «poder» (*Macht*) sometedor, lo que la hace aún «más terrible y extraña». Mas lo verdaderamente *deinón*, lo que impera y somete causando pavor, es el ente en su totalidad. También es pavorosa la «actitud violenta» (*Gewalt-tätigkeit*) del hombre. El hombre es, de hecho, «lo más pavoroso» (*tò deinótaton*), porque la violencia es un rasgo fundamental de su existencia. El hombre incluso es doblemente *deinón*: en sentido pasivo, porque está expuesto a aquello que lo somete, que es la totalidad del ente y, en sentido activo, porque violenta a ese todo juntándolo para que entre de algún modo en lo manifiesto. El hombre es esencialmente «el que hace violencia en medio del poder sometedor». De un lado, lo pavoroso de la *Phýsis* amenaza siempre con arrancar al hombre de «lo familiar» (*heimlich*) sometiéndolo a ella y, de otro, la existencia humana tiende de por sí a «trascender los límites» de su mundo habitual y familiar para «ponerse en camino» por el todo del ente con su actitud violenta. Así es como el hombre, seguidamente, «viaja sin cesar» hasta «llegar a la nada» (*ep'oudèn érchetai*). Se abre camino «por todas partes» (*pantopóros*) y avanza por todas las regiones del ente, explorando el imperar sometedor de la *Phýsis*. Al hacerlo así, no obstante, se queda «sin camino» (*áporos*). Es arrojado «fuera de todo camino» (*aus aller Bahn*), experimentando de esa forma la plenitud del pavor hasta alcanzar la «ruina» (*áte*) o «desgracia» (*Unheil*) de descubrirse a sí mismo como «el que carece de salidas en todos los caminos» (*der auf allen Wegen Ausweglose*). Esa experiencia de encontrarse en un camino sin salida se torna especialmente real ante el hecho de la muerte, respecto a la cual nada puede hacer la actitud violenta humana. Finalmente, el hombre se ve obligado a aceptarse como falto de fundamento y lanzado a fundarlo todo en cada ocasión. El hombre mora en el todo del ente «sin ciudad ni lugar» (*ápolis*). La *pólis*, según Heidegger, no es sólo la ciudad o el Estado, sino, en sentido más amplio, el «ahí» de la *Phýsis* donde transcurre la existencia histórica del hombre: el «lugar de la historia» (*Geschichtsstätte*). Es verdad que a ese lugar pertenecen todas las manifestaciones culturales y todas las configuraciones sociales de la historia humana. De hecho, los hombres siempre están creando mediante su actitud violenta diferentes realidades políticas, artísticas, culturales o religiosas con las que «se destacan en el lugar del acontecer histórico» (*ypsípolis*). Pero justo esa creación violenta les hace perder el lugar, pues han de ser una y otra vez «creadores», es

<sup>25</sup> Cf. EM 155ss.

decir, tienen que fundar constantemente su existencia histórica «sin norma ni límite (*ohne Satzung und Grenze*), sin construcción ni orden (*ohne Bau und Fug*)».

Ahora bien, la acción creadora de la actitud violenta del hombre se concentra fundamentalmente en el ámbito de la *téchne*. La *téchne*, más que «habilidad», «arte» o «técnica», significa según Heidegger «saber» (*Wissen*), entendido éste como «el poder-poner-en-obra (*Ins-Werk-setzen-können*) al ser como tal o cual ente según el caso». Es un «e-fectuar» (*er-wirken*) a través del cual el ser maniifiesto se plasma en el ente. Mediante la *téchne*, la actitud violenta ejerce violencia con una «sapiencia conquista del ser» contra la fuerza sometedora de la *Phýsis*. Por su parte, la fuerza sometedora misma de la *Phýsis* se concentra en el ámbito de la *díke*. Antes que «justicia» o «norma» jurídico-moral, la *díke* es para Heidegger «lo ajustado», tanto en el sentido de ensamble y ajuste como de disposición y consigna. Es «lo que impone el adaptarse y ajustarse», lo justo en relación al poderío de la fuerza sometedora, «lo justo que ajusta» (*fügende Fug*): la «conjunción originaria» o *Lógos*. Pues bien, el efectuar de la actitud violenta como *téchne* y el conjuntar de la fuerza sometedora como *díke* se hallan mutuamente confrontados, aunque de manera diferente: la *téchne* «se pone en marcha contra la *díke*» y la *díke* «dispone de toda la *téchne*». El efectuar técnico desgarrar lo ajustado para «sujetar» allí al ser y empujarlo hacia el ente, pero sin llegar a dominar nunca a la fuerza sometedora misma. De este modo, el hombre se encuentra oscilando una y otra vez entre el «orden que ajusta» (*Fug*) y «lo des-ajustado» (*Un-fug*), entre lo ordenado por la *díke* y lo roto con la *téchne*. Porque se atreve a sujetar al ser, se arriesga a las acometidas de lo no-ente, de las rupturas e incancias de lo desajustado. Así pues, como escribe Heidegger, «lo más pavoroso de lo pavoroso (*das Unheimlichste des Unheimlichen*) reside en la referencia recíproca entre *díke* y *téchne*»<sup>26</sup>. Lo más pavoroso de todo consiste en la reciprocidad entre la fuerza sometedora del todo del ente y la existencia violenta del hombre en un conflicto que siempre se decanta del lado de la primera. El hombre está puesto así en la «brecha» (*Bresche*) donde irrumpe el poder del ser para que la brecha misma se quiebre (*zerbrechen*) bajo el dominio de éste.

La referencia recíproca de *téchne* y *díke* se manifiesta especialmente en la correspondencia entre *noéin* y *éinai*. Heidegger considera a la *díke* el equivalente del *éinai*, del ser del ente en su totalidad, y a la *téchne* un modo elemental del *noéin*, de la percepción receptiva que pone-delante para que se abra el ente como tal y salga a lo descubierto. El conflicto entre las dos primeras se desarrolla en el interior de la dinámica recíproca de los dos segundos. El ataque de la *téchne* contra la *díke* convierte al hombre en un extraño en su propia morada en el ser, a la par que le abre también a lo extraño de la fuerza sometedora de éste, conociendo así lo pavoroso del ente en su totalidad. De un lado, la percepción del pensar emplea necesariamente la violencia para corresponderse a lo ajustado del ser. Su actitud violenta es una necesidad (*Not*) que requiere ser superada mediante una decisión a favor del *Lógos*. De otro, la conjunción del *Lógos* es

<sup>26</sup> Cf. EM 171.

necesaria a la percepción del pensar para que ésta pueda ser ese «percibir que junta» en referencia al ente como tal en su totalidad. Necesitado a la vez de percepción y conjunción, de *noéin* y *légein*, por tanto, el hombre se pone en referencia al ser asumiendo la *téchne*, el saber que pone-en-obra al ser. El hombre histórico es la conjunción y percepción del ser del ente, de modo que por medio de su actividad violenta aparece y se descubre la fuerza sometedora del ser. De este modo, su relación con la *Phýsis* convierte al *légein* en «conjunción que percibe» y al *noéin* en «percepción que junta». Ser hombre significa asumir la conjunción perceptora y la percepción conjuntadora del ser del ente mediante el saber que pone-en-obra a la aparición de éste para preservar del encubrimiento y el ocultamiento a lo así descubierto. Por eso, aunque la conjunción y la percepción humanas conllevan la necesidad de un acto violento contra la fuerza sometedora, actúan propiamente en favor de ésta.

Pero justo aquí se cierne la posibilidad de lo máximamente pavoroso. Existe la posibilidad de que el conjuntar y percibir humanos se lancen a la conquista de la fuerza sometedora del ser, del imperar que brota como reunión de lo contrapuesto, dejándola encubierta e impidiéndole aparecer en sí misma. Rechazando la apertura del ser, el hombre puede renunciar a su propia esencia. El intento de doblegar la fuerza sometedora redundaría entonces en el extremo acto violento del hombre contra sí mismo. Se encubre el sentido del ser como *Phýsis* y se da prioridad al pensar como *ratio*. Así se consuma la afirmación del hombre, de la razón humana, en cuanto que negación de la primacía del ser. La razón llega a convertirse en el «tribunal del ser». Si en su origen el *noéin* era percepción conjuntadora «en virtud del ser», ahora el ser se concibe como lo meramente percibido por el *noéin* en cuanto que *ratio*. Y si al principio el *légein* era el acontecer del descubrimiento del ser del ente como conjunción al servicio de éste, ahora se convierte en enunciación y, como tal, en el lugar de la verdad concebida en cuanto que *adaequatio*. Con la respectiva transformación del *noéin* y el *légein* en pura razón y enunciación se produce el «desmoronamiento» del acontecimiento de la desocultación como esenciarse de la *Phýsis*. Y, ante semejante declive, Heidegger entiende que la recuperación del sentido originario de la *Phýsis* sólo será posible mediante la repetición de su originalidad inicial, pero efectuándola «de un modo más originario todavía», tarea pendiente para el meditador de hoy.

En cuarto y último lugar, la relación entre ser y deber-ser (*Sein und Sollen*) viene completamente marcada por las inversiones y transformaciones anteriores. Una vez que el ser ha dejado de comprenderse como *Phýsis* y que el pensar ha pasado a convertirse en el fundamento que sostiene y determina al ser, éste ya no es «lo más decisivo». El «rebajamiento del ser» se cumple entonces con una «coronación del deber-ser» que viene determinada y decretada por el lado del pensar. Lo normativo ya no es la propia *Phýsis* sino la razón humana, la cual opone al ser la idealidad de lo que debe-ser, a la vez que lo mide por referencia a ésta según una medida sobre la que sólo esa razón decide. Y en este rebajamiento del ser efectuado por la razón normativa se encuentra la semilla de lo que Heidegger acaso contempla como el vector central de la desviación metafísica, esto es, onto-teo-lógica de Occidente.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- CEREZO GALÁN, PEDRO: «El claro del mundo: Del lógos al mito», en *Nuevo Romanticismo: la actualidad del mito*, Fundación Juan March, Madrid, 1988.
- «De la existencia ética a la ética originaria», en DUQUE, FÉLIX (ed.): *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Del Serbal, Barcelona, 1991.
- «Metafísica, técnica y humanismo», en NAVARRO CORDÓN, JUAN M. - RODRÍGUEZ, RAMÓN (eds.): *Heidegger o el final de la Filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993.
- «Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según Martin Heidegger», en FRAJÓ, MANUEL - MASIÁ, JUAN (eds.): *Cristianismo e Ilustración*, UPCO, Madrid, 1995.
- «La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito», en RANCH SALES, E. - PÉREZ HERRANZ, F. M. (eds.): *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, 1997.
- «Variaciones sobre la Alétheia. La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger», en FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ - NICOLÁS, JUAN ANTONIO (eds.): *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Comares, Granada, 2000.
- DUQUE, FÉLIX: «Ciencia y técnica en Heidegger», en VV.AA.: *Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona, 1988, pp. 171-202.
- «Los últimos años de Heidegger», en PÖGGELER, OTTO: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1993, 2.ª ed., Apéndice, pp. 494-539.
- GUIGNON, CHARLES B. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Mass., 1993.
- HEIDEGGER, HERMANN (ed.): *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker, 1989.
- KETTERING, EMIL: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1987.
- NAVARRO CORDÓN, JUAN MANUEL: «Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad», en VV.AA.: *Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona, 1988, pp. 171-202.
- «Técnica y libertad. Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*», en NAVARRO CORDÓN, JUAN M. - RODRÍGUEZ, RAMÓN (eds.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 139-162.
- PÖGGELER, OTTO: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- RICHARDSON, WILLIAM J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Phaenomenologica, Martinus Nijhoff, The Hage, 1963.
- RODRÍGUEZ, RAMÓN: «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», en NAVARRO CORDÓN, JUAN M. - RODRÍGUEZ, RAMÓN (eds.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 191-205.
- SCHAEFFLER, RICHARD: *Frömmigkeit des Denkens?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- VON HERRMANN, FRIEDRICH W.: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim a. G., 1964.

Doña Mercedes, 20  
18510 Benalúa (Granada)  
morillasa@yahoo.es

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]