

Coloquio sobre Dialéctica y Ultima lección (XII), no impartida, del semestre de verano de 1952

MARTIN HEIDEGGER

(1889-1976)

(Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck,
Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault)

Coloquio sobre Dialéctica

(1) Heidegger: El tema de nuestro coloquio debía ser la dialéctica; en ese contexto se mencionó el nombre de Hegel. Sin embargo, no nos proponemos una interpretación de Hegel, sino una investigación de principio en la cual, ciertamente, no podemos ignorar a Hegel. Pero situamos nuestro punto de partida en un momento anterior. Se cuestiona si ese punto de partida puede buscarse en el pensamiento de Parménides.

Fink: El motivo de que propusiera aclarar el concepto de dialéctica fue la siguiente cuestión: ¿Es realmente la dialéctica una perplejidad filosófica como dice Heidegger en *Ser y Tiempo* al dilucidar el problema de la hermenéutica y la dialéctica?¹ Esta crítica no se fundamenta más detenidamente en ese lugar. ¿Es válido fundamentalmente para toda dialéctica o se alude en *Ser y Tiempo* a Platón, la sofística, Kant, Hegel o Kierkegaard? Si en este pasaje no se alude a ningún filósofo determinado, se habla entonces desde la preeminencia de la hermenéutica. Pero cabe preguntar por aquello

¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1967¹¹, p. 25. Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt 1977, p. 34 (Traducción de J. Gaos: *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., Madrid 1984, p. 36). El pasaje citado reza: "Con el desarrollo progresivo del hilo conductor ontológico mismo, es decir, de la "hermenéutica" del λόγος, crece la posibilidad de apresar de una manera más radical el problema del ser. La "dialéctica", que era una verdadera perplejidad para la filosofía, se vuelve superflua."

que se muestra dialécticamente al pensar, es decir, por la cosa de la filosofía, la cual es dialéctica.

Sra. Biemel: ¿Hay que considerar la hermenéutica y la dialéctica como contrarios que se excluyen, y es realmente erróneo hablar de una dialéctica en Heidegger que, evidentemente, sería de un tipo distinto a la habitual?

Müller: Dialéctica y fenomenología sólo son contrapuestas por ciertos discípulos de Husserl. Con la diferencia ontológica está siempre ya dado, en cierta forma, lo dialéctico.

Heidegger: La mencionada observación contra la dialéctica ha de entenderse desde la posición fenomenológica, es una defensa frente a la ciega dilucidación conceptual de los temas de la filosofía, se trata de una contraposición entre dialéctica conceptual y asunción intuitiva (ver, mostración inmediata). Pero si se toma la dialéctica en sentido moderno, esto es, como movimiento en el seno de la conciencia, no existe contraposición alguna entre Husserl y la dialéctica/ (2).

Fink: ¿Se dirige entonces este ataque contra algo más que contra el concepto filosófico-vulgar de dialéctica como producción automática de conceptos, en el sentido, por ejemplo, del neokantismo?

Heidegger: En primera instancia sí se refiere a eso, pero, en el fondo, se critica la dialéctica con respecto a la pregunta conductora de *Ser y Tiempo*: la pregunta por el ser. De lo que se trata allí es de si esa pregunta, tal y como es planteada en *Ser y Tiempo*, puede ser discutida con ayuda de una dialéctica. Con este fin es necesario reflexionar sobre aquello que es en cada caso lo esencial en las fases decisivas del pensar occidental en las cuales ha aparecido la dialéctica.

Por lo que respecta a su segunda pregunta sobre si el citado pasaje de *Ser y Tiempo* se refiere a lo dialéctico como método o a lo dialéctico que se muestra al pensar en la cosa misma de la filosofía, debemos reflexionar sobre aquello en que se funda la duplicidad que hace posible semejante pregunta. Probablemente se fundamenta en lo dialéctico mismo (pues no se trata de convertir la dialéctica lógica de la modernidad en dialéctica real). ¿Radica el motivo objetivo del διαλέγεσθαι en el ser del ente mismo y es dada desde ahí la correspondencia para el pensar?

Fink: La dialéctica se fundamenta en el ser del ente. La metafísica ha considerado siempre junto a la pregunta por el ser del ente (todo del ente) aquella por el todo del ser (esto es, el planteamiento cosmológico) como origen de la dialéctica. ¿No es para Kant la dialéctica, en su forma negativa, una dialéctica del todo del ser? La dialéctica de Kant es una dialéctica cos-

mológica, no tal del ente, incluso² del todo del ser. ¿Qué ocurre con la *omnitudo realitatis* en Kant y con su doctrina de la ilusión trascendental? ¿No radica en la estructura del todo que la dialéctica se funde en el todo del ser?

Heidegger: ¿En qué consiste la contraposición entre la pregunta por el ser del ente y aquella por el todo del ser? ¿Qué entiende usted por "todo del ser"? ¿Podría explicarlo partiendo de la *Lógica* hegeliana?/ (3).

Fink: Hegel no ha pensado el todo, sino el ser del ente, la metafísica no plantea el problema del todo del ser. La dialéctica no está vinculada al ser del ente como podría creer la *Critica*. Cabe cuestionar si es suficiente pensar con Heidegger el ser del ente como onticidad, si no debe pensarse también el todo del ente. ¿Plantea la teología la pregunta por el todo del ser con la pregunta por el *τιμωτάτον ὄν*?

Heidegger: No veo todavía la distinción entre el ser del ente y el todo del ser tal y como usted la insinúa, ni tampoco la razón de su pregunta. ¿No podría aclararlo tomando un ejemplo como Hegel?

Fink: Usted ve el ser como el ser que se hace presente en el ente presente, pero no como el todo del ser.

Heidegger: ¿No está pensada ya la unidad del ser del ente en el *ἔν* tan significativo para la metafísica?

Fink: En él no se piensa todavía la totalidad del ente; la distinción entre ser y ente quizá no alcanza a plantear la pregunta por el todo del ser, tampoco en Hegel, que piensa desde una ontología de la cosa cuando piensa lo absoluto, de manera que tampoco es pensado en él lo omniabarcante. Todas las posiciones metafísicas están orientadas por principio intramundamente, también en su determinación del ser del ente (Heidegger también permanece en la metafísica por lo que respecta a esta pregunta). Es discutible que la distinción entre el ser del ente (onticidad) y ser baste para concebir el todo del mundo.

Heidegger: Cuando decimos "ser" no pensamos ahora algo distinto al ser del ente, siendo el ser la diferencia misma; el ser es esencialmente ser de... y esto no se añade posteriormente, sino que fundamenta la diferencia, que es por tanto, primaria y no una relación ulterior. El ente es siempre ya ahí. ¿Dónde queda pues, el "todo" de Fink, cómo debe mostrarse una totalidad separada de la determinación fundamental de todo el ente? ¿No viene esto a ser lo mismo que el todo de mundo de Jaspers?/ (4).

Fink-Heidegger: El concepto de *ἔν* es una determinación del ente (de

² Originalmente en el protocolo "ni".

todo ente), pero, más allá, es también determinación del ser como lo que aúna, lo único, que no se puede captar desde el uno numérico que sólo puede concernir al ente.

Heidegger: Pero, ¿dónde entra la totalidad que 1) no puede ser numérica, ni tampoco 2) puede pensarse desde el carácter de lo que aúna, de lo único, y que debe distinguirse del ser del ente?

Fink: Todas las determinaciones que aúnan son pensadas de forma intramundana y son insuficientes con respecto al todo del mundo ¿No debe ser pensada expresamente la omnipresencia del ser tomando pie en el concepto de mundo? Sólo conocemos totalidades en el seno de la totalidad y también éstas quedan impensadas.

Heidegger: ¿También en la *Lógica* de Hegel?

Fink: Cabe cuestionar que, en general, pueda captarse la perspectiva del mundo con la idea del ser uno. ¿No es quizá el dualismo, *πῶλεμος*, más originario que la unidad del ser, es la determinación trascendental del mundo la del *ἔν*? ¿No se oculta un motivo genuino en la dialéctica kantiana? ¿Puede ser aniquilada la lucha en el pensar de lo uno?

Heidegger: *ἔν*, en sentido ontológico, no es en absoluto la última palabra, la determinación más originaria del ser. Pero, ¿qué entiende usted por el todo?

Fink: También esa palabra es una perplejidad filosófica.

Heidegger: Es difícil concebir la distinción. El paso más allá de la metafísica está dado para mí (1906/7) simplemente gracias a la pregunta que Brentano plantea en su *Disertación*³ sobre las múltiples significaciones

³ F. Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (De la múltiple significación del ente en Aristóteles)*, Friburgo, 1862. La fecha "(1906/7)" está originalmente escrita en el protocolo tras el nombre de Brentano. Heidegger dice: "la fecha fue el verano de 1907". Vid. Martin Heidegger: "Aus einem Gespräch von der Sprache" en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1974⁴, p. 92; Gesamtausgabe Bd. 12, Frankfurt, 1985, p. 88 ("De un diálogo acerca del habla", en: *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Madrid, 1987, p. 85). Vid. también la carta de M. Heidegger al Padre Richardson de abril de 1962 en: W. J. Richardson: *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1967², pp. IX-XI; M. Heidegger: "Mein Weg in die Phänomenologie" ("Mi camino a la fenomenología"), en: *Zur Sache des Denkens (Sobre el tema del pensar)*, Tübingen, 1969 p. 81; vid. también M. Martin Heidegger prólogo a los *Frühe Schriften*, Frankfurt, 1972, p. X, Gesamtausgabe Bd. 1, Frankfurt, 1978, p. 56.

del $\delta\nu$ en Aristóteles; τὸ $\delta\nu$ λέγεται πολλαχῶς⁴, dónde está propiamente la unidad y qué significa entonces ser. Esta pregunta ya no me abandonó y me dio impulso; con ella me adentré también en la fenomenología, pues sólo como tal me parecía posible la ontología (el ente accesible en la intuición categorial). ¿Qué le sirvió a usted de impulso?/ (5).

Fink: La historia del problema del mundo fue para mí el impulso que venía de la metafísica, la concepción platónica del ente como producto de νοῦς y χώρα, de los momentos del mundo originariamente en combate; posteriormente también el concepto heideggeriano de mundo que parece escindirse en un concepto existencial y aquel del arte y de la apertura del ser. ¿Está inscrito el hombre en el "entre", en la lucha de cielo y tierra? ¿No es la unicidad originaria del ser mismo ya unificación de νοῦς y χώρα, de la lucha más originaria?

Müller: ¿Es el ser uno sólo como ser del ente o también en sí mismo?

Heidegger: ¿No es concebido así el ser como ente? Replanteemos mejor esa pregunta y volvámonos a aquella que pregunta por el concepto objetivo de dialéctica; Fink ve el arranque de la dialéctica, como sabemos, en el todo.

Biemel: ¿En qué radica la distinción entre el concepto de mundo de Heidegger y de Fink?

Heidegger: Según Fink, la dialéctica radica necesariamente en el concepto de mundo.

Fink: A partir de (Parménides)⁵ no se ha pensado ya el concepto de mundo.

Heidegger: ¿Son realmente $\xi\nu$ y λόγος pensados de manera tan diferente por Parménides y Heráclito?

Fink: Esa es una cuestión de interpretación.

Heidegger: En el transcurso de mi camino se ha desplazado la interpretación de la esencia del mundo, lo que finalmente condujo, en las últimas publicaciones⁶, a la distinción de mundo y cosa. Mundo no es la determinación última. "Mundo" y "cosa" son una concepción análoga a la distin-

⁴ Aristóteles: *Metafísica* I, 1003 a 33-1003b 5ss. y también, especialmente, E 2 1026 a 33-b 2. Para una traducción posterior de Heidegger de esta frase vid. Heidegger: *Was ist das, die Philosophie?*, Pfullingen, 1966⁴, p. 31 ("¿Qué es eso de la filosofía?" trad. de J. L. Molinuevo en: M. Heidegger: *¿Qué es filosofía?*, Eds. Narcea, Madrid, 1980, p. 28).

⁵ Originalmente en el protocolo: "Heráclito (¿Parménides?)".

⁶ Vid. al respecto las referencias de M. Heidegger en la página 6 del protocolo, así como las notas 7 a 9.

ción metafísica de ser y ente, un punto de apoyo para hacer visible la diferencia ontológica.

Fink: (¿)No se debería preguntar entonces de qué forma impera el ser(?). En el último Heidegger⁷ la cosa es la congregación de cielo y tierra. ¿No es una "cosa entre dos" que devuelve el reflejo de cielo y tierra? Heidegger diría que es el gesto entre cielo y tierra. ¿No se piensa así todavía de manera metafísica?/ (6).

Heidegger: No, porque la cosa no se piensa físicamente, como sustancia.

Müller: Si cielo y tierra se hacen presentes en la cosa, entonces se muestra en ella la unidad, disputada desde el origen, del ser mismo.

Heidegger: Ni en la conferencia sobre la cosa⁸ ni en *Wohnen und Bauen (Habitar y Edificar)*⁹ aparece aún la palabra "ser", pero sí "hacerse presente", de lo contrario todo quedaría en el aire. Pero esto no justifica que se interprete toda la problemática retrotrayéndola al concepto metafísico de ser, de esa forma se va por sendas perdidas.

¿Dónde, pues, inscribe Fink la dialéctica? Él la valora positivamente, mientras que para mí sigue siendo una perplejidad del pensar, si bien en sentido genuino, positivo. ¿Dónde está el salto de Fink hacia el concepto de mundo que es para él el *primum movens*? ¿Ve Fink ya en Heráclito una dialéctica?

Fink: No, en Heráclito todavía no, sólo allí donde el pensar se vuelve ontológico.

Heidegger: ¿No puede decir de modo sin más histórico dónde se da por primera vez una dialéctica?

Müller: En la sofística.

Fink: Ya en Zenón, lo cual hace posible la confrontación de Hegel con

⁷ Para "congregación" y "gesto" vid. M. Heidegger: "Die Sprache" en: *Unterwegs zur Sprache* (nota 3), p. 22 ("El habla" en: *De camino al habla*, ed. cit. p. 20); para "reflejo" vid. M. Heidegger: "Das Ding", en: *Vorträge und Aufsätze*, parte II, Pfullingen, 1967³, p. 52.

⁸ Conferencia pronunciada en la Academia Bávara de Bellas Artes el 6 de junio de 1950 y editada por primera vez en el Anuario de la Academia, Tomo I "Gestalt und Gedanke", 1951, pp. 128 ss.

⁹ M. Heidegger: "Bauen, Wohnen, Denken", en: *Vorträge und Aufsätze*, parte II, Pfullingen 1967³, pp. 19-36, primero fue editada en la publicación del *Darmstädter Gespräch II* sobre Hombre y espacio, Neue Darmstädter Verlagsamt 1952, p. 72 s.

Zenón¹⁰. Hegel valora muy positivamente la dialéctica de Zenón como cambio de dirección del pensamiento frente al objeto.

Heidegger: Para poder decir dónde aparece por primera vez la dialéctica debemos haber comprendido antes qué entendemos en general por dialéctica. Si nos atenemos a la palabra, es una disciplina del pensar, ¿en quién aparece por primera vez el διαλέγεσθαι?

Fink: En la *República* de Platón¹¹, como rendir cuentas sobre el pensamiento del ser.

Heidegger: ¿En qué se fundamenta el διαλέγεσθαι? ¿Por qué el pensamiento del ser es concebido dialécticamente?

Fink: La fundamentación radica en la κοινωνία ειδῶν, en la relación de las ιδέαι entre sí.

Heidegger: La dialéctica, por tanto, se fundamenta, por un lado en que el ser del ente es presupuesto como ιδέα y esta es accesible gracias al λέγειν (visto desde el captar, pero, también, en que el congregarse/ (7) de las ιδέαι mismas es un διαλέγεσθαι.

Fink: Esto está vinculado a la interpretación del ser a partir de la luz, la luz es el congregante poner a cada uno en su lugar.

Heidegger: ¿Se encuentra ahí el verdadero lugar de nacimiento de la dialéctica? Puede interpretarse a Zenón desde Hegel dialécticamente, pero es discutible que así se piense de manera griega. El concepto y la cosa de la dialéctica se fundamentan en la κοινωνία y en μη ὄν, ésto, sin embargo, tiene lugar con respecto a la ιδέα (dicho en términos modernos: negatividad y representación son el origen de la dialéctica. La reflexión es considerada como lo negativo, éste empero como lo positivo; sólo por ello es Hegel posible).

Fink: Pero Hegel se ve a sí mismo como alguien que retoma las ideas de Zenón.

Heidegger: Hegel interpreta también a Heráclito dialécticamente con respecto al μη que pertenece al λόγος¹².

Müller: La dialéctica procede de la concepción del ser como luz, la luz es el entre entre lo que ilumina y lo iluminado como duraderos aquí y allí

¹⁰ G.F.W. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), parágrafo 89. Vid. *Gesammelte Werke*, Bd 19, Hamburgo 1989, p. 100.

¹¹ Platón: *República*, VI, 511; VII, 531-2s.

¹² G.F.W. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (*Ciencia de la lógica*). Tomo 1, cap. 1, parágrafo 1, nota 1. *Gesammelte Werke*, tomo 21, Hamburgo, 1985, p. 70.

que son al mismo tiempo. Lo que debe ser pensado es el recíproco surgir-desde-sí.

Heidegger: Ésa es la cuestión. Ciertamente hay que entender el (διὰ)¹³ de los sofistas en un sentido esencial en el cual no es reconocible la *ιδέα* platónica; por qué, es difícil volver ya a comprenderlo. Con respecto a nuestra pregunta por el origen de la dialéctica podría proponerse lo siguiente a modo de tesis: el *μη* que pertenece al εἶναι se convierte, con Platón, en διὰ, en el movimiento del λέγειν. Cuando en el pensamiento moderno λέγειν se convierte en representación (y, por tanto, el ser pasa a ser ser-representado, *esse=percipi*), la negatividad de lo dialéctico se convierte en el movimiento de la autoconciencia.

La cuestión es si estos momentos —μη, διὰ, representación— son suficientes para determinar la esencia de la dialéctica entendida como movimiento intrínseco de la κοινωνία en el cual es presupuesto el ser como *ιδέα*. Es significativo que la dialéctica desaparezca con Aristóteles y que su στέρησις no tenga ya carácter dialéctico. Esto remite al origen de lo dialéctico a partir de la *ιδέα*/ (8).

Müller: μη se encuentra realmente en Aristóteles, pero no procede de la *ιδέα* platónica, sino que es lo ἄλογον que se contrapone absolutamente al λόγος.

Heidegger: No me atrevería a decir de dónde procede en general el μη en Aristóteles. Está simplemente ahí, igual que el πολλαχῶς del ὄν λεγόμενον. ¿Puede decirse en general dónde tiene en Aristóteles un lugar ontológico definitivo?

Müller: Tanto vale en el sistema de los ἀρχαί para la ὄλη, que no se deja retrotraer a nada, mientras que el μη tiene en Platón su fundamentación intrínseca.

Heidegger: La ὄλη sí encuentra su fundamentación en la teoría aristotélica de la ποίησις, no así el μη. Tampoco la στέρησις es pensada como στέρησις y podría decirse que Aristóteles asume simplemente la idea platónica de que el μη ὄν es también un ὄν.

Fink: Aristóteles radicaliza el pensamiento platónico al reconducir el μη a la cosa; Platón toma el μη de la χώρα, de lo que es por principio movido. Movimiento y reposo se intercambian (lo que es válido también para κίνησις y στάσις en el *Parménides*¹⁴), porque por otra parte, la χώρα es precisamente lo que permanece y la *ιδέα* lo movido.

¹³ Falta la palabra griega en el protocolo de Fink.

¹⁴ Platón: *Parménides*, 136, 1156-7.

Heidegger: En Aristóteles la interpretación técnica de la (φύσις)¹⁵ se hace comprensible de suyo.

Preguntemos de nuevo: ¿Basta con interpretar la dialéctica desde los componentes del término —διὰ λέγεσθαι— y estos componentes desde la referencia del ser del ente a la ιδέα? ¿o se añaden a la historia del ser aún otros momentos esenciales? Tras todo esto se encuentra el problema de la duplicidad de la dialéctica. Los momentos μῆ, διὰ, λέγεσθαι están referidos al ser, por un lado, en la forma del concebir pensante y, a la vez, se toman del ser del ente mismo. Los elementos de la dialéctica, en consecuencia, proceden del λέγειν y del ὄν, del pensar y del ser. ¿Corresponde la dialéctica a ambas partes y se reparte así entre ellas reflejándose? ¿o es la referencia de pensar y ser el lugar de la dialéctica?

Fink: La dialéctica se funda en el ser y se refleja en el pensar/ (9).

Heidegger: Pero, ¿cómo concierne a ambas partes? ¿Es su referencia también dialéctica y verdaderamente esencial? (¿)Y qué significa aquí reflejo(?).

¿No es precisamente esta referencia el tema cuyas variaciones expone la metafísica? ¿Y no ha quedado éste, su único tema, radicalmente impensado? Cuando decimos "ser" queremos decir "ser del ente" —éste es por decirlo así, el slogan de la metafísica—, cuando, en consecuencia, nombramos la relación ser-pensar queremos decir ser del ente-pensar, siendo el DEL lo digno de cuestionarse.

Fink: Esa referencia es pensada dialécticamente por Hegel.

Heidegger: ¿Por qué debe ser pensada así?

Fink: Porque en Hegel la relación de ser y pensar, pensada dialécticamente, está ligada a la relación de esencia y apariencia, porque el pensar piensa la esencia a través de la apariencia. La esencia es ella misma algo que aparece.

Heidegger: Desde Kant se ha concebido al ente como objeto de la conciencia pensante. Ser es objetualidad. La conciencia es la dimensión en la cual es pensado el ser como objetualidad. Puesto que, en consecuencia, la referencia misma de ser y pensar cae en la subjetividad, debe ser pensada dialécticamente.

Hegel dice: ser es pensar, Parménides dice: pensar es ser, es decir, lo inverso. El pensar pertenece al ser (Parménides siempre nombra antes el νοεῖν). Apoyándose en esta determinación de lo dialéctico desde μῆ y

¹⁵ Falta la palabra griega en el protocolo de Fink.

διαλέγεσθαι (en la cual el ser es pensado como objetualidad de la conciencia), la relación de pensar y ser en Hegel se vuelve ella misma dialéctica, no así en Parménides.

Müller: El paso fundamental fue dado por Leibniz, Hegel pisa sobre Leibniz, lo radicaliza.

Heidegger: El giro decisivo está dado en Descartes, Leibniz sólo es posible desde el fundamento de la *res cogitans* de Descartes. Evidentemente va más allá de Descartes en tanto para éste la sustancia no es todavía sujeto/ (10).

Müller: Lo decisivo de Leibniz es el intento de justificar todo ente como *res cogitans*. Esta posición, que no es verificable, es por así decir, un experimento de Leibniz, del mismo modo que la posición hegeliana de la verdad como certeza autoconsciente no puede interpretarse como consecuencia necesaria del pensar cartesiano, sino como algo nuevo.

Heidegger: La posición fundamental que Hegel asume expresamente de Descartes es que *ens=ens certum*.

Volkman-Schluck: Pero ya en Descartes la *res extensa* no es sustancia en un sentido originariamente igual al que lo es la *res cogitans*. Por ello es sólo una prolongación del pensar cartesiano que Leibniz piense la *res cogitans*, la mónada, como única sustancia.

Heidegger: Tanto para Leibniz como para Hegel es esencial la posición cartesiana fundamental: poner al *ens* como *ens certum*.

Birault: La realidad de la *res extensa* sólo es posible debido a la realidad del espíritu. La *res extensa* cartesiana es ya dependiente de la *res cogitans*, sólo es cierta para nosotros en cuanto pensada.

Heidegger: La *res extensa* es objeto, es como objetualidad para la conciencia. Pero la sustancia no es todavía en principio sujeto. Evidentemente, en la medida en que la *res extensa* únicamente corresponde a la *res certum* sólo puede hacerse puramente presente, es objeto (*Objekt*), ob-jeto (*Gegenstand*) de la conciencia, la subjetividad del sujeto subyace ya, en consecuencia, como fundamento.

Müller: ¿Cómo se diferencia esta relación entre ser y pensar de la parmenídea?

Heidegger: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι¹⁶ no significa *esse=percipi* sino que lo *percipi* pertenece al *esse* (si uno puede expresarse así), en ningún caso debe invertirse esta relación. Vid. fragmento VIII¹⁷.

¹⁶ *Die Fragmente der Vorsokratiker* (H. Diels/W. Kranz) Bd 1 Zürich, Berlín, 1964. Parménides B Fragmentos 3. 1, 19-3 (anteriormente 5; vid. nota 20).

¹⁷ Parménides B Fragmentos 8, 34. vid. nota 21.

Müller: ¿No es aparecer lo mismo que objetualidad?

Fink: "Objetualidad para la conciencia" no es equiparable a "aparecer" en el sentido de Hegel.

Heidegger: En Hegel, sí. Él inserta la esencia en la conciencia absoluta/ (11).

Fink: Pero inserta también la conciencia en la esencia, de lo contrario el ser-en-sí se disolvería en el ser-para-sí. Queda aún por explicar la relación entre ambos.

Heidegger: El ser-en-sí-y-para-sí¹⁸ es, en efecto, como el movimiento del concebirse-a-sí-mismo precisamente la esencia de la subjetividad, la cual no es ya algo subjetivo, yoico, por lo cual digo también subjetividad en mi ensayo sobre Hegel¹⁹.

Fink: El aparecer no es objetualidad para la subjetividad, ¿no es esto propio más bien del ser del ente?

Heidegger: Por ese motivo no puede hablarse ya de sujeto o de subjetivo, sino de la subjetividad, como la cual es pensado por Hegel el ser del ente; el elemento del espíritu es la subjetividad. Hay una diferencia entre la objetualidad del objeto en Kant y el aparecer de lo que aparece en Hegel. Para Kant la objetualidad del objeto es aparecer para la subjetividad, en Hegel acontece el aparecer de lo que aparece en la esencia, que es precisamente la subjetividad.

Fink: ¿No tiene la subjetividad como tal su lugar en la esencia? En Hegel la esencia es, ciertamente, el concepto como saber del objeto, pero también, a la inversa, es la esencia lo que se exterioriza en el aparecer. "Esencia y aparecer" platónicos y "ser y saber" de la modernidad son pensados conjuntamente por Hegel en el lugar de la subjetividad. ¿Por qué no puede cumplirse una inversión y hacer caer el punto fuerte en el ser, pensar la subjetividad como esencia?

Heidegger: ¡Pero justo ésta no puede entenderse subjetivamente! La distinción entre apariencia y esencia no se halla todavía en la Introducción de la *Fenomenología*, sólo es tratada después.

Fink: Cabe preguntar si el ser-en-sí y el ser-para-sí no tienen el mismo valor. Usted, en su ensayo sobre Hegel, insiste demasiado en el ser-para-sí y descuida el en sí.

¹⁸ En el protocolo "ser-en-y-para-sí".

¹⁹ Martin Heidegger: "Hegels Begriff der Erfahrung", en: *Holzwege*, Frankfurt, 1963⁴, pp. 121-22ss. (M. Heidegger: "El concepto hegeliano de experiencia", en: *Sendas perdidas*. Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 100-101ss.).

Heidegger: En Hegel el espíritu es el ser-en-sí y para-sí. ¿Se puede encontrar ahora en Hegel indicación de aquello que Fink denomina el todo?/ (12).

Fink: Lo lógico de la *Lógica* está más próximo al *λόγος* griego que la conciencia moderna.

Heidegger: Hegel incorpora positivamente la posición antigua en su sistema. La dificultad está conectada con el doble concepto de lo inmediato:

- 1) como lo aún no mediado
- 2) como resultado que ya no precisa mediación

La primera inmediatez es para Hegel la de la filosofía griega, la segunda es la del espíritu. ¿O ve usted el segundo concepto de otra manera? ¿Cómo determina usted el carácter de ser de la suprema inmediatez?

Fink: Lo veo a partir de la *Lógica*, donde la subjetividad humana ya no es el fundamento.

Heidegger: Nunca he comprendido la *Lógica* como pensar humano, no la he interpretado desde la subjetividad humana. Pero tampoco oscila en el vacío. Tampoco la *Fenomenología* es el camino de la conciencia finita a la infinita: ya está en lo absoluto.

Fink: ¿Se exterioriza la subjetividad absoluta, en su aparecer, en la subjetividad humana?

Heidegger: Todo esto es muy oscuro en Hegel. No he podido encontrar al respecto más que lo que se dice en *Holzwege (Sendas perdidas)*. La relación entre el hombre y lo absoluto queda sin explicar y no puede explicarse diciendo que lo humanamente subjetivo (vida, etc.) es insertado en el espíritu absoluto. Pero esto no es problema para Hegel porque se presupone la subjetividad absoluta.

Volkman-Schluck: De entrada, la *Lógica* de Hegel parece de la Antigüedad, pero todo está tan afianzado en la subjetividad absoluta que no hace falta que Hegel diga nada más al respecto.

Müller: En Hegel el ser no se concibe por el hombre, sino que es puesto como subjetividad absoluta. Profesor Heidegger, ¿en qué relación se encuentra lo absoluto hegeliano con su concepto de ser? ¿no son muy cercanos?

Heidegger: ¡No podría haber contraposición mayor! Para mí el ser no es lo absoluto.

No es sólo que el ser sea pensado de otra manera y se determine de otra manera la esencia del hombre, sino que también/ (13) es totalmente distinta la relación. Para Hegel es el resplandor que, por el absoluto, está siempre ya cabe nosotros.

Müller: La luz, el despejamiento.

Heidegger: No, todavía no he dicho nada al respecto. Toda la problemática se sitúa en otro lugar.

Quizá pueda iluminarse el problema partiendo de Parménides. Di mi primer curso sobre su fragmento V²⁰ y desde entonces no me ha abandonado este problema.

En principio hice recaer todo el peso en el $\tau\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, pero así la sentencia sólo puede leerse en un estadio último que ya no es griego. Si se entiende de modo griego el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ debe ser el sujeto de la frase. El $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es el $\tau\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, lo mismo, y este lo mismo es determinado desde el ser.

El fragmento VIII, 34ss.²¹ reformula la misma frase: el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ tiene su lugar en el $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$, ambos se copertenecen. Pero, ¿dónde se discute esa copertenencia? ¿qué, en el $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$, hace que le pertenezca el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$? Cuando se toma "lo mismo" como sujeto ya no se piensa como Parménides.

Müller: El aprehender es lo que es por lo aprehendido.

Heidegger: Eso es ambiguo, porque el aprehender (*Vernehmen*) puede aludir a la razón (*Vernunft*) *qua* razón o a la razón *qua* $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$.

Volkman-Schluck: Gadamer, siguiendo a Fränkel, traduce: "lo mismo es pensar y que lo pensado es", traduciendo, por tanto $\omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ por "que"²². Aprehender no es otra cosa que el ser-aprehendido del $\delta\upsilon\nu$.

²⁰ Fragmento 3 en *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, 19-3. Vid. H. Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zur einer Biographie*, Frankfurt, 1988, p. 87: "Semestre de invierno 1915-16, lecciones de dos horas sobre las líneas fundamentales de la filosofía antigua y escolástica"; vid. W. J. Richardson (nota 3), p. 663: "Curso del semestre de invierno 1915-16. Sobre los presocráticos. Parménides".

²¹ Parménides B *Fragmente* 8, 34-36. El fragmento reza:
 $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\delta\upsilon\nu\ \delta\prime\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\eta\mu\alpha$
 $\omicron\upsilon\delta\ \gamma\alpha\rho\ \delta\upsilon\nu\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}\iota\ \pi\epsilon\phi\omicron\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,$
 $\acute{\epsilon}\upsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu.$

²² H. Fränkel: *Parmenidesstudien*, en: *Nachr. Gölt. Ges.* 1930, pp. 186s.; publicado en H. Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich 1960², pp. 191-2 y 195. H.-G. Gadamer: *Rezension zu Riezler: Parmenides*, en: *Gnomon* 12 (1936), 77-86 y H.-G. Gadamer: *Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides*, en: *Varia Variorum*. Festschrift für K. Reinhardt. Münters Köln, 1952, 58-68. Nueva edición en: H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke* Bd 6: *Griechische Philosophie* 2, Tübingen 1985, especialmente: *Das Lehrgedicht des Parmenides*. Riezlers Parmenidesdeutung, 1936, 30s., 37 nota 2, así como *Retraktationen*, p. 45, nota 10.

Heidegger: Debe más bien significar "por mor de lo cual"²³: "no en verdad sin el ἔόν en el cual es πεφρατισμένον"²⁴; ahí radica la dificultad; ¿en qué medida está el pensar en el ser? Nicolai Hartmann lo interpreta de modo idealista, es decir, al revés.

Volkmann-Schluck: "No puedo encontrar el pensar si no es hablado por el ente"²⁵. El νοεῖν es lo πεφρατισμένον.

Heidegger: El νοεῖν es νοεῖν ἔόν ἔμμενοι, está referido por su esencia al ἔόν. ¿Pero qué significa en griego πεφρατισμένον? Nosotros decimos "hablado". νοεῖν y λέγειν son más cercanos de los que se piensa en general, se copertenecen esencialmente/ (14) (vid. fragmento VI)²⁶, el νοεῖν es el despliegue del λέγειν, del dejar subyacer. El λέγειν para sí no puede nada, sólo puede hallarse en el ἔόν; éste es pensado participialmente.

*Heidegger lee la (última) lección, no impartida, de su curso de 19(52)*²⁷. Fue escrito sólo muy poco de la discusión centrada en la citada lección.

Heidegger: La interpretación del fragmento VIII²⁸ se inscribe en nuestra pregunta de partida en tanto concierne a la pregunta sobre en qué medida esencia la dialéctica ya en la referencia. La metafísica posterior no es, por lo tanto, caída de la posición de Parménides, sino su despliegue. La dialéctica es la correspondencia al olvido de la distinción de ser y ente.

Müller: La escisión no surge ni por el λέγειν ni a partir del desgarro del ser, ambos se copertenecen.

Heidegger: El no saber de este a la vez, el ocultamiento de la referencia de la genuina esencia del pensar a la esencia del ser es la perplejidad de la dialéctica. La identidad como insoluble estar-juntos, el αὐτό, es la perplejidad. Pero no significa uniformidad.

Quedaría aún la interpretación de Schelling, que toma τὸ αὐτό como

²³ Vid. los distintos intentos para interpretar el fragmento VIII, 34s. en: Martin Heidegger: "Was heisst Denken?", en: *Vorträge und Aufsätze*, parte 2, p. 15s., "Moira (Parménides VIII, 34-41), en *Vorträge und Aufsätze*, parte 3, pp. 27s., Pfullingen, 1967³.

²⁴ Parménides *Fragmento* 8, 35, vid. nota 21.

²⁵ Idem 8, 35-36.

²⁶ Parménides B *Fragmento* 6, 1. El fragmento reza:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμενοι.

Vid. las reiteradas interpretaciones de este fragmento en: M. Heidegger: *Was heisst Denken?* (*¿Qué significa pensar?*), Tübingen 1961², a partir de la p. 105.

²⁷ En el protocolo: "Heidegger lee la primera lección, no impartida, de su curso de 19". Vid. al respecto el anexo y el epílogo del editor.

²⁸ Parménides B *Fragmento* 8, 34s.

sujeto de la frase, como lo oculto que se separa en pensar y ser sin ser uno sólo.

Tendríamos entonces:

1) la dialéctica de Platón (κοινωνία εἰδῶν)
 2) la dialéctica hegeliana del sistema (síntesis que presupone tesis y antítesis)

3) la dialéctica de Kierkegaard que tiene su lugar en la correlación entre sujeto y absoluto (hacer-se-patente de lo absoluto y pensar-se de lo finito). Es la dialéctica de la paradoja. La teología de Kierkegaard es dialéctica no porque piense en Dios dialécticamente, sino porque piensa dialécticamente la relación del hombre (de la fe) con lo absoluto/ (15).

Aunque se contrapone al sistema de Hegel, Kierkegaard se mantiene en el sistema hegeliano de la subjetividad: evidentemente para él la verdad es la subjetividad.

Volkman-Schluck: ¿No se piensa de antemano en la dialéctica platónica también el momento de la mortalidad del hombre que mira más allá hacia la inmortalidad del ser, de manera que su saber siempre es nuevamente superado, una relación que tiene su lugar en la κοινωνία?

Müller: La dialéctica en Platón no sólo enraíza en la falta de transparencia de las εἶδη por la mortalidad del hombre, sino en la κοινωνία de las ideas mismas.

Anexo

Ultima lección (XII), no impartida, del semestre de verano de 1952²⁹

(23) corresponde a la página (148, línea 15 de *Was heisst Denken?*) (no impartido)

El fragmento VIII, 34ss. de Parménides reza:

ταύτῳ δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἐστὶ νόημα
 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασσμένοι ἐστί,
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἐστὶν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.

²⁹ Vid. la observación intercalada en la página 14 del manuscrito del anterior protocolo del *Coloquio sobre Dialéctica*.

"Lo mismo es pensar que también por qué es lo pensado.
 No en verdad sin el ente, en el cual es dicho,
 hallarás el pensar, pues no fue ni será
 de otro modo excepto junto a lo "que es", una vez que el destino lo
 encadenase
 completo, inamovible también, a ser".

¿Qué se dice en estas palabras sobre la relación de νοεῖν y εἶναι "pensar y ser"?/ (24).

A mi entender, las interpretaciones, ya habituales, se atienen en cada caso a uno de los tres aspectos siguientes que encuentran también en el texto, en cada caso, un cierto apoyo.

Por un lado, se toma al pensar por algo que, como tantas otras cosas, también tiene lugar y es. Según esto, y como cada uno de sus iguales, este ente debe ser adscrito al resto de lo ente, incluido, "integrado" en él. Una integral es un tipo de suma y adición. Según el mencionado punto de vista el pensar es de igual género que el ente. La suma del ente se denomina el ser. Así se evidencia el pensar como lo mismo que el ser. Para llegar a esta afirmación apenas hace falta la filosofía. Lo dicho es válido no sólo como un suceso. También es válido respecto al navegar, a la arquitectura, a cualquier hacer humano. Uno se pregunta extrañado por qué Parménides afirma expresamente tales cosas respecto al pensar, por qué añade al hacerlo incluso una fundamentación especial mediante el lugar común de que no es ente alguno fuera del ente y junto al ente en total. Considerándolo bien, uno se extraña siempre que dispone así las cosas, si no, no, porque lo que aún ocupaba a los filósofos en los primeros intentos con la filosofía, esto es, la ordenación en el ente de aquello que es, pierde, con los progresos de la filosofía, el carácter de una genuina tarea del pensar. Por eso apenas merecería la pena detenerse en esta interpretación de la relación de ser y pensar "masiva", pues representa al ente como la masa del ser, si no hubiera motivos para señalar que Parménides en ningún momento llega a decir que el pensar sea uno de lo muchos εἶναι, de los múltiples entes, que tan pronto son como no son y así, en el fondo, son ambas cosas a la vez: presentes-ausentes/ (25).

Otra lectura de este texto, y que reflexiona más sobre él, halla en este pasaje "manifestaciones" al menos "difíciles de comprender". Para hacer más fácil la comprensión busca ayuda a su alrededor. Como la relación entre pensar y ser parece tratar de la referencia del conocer a la realidad, se toma

la ayuda necesaria de la filosofía moderna que ha establecido una teoría del conocimiento atravesada por la duda y la ha convertido en rasgo fundamental y determinante de su preguntar. En la filosofía moderna, que pone al ente como objeto del representar, se encuentra una tesis que da una indicación liberadora para la interpretación de la tesis de Parménides. Es la tesis de Berkeley que toma pie en la posición fundamental de Descartes y reza así: *esse = percipi*, "ser es igual a ser representado". Sólo gracias a esta correspondencia alcanzan las tesis de Parménides el punto de vista de un planteamiento filosófico elaborado.

El ser es igual al pensar en tanto en cuanto la objetualidad de los objetos se "constituye" en la conciencia representante. A la luz de estas determinaciones se evidencia la tesis de Parménides como una forma previa, todavía burda, de la teoría moderna del conocimiento. Que la tesis moderna *esse = percipi* se apoya en la tesis de Parménides, parezcan lo que parezcan las dependencias historiográficamente constatables, es algo que no tolera duda alguna. Pero esa copertenencia histórica de la tesis moderna y la griega temprana encierra una desigualdad esencial respecto a su sentido y que se muestra a la mirada atenta ya en la forma de decir. Parménides, en ambos pasajes, nombra primero al εἶναι y no al revés. En una equivalencia coincidente la tesis moderna debería decir; *percipi = esse*. Sólo que esta tesis refiere, inversamente, el *esse* nombrado en primer lugar al *percipi* conforme a la tesis fundamental de Descartes: *ens = ens verum, verum = certum* (26). La tesis moderna dice algo sobre el "ser", la griega temprana sobre el pensar. Por ello yerra de antemano la interpretación de la tesis griega temprana que parte del horizonte del pensar moderno. A pesar de ello queda un intento, que se realiza de varias formas, de apropiarse el pensamiento griego.

Ya la filosofía antigua, por último, intentó a su manera, es decir, de manera platónica, dar cierto peso a la tesis de Parménides. El aspecto que fue aquí conductor se tomó de la doctrina socrático-platónica sobre el ser del ente. Según ésta, las ideas que, en cada ente, constituyen "lo que es", no pertenecen al ámbito de lo sensible. Sólo son aprehensibles en el νοεῖν. El ser, por tanto, y esto quiere decir según Plotino la tesis de Parménides, no tiene su lugar entre los αἰσθητὰ, sino que es νοητόν. El ser es del género esencial del "espíritu". La tesis de que el pensar es lo mismo que el ser quiere decir que ambos son de esencia no-sensible y suprasensible. En la interpretación neoplatónica de la sentencia de Parménides la tesis no es ni una proposición sobre el "pensar" ni sobre el "ser", ni tampoco una tal

sobre la esencia de la copertenencia de ambos como distintos, sino una proposición sobre la pertenencia de ambos al ámbito de lo no sensible.

Cada una de estas tres interpretaciones subyace o se incorpora a ulteriores cuestionamientos del pensar temprano de los griegos. Se supone que todo pensar posterior que intente entablar un diálogo pensante con el precedente debe hablar desde sí y, de esta forma, romper el silencio del pensar anterior. De este modo el pensar anterior queda, de manera verdaderamente inevitable, inserto en el diálogo posterior, transferido a su campo auditivo y visual y privado, por así decir, de la libertad de su propio decir/ (27). Sin embargo, no se ha llevado ya por ello necesariamente a cabo su reinterpretación en el pensar posterior. Todo depende de si se libera de antemano y constantemente este diálogo abierto para dejarse apelar decisivamente por el pensar anterior, o si se cierra al pensar anterior y lo encubre con doctrinas posteriores. Ese cerrarse tiene lugar cuando el pensar posterior omite el indagar el campo auditivo y visual que es propio del pensar anterior. Tal indagación, evidentemente, no debe agotarse en un averiguar que sólo quiera dar a conocer lo que subyace como presupuestos tácitos del pensar anterior. El indagar debe convertirse en una formulación en la cual lleguen a un lenguaje reflexivo el ámbito auditivo y visual y su procedencia esencial. Cuando tal reflexión no tiene lugar, no hay en absoluto un diálogo pensante. En otros casos, por el contrario, puede desplegarse el pensar anterior, gracias al diálogo, en lo que tiene de digno de cuestionarse. De ahí que todo intento que siga este respecto dirigirá su mirada a los pasajes oscuros y dignos de cuestionarse del texto y no se asentará inmediata y exclusivamente en aquellos que llevan consigo la apariencia de lo comprensible, pues de esta forma el diálogo termina antes de haber comenzado.

Lo que sigue se conforma con señalar los pasajes oscuros del texto casi en la forma de una enumeración. Tal proceder puede, ciertamente, preparar una traducción, pero no llevarla a cabo.

1

Ante todo queda por asegurar que el texto más preciso (fragmento VIII, 34ss) que nos transmite la tesis de Parménides habla del *ἐόν*. Con este así llamado "ente" no mienta Parménides en absoluto el ente en sí en total al que hubiera que adscribir también el pensar como algo ente. Tampoco mienta το *ἐόν* el *εἶναι* en el sentido del "ser para sí" tal y como si sólo

hubiera que destacar frente al ente en sí su género esencial no sensible. El *ἔόν*, considerado gramaticalmente, se dice de forma participial y es/ (28), mirando a la cosa, pensado con respecto a la escisión. Se puede nombrar empleando giros "ser *del* ente" y "el ente *en* su ser". Pero tal nombrar está bastante alejado de pensar la escisión misma *como tal* o incluso de elevarla a lo digno de cuestionarse.

El tan mencionado "ser mismo" en su distinción respecto al ente es, sin embargo, precisamente "el ser" en el sentido de "*ser del...* ente". En el comienzo del pensar occidental todo se encamina, sin embargo, a avistar, desde una mirada adecuada, principalmente lo nombrado con "ser" (Φύσις, Λόγος, Ἔν). Así nace la apariencia de que este ser del ente es simplemente lo "mismo" que el ente en total y, como tal, lo más ente. Es como si la escisión se desgarrara en lo carente de esencia porque el pensar, en adelante, se moverá en ella de manera que no da ya nada que reflexionar, tampoco allí donde la escisión experimenta diferentes acuñaciones en cada caso según la acuñación histórica esencial en la que entra el "*ser del...* ente". En el inicio del pensar occidental ya se ha prescindido de la escisión *como tal*, sólo que este prescindir no es una nada, porque por él cae la escisión en el olvido. Sin embargo, su esencia se anuncia en el Λήθη. Aquí hay que hacer constar, haciendo frente a una opinión apresurada, que no debemos interpretar Λήθη como olvido desde el punto de vista de una representación habitual pero indeterminada de "olvidar". Más bien es adecuado lo contrario: cuestionar la esencia del olvido de acuerdo con su nombre a partir de la Λήθη como el ocultamiento.

2

Según el fragmento III (antes V) el pensar pertenece al ser. Esta pertenencia, sin embargo, no debe interpretarse inversa y apresuradamente como identidad. El fragmento VIII nos dice con más claridad, es decir, apuntando más penetrantemente en lo digno de cuestionarse, según qué respecto debe considerarse esta copertenencia del pensar y el ser. El *ἔόν* es aquello, *οὐνεκεν ἔστι νόημα*. El *ἔόν* es aquello por mor de lo cual se hace presente lo "tomado-en-cuenta". El pensar/ (29) no es necesariamente por el "ente en sí" ni necesitado por el "ser para sí". Lo que por sí mismo exige el *νοεῖν* y con éste, a la par, el *λέγειν*, el dejar subyacer, y lo llama al camino hacia sí es el *ἔόν*, el ser *del* ente. El pensar mismo únicamente *es* debido a

la escisión que, evidentemente queda inexpressa. El ente (como) siendo, el aparecer de lo que se hace presente en la presencia, necesita la articulación de λέγειν/voeiv, a partir de la cual se despliega en adelante la esencia metafísica del pensar europeo-occidental. En adelante, ese pensar hace mostrarse al ente expresamente como el ente (ὄν ἢ ὄν, *ens qua ens*) que no parece brillar todavía en la ambigüedad, fácilmente pasada por alto, del ἔόν. De tal manera el pensar y la escisión se pertenecen mutuamente. Como lo que así se copertenece, son ἔόν (εἶναι) y voeiv lo mismo.

3

¿De qué tipo es esa copertenencia? Según la aclarada articulación de λέγειν τε voeiv τε (fragmento VI) el voeiv queda arraigado de antemano y así, siempre en el λέγειν. En consecuencia, también el νόημα como vooúμενον y su voeiv son, no posterior y casualmente, sino por esencia siempre y en cada caso algo dicho. No obstante, no todo lo dicho es necesariamente algo hablado, puede también y debe incluso quedar ocasionalmente silenciado. En cualquier caso, todo lo hablado es antes algo dicho. ¿En qué radica la diferencia entre ambas cosas? ¿Por qué caracteriza Parménides (fragmento VIII) el vooúμενον y el voeiv como πεφρατισμένον? Esta palabra se puede traducir correctamente, en sentido léxico, como "hablado". Pero, ¿qué significa ese hablar que aquí es nombrado por φάσκειν y φάσις; ¿Tiene aquí hablar simplemente el valor del pronunciar (φωνή) el significado de una palabra y una frase (σήματα τῶν ὄντων)? ¿Es hablar aquí sólo lo "fonético" a diferencia de lo "semántico"? En absoluto. En φάσκω tienen su raíz alabar, solicitar, dejar-aparecer/ (30); φάσμα es el aparecer, por ejemplo, de las estrellas, de la luna en sus distintas formas cambiantes, de ahí las "fases" de la luna. Hablar, φημί, es de la misma, si bien no igual esencia, que λέγειν: dejar-subyacer lo que se hace presente en su presencia.

A Parménides le es necesario decir en dónde se inscribe el voeiv, pues sólo allí donde pertenece originariamente podemos encontrarlo ante nosotros. ¿Dónde nos encontramos el voeiv? Sólo allí donde se muestra. ¿Y sólo puede mostrarse allí donde ha llegado a aparecer? ¿Dónde y cómo es el voeiv algo aparecido? Es tal en cuanto πεφρατισμένον. Por tanto, el voeiv cobra apariencia en lo hablado. Lo hablado es como pronunciado algo sensiblemente perceptible. La expresión lingüística imprime, desplaza, y porta el

sentido, que no puede representarse sensiblemente, de lo que puede decirse en lo sensible de la pronunciación del habla y del signo de la escritura. Pero, ¿habla entonces Parménides aquí de que un sentido mentado no sensible llega a apariencia en la pronunciación verbal? De ninguna manera. Su preguntar pregunta exclusivamente por la relación del *voeiv* con respecto al *eivnai*. Al respecto dice Parménides: *τό νοεῖν... πεφρατισμένον ἐν τῷ ἐόντι*, el tomar-en cuenta ha llegado a mostrarse "en el ente". ¿Quiere ésto decir que el *voeiv* puede encontrarse entre los restantes *éon*ta, en el ámbito del ente, al cual también pertenece lo anímico? Si pretendemos reflexionar sobre el *voeiv* como una vivencia anímica e intentar descubrirlo en el campo de los "hechos de conciencia", nunca seremos capaces de avistar el *voeiv* en el sentido que tiene para Parménides. Pero Parménides dice: *οὐκ ἄνευ τοῦ ἐόντος εὐρήσεις τὸ νοεῖν*: no puedes encontrar el *voeiv* separado del "ente". Cierto. Sólo lo encontramos *sún*, en la congregación con el *éon*. ¿Por qué? Porque el *voeiv* como *λέγειν* únicamente se congrega desde sí respecto al *éon* y sólo esencia, como esencia, en cuanto tal congregante. Sólo como *λεγόμενον* se muestra el *νόημα* en el *éon* y así es *πεφρατισμένον*. ¿Cómo debemos entender ésto?/ (31).

Sólo tendrá éxito la comprensión si no nos representamos lo "hablado" como lo pronunciado sensiblemente, sino que lo pensamos de manera griega como lo aparecido. Así se consigue no limitar precisamente el aparecer y mostrarse (*σήματα*) a lo que entra en el campo de lo sensiblemente perceptible, sino pensar primeramente el mostrarse y aparecer desde lo que esencia como lo que se desoculta antes de toda diferenciación entre lo sensible y lo no sensible.

Lo *πεφρατισμένον* es algo aparecido, pero aparecido *ἐν τῷ ἐόντι*, lo cual significa *ni* en el ente sensiblemente perceptible, entre los *éon*ta que son a-prendidos y com-prendidos por la *δόξα* (lo "en sí real"), *ni* en el *eivnai* como lo posteriormente denominado *ιδέα*, el "ser para sí" no sensible. El *voeiv* se muestra sólo como *voeiv*, es decir, como tomar-en-cuenta el *éon* *ἔμμενοι* en el *éon* mismo. Esta misma esencia es la esencia del "ente que es" aun cuando la escisión no es nombrada, ni siquiera pensada como tal.

Donde lo que se hace presente se muestra *en* su presencia, donde aparece la presencia en el sentido de presencia *de* lo que se hace presente, ahí, esto es, "en" esta escisión misma y sólo en ella, está en juego el *voeiv* y se muestra por tanto el *ἐν τῷ ἐόντι* (pensado participialmente), pues el *voeiv* no aprehende cualquier cosa. Toma en cuenta el *éon* *ἔμμενοι*, el siendo *del*

ente. El pensar posterior dice: el *voeiv* toma en cuenta, como *éon* ἢ *éon*, no lo que se hace presente *como* lo que se hace presente y considera, por tanto, la presencia de lo que se hace presente, preguntando siempre: τί τὸ *éon*, ¿qué es lo que se hace presente con respecto a su presencia? Cómo es el ser mirando al ente, cómo y desde qué ser —y cómo pensar ese ser— hay que determinar al ente como ente.

4

El *voeiv* pertenece al *eivnai*. La relación del *voeiv* respecto al *eivnai* se apoya en que, como la inclusión del *λέγειν τε voeiv τε* en el *éon* *εμμενοι* es conforme al *χρη/* (32). ¿A qué hay que retrotraer el *οὐνεκεν ἔστι νόημα* (fragmento VIII, 34). ¿Por mor de qué esencia lo tomado-en-cuenta? No por otra cosa que por aquello que precisa por sí mismo un tomar en cuenta. ¿Y qué es ello? La presencia de lo que se hace presente. Esto, por mor de lo cual esencia, el *νόημα*, es lo mismo (*ταυτόν*) que es también el tomar en cuenta, es decir, Aquello con lo que se copertenece el *voeiv*: el *éon* en su escisión.

¿Qué significa todo esto? Significa hacernos pensar que y en qué medida el decir y lo dicho son merced a la escisión de la presencia y de lo que se hace presente. El *voeiv* atiende al *eivnai* porque, plegado al *λέγειν*, se inscribe en la escisión del *éon*. El decir está en su lugar en la escisión de ser y ente. ¿En qué medida? Parménides no da una respuesta porque la pregunta le queda lejos como una dilucidación de la distinción entre *λεγόμενον* y *πεφοτισμένον*, tan lejos como una reflexión sobre la posible copertenencia esencial de la escisión con la esencia del lenguaje. Nosotros, posteriores, podemos conjeturar mirando a esa distancia y debemos preguntar: ¿tiene su lugar el decir en la escisión de ser y ente porque la casa del *ser* (esto es, siempre del *ser del ente*), porque la casa de la escisión, es casa edificada desde la esencia del lenguaje?

Pero, ¿en qué descansa la esencia del lenguaje? Se dice es dejar-subyacer y dejar-aparecer. El lenguaje esencia donde impera el aparecer, donde el salir-hacia-fuera acontece: llegar al desocultamiento y salir desde el ocultamiento. El lenguaje es, en tanto desocultamiento, 'Α-ΛήΘεια, acontecer.

¿Quién o qué es 'ΑλήΘεια? Parménides la nombra. Su decir pensante habla desde el escuchar su apelación. Esto significa, pensándolo de manera griega, algo distinto a la seguridad de que aquello que nos exprese será

absolutamente correcto y nunca falso. Que en el decir del pensador habla la Ἀλήθεια significa más bien que la esencia de la escisión oculta en el ἔδον y la igualmente velada esencia del lenguaje conducen al pensar por el camino que, en toda su extensión, es una encrucijada de tres caminos/ (33).

Sin embargo, Parménides no pregunta por la esencia de la Ἀλήθεια. Pregunta en la dirección de la procedencia esencial de la Ἀλήθεια tan poco como lo hace cualquier otro pensador griego. Bien al contrario, todos piensan, incluidos sus sucesores y en último término Nietzsche, en su tratado póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), al abrigo de la Ἀλήθεια en el sentido del desocultamiento de lo que se hace presente en su presencia. Esto sucede también allí donde la relación del hombre para con lo que se hace presente es explicada con ayuda del *lumen naturale*. Esta "luz" presupone ya la Ἀλήθεια y se ha iluminado históricamente gracias a ella y en ella. La visibilidad permitida por la Ἀλήθεια deja surgir la presencia en cuanto presencia como "aspecto" (εἶδος) y "faz" (ἰδέα), conforme a lo cual se determina la referencia esencial a la presencia de lo que se hace presente como ver, εἰδέναι, es decir, como saber, determinación que se muestra todavía, e incluso más agudamente, en la certeza como figura moderna esencial de la verdad. La teoría agustiniana y medieval de la luz queda, de acuerdo con su tema, totalmente en el aire, si prescindimos de su procedencia platónica, si no es pensada retrocediendo a la Ἀλήθεια, cuya procedencia esencial permanece velada. En el velarse mismo se sustrae la esencia del lenguaje a una determinación que no piense otra cosa que las formas de su aparición que se ofrecen al representar metafísico (esto es, lógico, gramático, poético-métrico, biológico-sociológico y técnico). La explicación teológica de la procedencia de la verdad y del lenguaje a partir de Dios como la primera causa no aclara nunca la esencia de lo así causado, sino que la presupone siempre, del mismo modo que en general toda pregunta por el origen del "lenguaje" debe haber resuelto ya la esencia del lenguaje y el género del ámbito esencial. En ese momento, evidentemente, la habitual pregunta por el origen se vuelve superflua/ (34).

Ambos fragmentos (III y VIII 34ss) piensan la pertenencia del νοεῖν al εἶναι y, ciertamente, de manera que se acentúa en cada caso el pertenecerse situándolo al comienzo de la frase. Adecuándose al texto griego, deben considerarse el τὸ αὐτὸ y ταῦτόν, respectivamente, como el predicado acentuado de una frase que tiene al νοεῖν como "sujeto" gramatical. Sólo en un paso *atrás* que ya no piensa de modo griego ni en general de modo ontológico-metafísico puede, e incluso debe, leerse el τὸ αὐτὸ como el "su-

jeto" de una frase. Entonces nombra τὸ αὐτό la *esencia* todavía no pensada de la Ἀλήθεια en la medida en que ésta se despliega hacia la escisión del ἐόν que, por su parte, "precisa" el λέγειν τε νοεῖν τε, si bien la Ἀλήθεια nunca alberga en sí la procedencia esencial del χρή (fragmento VI) porque ella misma adviene de algo más oculto.

5

¿Por qué Parménides, sin embargo, precisamente destaca con respecto a la copertencia del νοεῖν con el εἶναι algo aparentemente comprensible de suyo: que "fuera del ente" no se halla ya ente alguno? Evidentemente sólo porque el νοεῖν parece permanecer junto a "lo que se hace presente". Esta apariencia no es entonces mero parecer, porque el λέγειν y el νοεῖν dejan-subyacer lo que se hace presente en su presencia y le hacen frente. La articulación de λέγειν y νοεῖν da libertad al ἐόν ἔμμενοι, la presencia en su aparecer, y, al hacerlo deja, en cierta manera, de tener que ver ya con lo que se hace presente. Sólo que este no tener ya que ver sólo permite la articulación en cuanto el νοεῖν es un λεγόμενον y, como tal, algo "hablado", es decir, algo que aparece. ¿Pero desde dónde aparece el νοεῖν si no es desde la escisión misma en cuanto la toma-en-cuenta y recibe, de tal tomar, la garantía de (esenciar?). El νοεῖν está, precisamente en tanto/ (35) libertad a lo que se hace presente en su presencia, retenido en la escisión del ἐόν. Nada que concierna a la presencia de lo que se hace presente, y menos aún nada que concierna a la articulación de λέγειν y νοεῖν es fuera de la escisión, junto al ἐόν.

Parménides dice (fragmento VIII, 36ss):

οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται

ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρα ἔπέδησεν

οὐλον ἀκίνητόν ἔμμενοι.

El destino ha encadenado al ἐόν en la escisión, conforme a la cual congrega a la presencia lo que se hace presente en su presencia. La presencia es lo que aúna- uno- único, que esencia como todo no disgregable y de ninguna manera compuesto a partir de lo que en cada caso se hace presente o se ausenta. Frente a lo que así es movido, frente al pre- y au-(sente), al aquí y el ya no, el ἐόν permanece siempre "sin movimiento" (κίνησις) porque es aquel στάσις que, siendo lo que espera mismo, *difiere* lo que se hace presente en su ausencia y presencia. La Μοῖρα es la distribución en la

escisión de ente y ser. La distribución envía a la escisión, en cuyo seno aparece, haciéndose presente, lo que se hace presente. El destino del "ser" (ἔόν) es el envío de la escisión, destino que mantiene la escisión como tal en lo oculto. Sólo lo que no se abandona es verdaderamente dado como regalo que está *cubierto con* las posibilidades de su despliegue.

En consonancia con esto, la "historia del ser" no es nunca una sucesión de acontecimientos que padezca el "ser para sí" en su destacarse frente al ente, como si esta historia abriese sólo una mirada más profunda para una nueva historiografía a través de la hasta ahora considerada historia de la metafísica. La "historia del ser" es el destino del ἔόν, en el cual acontece el envío de la escisión. Con él viene al desocultamiento lo que se hace presente como lo que se hace presente. ¿Y el destino mismo? Ni se deja explicar desde lo que se hace presente ni representar desde la presencia, ni pensar tampoco desde la escisión como algo último.

/(36) Pues esta escisión misma queda oculta en el destino precisamente debido a que, en cada caso, sólo es desvelado lo escindido, lo que se hace presente y la presencia, demandando así al pensar como representar. La escisión, representada desde lo escindido, aparece en la figura de la distinción del πρότερον y el ὕστερον τῇ φύσει, de aquello que es previo respecto al surgir y aquello que le sucede, lo *a priori* y lo *a posteriori*. Considerando esta distinción se puede asegurar siempre y con pleno derecho que la diferencia que soporta toda ontología es conocida desde hace tiempo por la filosofía occidental. Es tan penetrantemente conocida que no se busca ni alcanza motivo alguno para considerar la procedencia esencial de la diferencia como diferencia y para que, al hacerlo, se haga pensable respecto al pensar que ha habido hasta ahora. El creciente afanarse por "transformar" la antigua doctrina del pensar, la lógica, en la logística, el creciente confiar en trasladar el lenguaje general a la técnica logística, la voluntad de asegurar todo decir (hablar en la radio) y escribir como producción literaria, indican que el cumplimiento de la metafísica, la cual vive de no pensar la escisión respecto a su procedencia esencial, sólo se encuentra en su titubeante inicio.

Sin embargo, la escisión de lo que se hace presente y la presencia, la cual se retrae en su esencia, anuncia ya en la aurora del pensar occidental su carácter de digna de cuestionarse, que ha sido demasiado fácilmente desoído. Porque el camino determinante que debía atravesar el pensar en su inicio conduce, ante todo, a tomar en cuenta la presencia de lo que se hace presente, para nombrar aquello donde se muestra la presencia (τῶ σήματα τοῦ ἔόντος)/ (37).

El λέγειν, que deja subyacer al νοεῖν el εἶναι como ἔν, viene al lenguaje tan falto de problemas que se pierde demasiado ligeramente de vista en qué medida también este camino, determinante para la genuina vía del pensar, transcurre por lo digno de cuestionarse. Es el camino que sólo es en unidad con los otros dos, con el segundo no transitable y con el tercero que no se puede rodear. Este triple camino determina el tipo de partida del pensar auroral.

Desde su inserción en el adecuado considerar el triple camino habla la orden que dice, atravesando la escisión: dejar-subyacer y tomar en cuenta lo que se hace presente haciéndose presente. Siguiendo esta orden, el pensar europeo avista la presencia de lo que se hace presente en aquellas acuñaciones de su aparecer, conforme a las cuales se determinan las posiciones fundamentales de la metafísica.

El diálogo con Parménides no llega nunca a su fin, y no sólo porque en los fragmentos de su "doctrina-poema" quede mucho en la oscuridad, sino porque lo dicho mismo sigue siendo digno de cuestionarse. Sin embargo, lo inacabable del diálogo no es una carencia, sino la señal de una plenitud de lo digno de pensarse que queda reservada al recordar.

Quien, por el contrario, sólo espera del pensar seguridad y tranquilidad exige al pensar su autoaniquilación. Esta exigencia aparece bajo una extraña luz cuando reflexionamos sobre que la esencia de los mortales es llamada a atender a la orden que le pide volverse a lo por pensar.