



**MARTIN HEIDEGGER
EUGEN FINK**

HERÁCLITO

ARIEL FILOSOFÍA

ARIEL FILOSOFÍA

MARTIN HEIDEGGER
EUGEN FINK

HERÁCLITO

Versión castellana de
JACOBO MUÑOZ y SALVADOR MAS

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

R. 57.486

BIBLIOTECA
PROVINCIAL
HUESCA

Durante el invierno de 1966-1967, tuvo lugar en la Universidad de Friburgo un seminario sobre Heráclito que fue dirigido por Martin Heidegger y Eugen Fink. Este libro refleja la transcripción literal de ese encuentro. Inicialmente se había pensado celebrar varias reuniones más sobre el tema, pero ello no fue posible por diversas causas. Por tanto, la presente publicación es un fragmento acerca de los Fragmentos de Heráclito.

EUGEN FINK

Friburgo, abril de 1970

Título original:
Heráclit

Seminar Wintersemester 1966-1967

1ª edición: junio 1986

© 1970: Vittorio Klostermann

Derechos exclusivos de edición en castellano
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:
© 1986: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-8732-2

Depósito legal: B. 18.399 - 1986

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Forma de proceder. — Comienzo con el fragmento 64
(fragmentos citados: 41, 1, 50, 47)

Fink: Doy comienzo al Seminario dando las más cordiales gracias al Sr. profesor Heidegger por su disposición a aceptar la dirección intelectual de nuestro intento común de penetrar en el ámbito del históricamente influyente y gran pensador Heráclito, cuya voz —como la de Pythia— nos alcanza a través de más de mil años. Aunque este pensador tiene su hogar en el origen de occidente y queda ya, en esta medida, muy lejos en el pasado, no puede decirse al mismo tiempo que esté a nuestras espaldas. Del diálogo de Martín Heidegger con los griegos en muchos de sus escritos podemos aprender cómo lo más lejano se torna cercano y cómo lo de más confianza se vuelve extraño, y cómo no podemos tranquilizarnos y abandonarnos a una interpretación asegurada de los griegos. Los griegos constituyen para nosotros un desafío extraordinario.

Nuestro Seminario debe ser un ejercicio en el pensar, esto es, en la reflexión sobre los pensamientos ya pensados por Heráclito. Cuando nos enfrentemos con los textos que en forma fragmentaria nos ha legado lo que nos interesa no es tanto la problemática filológica, por muy importante que ésta sea.* Nuestra intención aspira a penetrar en la cosa misma, esto es, en la cosa que debió figurar ante la mirada espiritual de Heráclito. Esta cosa no está sencillamente a la mano como un hallazgo o alguna tradición lingüística heredada, sino que puede, precisamente a causa de la tradición lingüística, estar tanto abierta como también enmascarada. Es una opinión incorrecta considerar la cosa de la filosofía, o sea, la cosa del pensar, tal y como Martín Heidegger lo ha formulado, como una cosa a la mano. La cosa del pensar no está delante en alguna parte como un territorio de la verdad en el que se pudiera penetrar, no es una cosa que pueda descubrirse y desvelarse. Es, en su objetividad y en el modo de acceso a ella que nos corresponde, algo aún oscuro para nosotros. Todavía estamos en la búsqueda de la cosa del pensar del pensador Heráclito y, en ello, somos un poco como el hombre que ha oi-

* Intervenciones de los participantes en el Seminario, principalmente de carácter filológico, no han sido publicadas debido a razones relativas a los derechos de autor.

vidado adónde conduce el camino. En nuestro Seminario no se trata de un asunto espectacular, sino de una sobria sesión de trabajo. Nuestro intento común de reflexión no permanecerá libre de ciertos desengaños y derrotas. Al mismo tiempo, leyendo los textos del antiguo pensador, hacemos el experimento de acceder al movimiento espiritual que nos libera a nosotros mismos para la cosa que merece ser nombrada como la cosa del pensar.

El Sr. profesor Heidegger está de acuerdo en que yo presente en primer lugar una interpretación provisional de las sentencias de Heráclito que dé al diálogo común una base de discusión y un punto de comienzo para una revisión o destrucción críticas, y que nos pueda ser adecuada a nosotros mismos para establecer una cierta comunidad respecto del lenguaje que interroga. Quizá una mirada previa al peculiar lenguaje de las sentencias de Heráclito sea prematura antes de que las hayamos leído e interpretado en detalle. El lenguaje de Heráclito tiene una ambigüedad y una multidimensionalidad internas tales que no podemos darle unívocamente cualesquiera referencias. Se agita en una expresión gnómica, sentenciosa y de ambiguas resonancias hasta una extrema extravagancia del pensar.

Como edición del texto para el Seminario tomamos como base los fragmentos de los presocráticos de Hermann Diels. La ordenación de los fragmentos llevada a cabo por él no nos resulta, de todos modos, vinculante. Escogemos por nuestra parte otra ordenación que debe dejar resplandecer una conexión interna en el sentido de los fragmentos, sin por ello pretender una reconstrucción de la forma primigenia del perdido escrito de Heráclito *Ἡρόδοτος*. Intentaremos trazar un hilo conductor a través de la multiplicidad de fragmentos en la esperanza de que, en ello, pueda manifestarse un cierto rastro. Si nuestra ordenación de los fragmentos conforme al sentido es mejor que la colocación hecha por Diels, es cosa que debe permanecer como cuestión abierta.

Sin ulteriores reflexiones previas vayamos inmediatamente al asunto. Comenzamos nuestra interpretación con el fragmento 64: τὸ δὲ πάντα οὐρανὸν κεκρυμένον. Evidentemente, esta frase resulta comprensible para todo el mundo en aquello que parece decir. Si es también comprensible en aquello que concierne a esta opinión, es otra cuestión. Pero preguntemos primeramente lo que esta frase dice. Tan pronto como reflexionemos algo más sobre ella, en ese mismo momento, nos apartaremos de una fácil comprensión y de la aparente familiaridad que parece despertar la frase. La traducción de Diels reza: «Das Weltall aber steuert der Blitz.» ¿Pero es *Weltall*** la traducción correcta de τὸ πάντα? Ciertamente, como resultado de meditaciones se puede llegar a

una equiparación tal entre τὸ πάντα y *Weltall*. Pero primeramente τὸ πάντα nombra "todo" y significa: todas las cosas, todo lo ente. Heráclito menciona τὸ πάντα frente al κεκρυμένον. Expresa con ello una relación de las muchas cosas con lo Uno del relámpago. En la descarga del relámpago resplandece lo mucho (*das Viele*) en el sentido del "todos" (*alles*), donde "todos" es un plural. Si primeramente preguntamos de forma ingenua por τὸ πάντα, se trata aquí entonces de una relación compendial. Si traducimos τὸ πάντα por "alle Dinge,"* entonces debemos preguntarnos primeramente qué cosas hay. Escojamos primeramente el camino de una cierta ingenuidad táctica. Por una parte, tomamos el concepto de cosa en un sentido amplio y mentamos entonces con él todo aquello que es; por otra, también lo utilizamos en un sentido restringido. Si mentamos las cosas en un sentido restringido, entonces podemos distinguir entre aquellas que son obra de la naturaleza (φύσις ὄντα) y aquellas que tienen su origen en la *techné* humana (τέχνη ὄντα). En todas las cosas de la naturaleza, en las inanimadas como piedras y en las vivientes como plantas, animales y hombres —en la medida en que, en general, podamos hablar del hombre como de una cosa— mentamos sólo aquello que está aislado (*vereinzelt*) y tiene un contorno determinado. Tenemos a la vista la cosa individual determinada que, ciertamente, también como individualidad tiene en sí carácter general, por ejemplo, en la manera de ser en un género. Hacemos la tácita presuposición de que τὸ πάντα en el sentido del muchos global conforma la totalidad de las cosas finitas delimitadas. Pero una piedra, por ejemplo, es un trozo de una montaña. ¿Podemos también hablar de una montaña como de una cosa, o es sólo una forma abreviada humana para nombrar una cosa que tiene un contorno determinado? La piedra se encuentra como canto rodado en la montaña, ésta pertenece a la cordillera, ésta a la corteza terrestre, y la Tierra misma es una gran cosa que, como núcleo gravitacional, pertenece a nuestro sistema solar.

HEIDEGGER: ¿No sería quizá conveniente preguntar primeramente si Heráclito habla también en otros fragmentos de τὸ πάντα, para así tener procurado por él mismo un apoyo específico acerca de lo que entiende bajo τὸ πάντα? De esta forma ganamos más cercanía respecto de Heráclito. Ésta es una pregunta. La segunda pregunta que quiero poner en discusión es qué tiene que ver el relámpago con τὸ πάντα. Debemos preguntar concretamente qué es lo que se puede nombrar cuando Heráclito dice: el relámpago gobierna τὸ πάντα. ¿Puede, en general, gobernar el relámpago la totalidad del mundo?

PARTICIPANTE: Si primeramente consideramos al rayo sólo como fenómeno, debemos entonces maravillarnos del hecho de que deba gobernar

* «Pero el relámpago gobierna la totalidad del mundo.»

** Totalidad del mundo.

* Todas las cosas.

la totalidad del mundo, pues él mismo, en tanto que ente fenoménico, pertenece como una aparición luminosa sensorialmente perceptible a la totalidad del mundo junto con todos los otros entes.

HEIDEGGER: Si queremos entenderlo al modo griego, debemos poner al relámpago en conexión con el fenómeno natural.

FINK: El relámpago considerado como fenómeno natural significa el irrumpir del luminoso rayo en la oscuridad de la noche. Así como el relámpago resplandece durante segundos y en la claridad de su resplandor muestra las cosas individuadas en su contorno, así también el relámpago saca a la luz, en un sentido profundo, las muchas cosas en su unión articulada.

HEIDEGGER: Recuerdo una tarde durante mi estancia en Aegina. Repentinamente percibi un único relámpago al que no siguió ningún otro. Mi pensamiento fue: Zeus.— Nuestra tarea consiste ahora en ver qué significa τὰ πάντα en Heráclito. En qué medida era ya posible en él una distinción entre "todos" en el sentido de los individuos sumados y "todos" en la significación de la totalidad englobadora, ésta es una pregunta abierta. La otra labor que primeramente nos impone el fragmento 64 es investigar la conexión entre τὰ πάντα y el relámpago. Al relámpago, en Heráclito, tenemos también que ponerlo en conexión con el fuego (πῦρ). No es asunto sin importancia tomar en consideración quién nos ha transmitido el fragmento 64: el Padre de la Iglesia Hipólito, que murió aproximadamente en el 236/37 de nuestra era. Desde Heráclito, pues, han transcurrido aproximadamente 800 años hasta que nuestro fragmento es citado por Hipólito. En el contexto se habla también de πῦρ y κόσμος. No queremos, sin embargo, penetrar aquí en la problemática filológica que resulta a la vista de la conexión del fragmento y del contexto de Hipólito. En una conversación que mantuve en 1941 con Karl Reinhardt, cuando se detuvo aquí, en Friburgo, le hablé del campo intermedio entre la pura filología que, con su instrumental filológico, pretende encontrar el Heráclito correcto y aquella forma de filosofar que consiste en pensar sin plan ni método y, en ello, pensar demasiado. Entre estos extremos hay un campo intermedio en el que se trata del papel de la transmisión del conocimiento, del sentido y de la interpretación. En Hipólito encontramos no sólo el πῦρ sino también la ἐκπόρευσις, que en él tiene la significación del fin del mundo. Si, pues, preguntamos ahora qué significa en el fragmento 64 τὰ πάντα, el relámpago y también el gobernar, debemos intentar al mismo tiempo empeñarnos en la aclaración de estas palabras en el mundo griego. Para poder entender el fragmento 64 en la forma adecuada haría la propuesta de añadir el fragmento 41: πάντα γὰρ ἐν τῷ σοφῷ, ἐπιτοκταῖα γνῶμην,

ὅτι ἐναβέβητος πάντα διὰ πάντων. Diels traduce: «Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.»⁵ Traducido literalmente πάντα διὰ πάντων significa: «alles durch alles hindurch.»⁶ El peso de esta sentencia reside por una parte en ἐν τῷ σοφῷ y por otra en πάντα διὰ πάντων. Aquí tenemos que tener a la vista, sobre todo, la conexión del comienzo y del final de esta frase.

FINK: Existe una conexión análoga entre la unicidad (Einsheit) del relámpago y τὰ πάντα, en cuya claridad lo mucho se muestra en su contorno y articulación, y la unicidad del σοφῷ y πάντα διὰ πάντων. Así como el Κεραυνός se comporta con respecto de τὰ πάντα, así también se comporta análogamente el ἐν τῷ σοφῷ en relación con πάντα διὰ πάντων.

HEIDEGGER: Ciertamente concedo que el relámpago y el ἐν τῷ σοφῷ están en una relación el uno con respecto al otro. Hay, sin embargo, aún más que considerar en el fragmento 41. En el fragmento 64 Heráclito habla de τὰ πάντα, en el fragmento 41 de πάντα διὰ πάντων. Una expresión similar la encontramos también en Parménides, 1/32: διὰ παντὸς πάντα περῶντα. En la expresión πάντα διὰ πάντων hay que preguntar sobre todo por el significado del διὰ. Primeramente significa "a través de" (durch). ¿Pero cómo hay que entender el "a través de", local, espacial, causalmente o cómo si no?

FINK: τὰ πάντα, en el fragmento 64, no hace referencia a una multiplicidad de entes en reposo, estática, sino a una en movimiento. En τὰ πάντα, precisamente en referencia con el relámpago, se piensa a la vez un tipo de movimiento. En la claridad, esto es, en el claro que el relámpago desata bruscamente, reluce y hace acto de presencia τὰ πάντα. La movilidad de τὰ πάντα es pensada conjuntamente con el relucir de lo ente en el claro del relámpago.

HEIDEGGER: Dejemos de momento a un lado palabras como claro y claridad.

FINK: Si ahora he hablado de movimiento, debemos entonces distinguir entre, por una parte, el movimiento que reside en el relampaguear del relámpago, en el irrumpir de la claridad y, por otra, el movimiento en τὰ πάντα, en las cosas. Al movimiento de la claridad del relámpago corresponde el movimiento que sale de ἐν τῷ σοφῷ y prosigue en las

⁵ «Una sola es la sabiduría: comprender el pensamiento que sabe gobernar todo a través de todo.»

⁶ Todo atravesado a través de todo.

muchas cosas en global. Las cosas no son bloques en reposo, sino que están diversamente en movimiento.

HEIDEGGER: τὰ πάντα, pues, no es un todo que esté a la mano frente a nosotros, sino lo ente en movimiento. Por otra parte, en Heráclito no figura el movimiento como κίνησις.

FINK: Aunque el movimiento no pertenece a las principales palabras de Heráclito, está siempre presente en el horizonte de su problemática intelectual.

HEIDEGGER: Tomemos junto con las frases 64 y 41 también el fragmento 1: τοῦ δέλτου τοῦδ' ὄντος ἀεὶ ἀεῖνεται γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσιαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινόμενοι γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εὐκείας, περὶ μὲνοι καὶ ἐπίων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διατίθεν ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαλοῦναι δόκωσι ἐγεθόντες ποιοῦναι, ὁμοιωτερὸν δόκωσι εὐδοκίαις ἐπιλανθάνονται.* Primeramente nos interesa sólo γινόμενοι γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Nosotros traducimos: «Denn obwohl alles nach diesem λόγος geschieht.»** Cuando Heráclito habla aquí de γινόμενοι está hablando, en efecto, de movimiento.

FINK: En γινόμενοι γὰρ πάντων se trata de la movilidad intracósmica de las cosas y no del movimiento que procede del λόγος.

HEIDEGGER: γινόμενοι pertenece a γένεσις. Cuando la Biblia habla de γένεσις alude con ello a la creación en la que las cosas han surgido. ¿Pero qué significa γένεσις en griego?

PARTICIPANTE: Tampoco γένεσις es un concepto de Heráclito.

* Dichtes traüere: Für der I ihre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn verstanden noch sobald sie ihn verstanden. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so geschieht sie doch Ungegründet, so oft sie sich ergreifen an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches erledigt und geklärt, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlaf tun.»

«Pero para el sentido, tal y como está aquí ante nosotros, nunca ganan los hombres una comprensión, ni antes de percibirlo ni tan pronto como lo han percibido. Pues aunque todo sucede según este sentido, los hombres, en efecto, se asemejan a insipientes tan pronto expresaban tales palabras y obras como las que yo elucido: cómo se compare una cosa desconocimiento y caprichoso según su naturaleza. Pero a los hombres queda inconsciente lo que hacen al despertar, al igual como pierden la consciencia para aquello que hacen durante el sueño.»

** «Pues aunque todo acontece según este λόγος.»

HEIDEGGER: ¿Desde cuándo hay, en general, conceptos?

PARTICIPANTE: Sólo desde Platón y Aristóteles. En Aristóteles tenemos incluso el primer diccionario filosófico.

HEIDEGGER: En tanto que Platón aún tiene dificultades en el trato con los conceptos, en Aristóteles encontramos un trato más fácil con ellos.— La palabra γινόμενοι está en el fragmento 1 en un lugar fundamental.

FINK: Podemos quizá hacernos a nosotros mismos una objeción. En un sentido fácilmente inteligible encontramos γένεσις, vista fenomenicamente, en los seres vivientes. Las plantas nacen de semillas, los animales del apareamiento de animales adultos, y los hombres de la unión sexual de hombre y mujer. La γένεσις, pues, está originariamente referida al ámbito fenoménico de lo vegetativo-animal. El surgir (γίγνεσθαι) está en este ámbito al mismo tiempo unido con el perecer (φθείρεσθαι). Si ahora referimos la γένεσις también al ámbito de las cosas inanimadas operamos con un sentido ampliado, generalizado, de esta palabra. Porque si referimos γένεσις a τὰ πάντα ampliamos el sentido de γένεσις por encima del ámbito fenoménico en el que, de lo contrario, el fenómeno de la génesis tiene su hogar.

HEIDEGGER: Lo que Vd. entiende como el sentido fenoménico de la palabra γένεσις podemos también designarlo como lo óntico.

FINK: Encontramos también en el lenguaje cotidiano la ampliación del significado fenoménico originario de γένεσις, por ejemplo, cuando hablamos del surgimiento del mundo. Utilizamos para nuestro representar determinadas imágenes y esferas de representación. En el fragmento 1 se trata en γινόμενοι del sentido generalizado de γένεσις. Pues τὰ πάντα no surgen como aquel ente que surge conforme a la γένεσις en sentido restringido, esto es, no como los seres animados. Otra cosa es cuando en el surgimiento de las cosas se hace referencia conjuntamente a la fabricación y a la producción (ποίησις y ποιήσις). Pero la ποιήσις de los fenómenos es otra cosa que la γένεσις. El cántaro no surge de las manos del alfarero como el hombre es generado por los hombres.

HEIDEGGER: No perdamos de vista en qué consiste ahora nuestra tarea. Preguntamos: ¿qué significa τὰ πάντα del fragmento 64, πάντα διὰ πάντων del fragmento 41 y γινόμενοι γὰρ πάντων del fragmento 1? El κατὰ τὸν λόγον del fragmento 1 corresponde al ἐν τὸ σοφόν del fragmento 41 y al Κεραυνοῦς del fragmento 64.

FINK: En γινόμενοι el sentido de γένεσις está empleado de forma ampliada.

HEIDEGGER: ¿Puede hablarse realmente de una ampliación? Quiero decir que deberíamos intentar comprender el "gobernar", el "todo atravesando a través de todo" y ahora el movimiento que es pensado en el *γινόμενον*, en sentido genuinamente griego. Estoy de acuerdo en que no debemos tomar el significado de *γένεσις* en *γινόμενον* en forma restringida, sino que lo que aquí está en juego es un enunciado general. El fragmento 1 rige como el comienzo del escrito de Heráclito. En él se dicen cosas fundamentales. ¿Podemos referir la *γένεσις* pensada en el *γινόμενον* en un sentido al mostrarse (*Heivorkommen*)? Podemos decir, adelantándonos un poco, que debemos mantener a la vista el rasgo fundamental de aquello que los griegos llamaban Ser. Aunque ya no utilizo más esta palabra con agrado, admitámosla ahora a pesar de todo. Cuando Heráclito piensa la *γένεσις* en *γινόμενον* con ello no se está refiriendo al devenir (*Werden*) en sentido moderno, así pues, no en la significación de un proceso, sino que pensado griegamente significa: llegar al Ser, mostrarse en la presencia. Tenemos ahora tres perspectivas diferentes a las que debemos atenernos si queremos alcanzar claridad sobre *τὰ πάντα* y que hemos tomado de los fragmentos 64, 41 y 1. También podríamos tomar a este respecto el fragmento 50: *οὐκ ἔμψυ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ἠμολογείν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι*. La traducción de Diels reza: «Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne (*λόγος*) gemäß zu sagen, alles sei eins.» En esta sentencia interesa sobre todo *ἐν πάντα* y *ἠμολογείν*.

FINK: Si ahora partimos del mostrarse, del salir-a-la-luz (*Zun-Vorschein-Kommen*), donde Vd. ve el significado griego de la *γένεσις* pensada en el *γινόμενον*, entonces también tenemos con ello una relación con la claridad y resplandor del relámpago en el que está y reduce lo individual. Tendríamos entonces la siguiente correspondencia análoga: así como en la noche sin luz el relámpago deja ver repentinamente todo lo individual en su contorno determinado, así sería esto por un cierto tiempo lo mismo que siempre acontece en el *πῶς δαίτῳ* del fragmento 30. En el momento de la claridad está pensada la inserción de lo ente en la determinabilidad. Del fragmento 64 proviene el *τὰ πάντα*, del fragmento 41 *πάντα διὰ πάντων* y del fragmento 1 *γινόμενον πάντων κατὰ τὸν λόγον*. Intentamos antes diferenciar el movimiento del relampaguear respecto del relámpago. Ahora podemos decir que es el movimiento del traer-a-la-luz. Pero el traer-a-la-luz que lleva a cabo el relámpago respecto de lo ente, es también un gobernante intervenir en la movilidad de la cosa misma. Las cosas son movidas en la forma del nacer

* —Sitian percibido no a mí, sino al sentido, es entonces sabio decir, conforme al sentido (*λόγος*) que todo es uno.»

y perecer, del aumentar y disminuir, del movimiento local y de la transformación. El movimiento del relámpago corresponde al movimiento del *ἐν τὸ σοφόν*. El movimiento gobernante no está pensado respecto del relámpago, ni tampoco respecto del *ἐν τὸ σοφόν*, sino respecto de la efectividad del relámpago y del *ἐν τὸ σοφόν* que opera en el traer-a-la-luz y sigue operando en las cosas. El movimiento del gobernante intervenir en la movilidad de las cosas acaece conforme al *λόγος*. El movimiento de las cosas que están en la claridad del relámpago tiene una naturaleza soñal, pero debe ser diferenciado del movimiento que sale del *σοφόν* mismo. El fragmento 41 no trata sólo de la relación de lo Uno y lo mucho que se muestra en lo Uno, sino también de la efectividad de lo Uno respecto de *τὰ πάντα* que se expresa en *πάντα διὰ πάντων*. Podría ser que *λόγος* en el fragmento 1 fuera otra palabra para *σοφόν* en el fragmento 41, para *Κρατῦνός* en el fragmento 64, así como para *πῶς* y *πόλιμος*. El *πόλιμος* es el *πάντων Βασιλεύς*, la guerra que determina la movilidad de las cosas que están en la esfera del manifestarse en contrarios.

HEIDEGGER: ¿Quiere decir, pues, que aquello que se alude con *γένεσις* en *γινόμενον γὰρ πάντων* sirve para determinar con mayor proximidad el *διὰ* del fragmento 41? ¿Entiende Vd. entonces el *διὰ* causalmente?

FINK: En modo alguno. Sólo quiero decir que el relámpago que desgarrar la oscuridad de la noche y en su resplandor deja ver y brillar todo lo aislado es también al mismo tiempo lo moviente de la *γένεσις* en la forma del *διὰ* y que este movimiento prosigue en los movimientos de las cosas. Al igual que el relámpago, se comporta también el *λόγος* del fragmento 1 respecto de *τὰ πάντα*. El ocasionante movimiento del relámpago corresponde al ocasionante movimiento del *λόγος*, que todo lo dirige, gobierna y determina.

PARTICIPANTE: La relación del movimiento del relampaguear y de la movilidad de lo ente no es ninguna relación de efectividad (*Wirkverhältnis*). Cuando se dijo que el movimiento que trae a la luz del relámpago prosigue en los movimientos de las cosas, no se apuntaba con ello a relación causal alguna entre el movimiento ocasionante y la movilidad de lo ocasionado, sino que lo que está en el horizonte de problemas es la diferencia entre el movimiento en el Ser y el movimiento en lo ente, esto es, entre el movimiento en el desvelar y la movilidad de lo desvelado.

FINK: Distinguíamos el relampagueante irrumpir de la luz en cuanto movimiento del ocasionar y lo que aquí se muestra de cualquier cosa determinada en su movilidad. La momentaneidad del relámpago es un indicio de su carácter no permanente. Debemos entender el relámpago

como el más corto tiempo, precisamente como momentaneidad, que es un símbolo para el movimiento del ocasionar, que no es él mismo inferior al tiempo, sino que abandona el tiempo.

HEIDEGGER: ¿Acaso no es el relámpago un movimiento eterno y no sólo momentáneo?

FINK: Tenemos que pensar el problema del movimiento ocasionante en su relación con el movimiento de lo ocasionado en conexión con el relámpago, el Sol, el fuego y también con las Horas en las que está pensado el tiempo. Lo igneo debe ser pensado en Heráclito bajo varios aspectos, así, por ejemplo, como el fuego en el Sol y como las transformaciones del fuego (πυρὸς τροπαί). El fuego que está a la base de todo es el ocasionar que se retira en sus transformaciones como lo ocasionado. Desearía poner en conexión el πάντα διὰ πάντων del fragmento 41 con el πυρὸς τροπαί. El relámpago es el repentino irrumpir de la luz en la oscuridad de la noche. Perpetuado, el relámpago pasa a ser el símbolo para el movimiento del ocasionar.

HEIDEGGER: ¿Está Vd. contra una identificación de relámpago, fuego y también guerra?

FINK: No, pero la identificación es aquí una identidad de identidad y no-identidad.

HEIDEGGER: Tenemos, pues, que entender identidad como copertenencia.

FINK: Relámpago, fuego, Sol, guerra, λόγος y τορόν son diferentes vías de pensamiento sobre uno y el mismo fundamento (*Grund*). En el πυρὸς τροπαί se piensa el fundamento de todo, que, mudándose, se enmascara en agua y tierra.

HEIDEGGER: Vd. hace referencia, pues, a las transformaciones de las cosas a partir de un fundamento.

FINK: Pero el fundamento aquí aludido no es, por ejemplo, la substancia o el absoluto, sino luz y tiempo.

HEIDEGGER: Si permanecemos en nuestros textos de partida y primeramente en la pregunta por el διὰ del fragmento 41, ¿no podríamos acaso determinar entonces el διὰ a partir del gobernar (οἰαζέειν)? ¿Qué significa el gobernar?

FINK: Cabe subsumir también el gobernar bajo el movimiento. Pero en Heráclito el gobernar del relámpago es aquello que se enfrenta a todo movimiento en lo ente así como el relámpago lo hace a aquello que se muestra en su resplandor. No tiene, pues, el carácter de un ser-en-movimiento como lo ente, sino el carácter de la producción de movimiento en lo ente. Hay que añadir que el movimiento que concierne a τὰ πάντα no es un gobernar de cosas individuales, sino de la totalidad compendial de lo ente. El fenómeno de gobernar un barco es sólo la plataforma para el pensamiento que piensa la producción de la totalidad de lo ente en la estructura global articulada. Así como el capitán en el movimiento del mar y del viento al que está sometido el barco, da un curso al movimiento del barco, así también el gobernante sacar-a-la-luz del relámpago da a todo lo ente no sólo su contorno, sino también su impulso. El gobernante sacar-a-la-luz es el movimiento más inicial, que saca a la luz la totalidad de lo ente en su diversa movilidad y que, al mismo tiempo, se sustrae a aquél.

HEIDEGGER: ¿Puede ponerse el gobernar del fragmento 64 οἰαζέειν y del fragmento 41 (ἐπιβέβηκτος) en conexión con el διὰ? En caso afirmativo, ¿qué resulta entonces para el sentido del διὰ?

FINK: En el διὰ se piensa un movimiento transitivo.

HEIDEGGER: ¿Qué sentido tiene, pues, el "todo atravesando a través de todo"?

FINK: Quisiera poner el πάντα διὰ πάντων en conexión con el πυρὸς τροπαί. Las transformaciones del fuego indican entonces que se muda en todo y precisamente de modo que lo determinado no permanece en su carácter sino que, según una incognoscible sabiduría, se mueve atravesando a través de contrarios.

HEIDEGGER: ¿Pero por qué habla entonces Heráclito de gobernar?

FINK: Las transformaciones del fuego son en cierto modo un movimiento circular que es gobernado por el relámpago, o sea, por el σοφόν. El movimiento, en el que todo a través de todo se mueve atravesando a través de contrarios, es dirigido.

HEIDEGGER: ¿Pero podemos hablar aquí de contrarios o incluso de dialéctica? Heráclito no sabe nada ni de contrarios ni de dialéctica.

FINK: Ciertamente los contrarios no están tematizados en Heráclito, pero, por otra parte, no se puede negar que él señala hacia los contrarios

del fenómeno. El movimiento en el que todo a través de todo se mueve atravesado a través de contrarios es un movimiento gobernado. Para Platón el gobernar es la metáfora para exponer el poder de lo racional en el mundo.

HEIDEGGER: Vd. desea elucidar lo que significa gobernar por el hecho de que nombra a lo gobernante el *lógos*. ¿Pero qué es el gobernar como fenómeno?

FINK: El gobernar como fenómeno es el movimiento de un hombre que, por ejemplo, pone un barco en una dirección deseada. Es el dirigir de un movimiento que realiza un hombre racional.

HEIDEGGER: En el experimento que hemos emprendido no se trata de querer resucitar como por encanto a Heráclito en sí, sino que él habla con nosotros y nosotros hablamos con él. Por el momento pensamos sobre el fenómeno del gobernar. Este fenómeno se ha vuelto hoy en la época de la cibernética tan fundamental que reclama y determina la totalidad de la ciencia natural y el comportamiento del hombre, de modo que nos fuerza a ganar más claridad sobre él. Primeramente Vd. dijo que gobernar significa: "poner algo en una dirección deseada". Intentemos una descripción más exacta del fenómeno.

FINK: Gobernar es el poner-bajo-poder (*In-die-Gewalt-Bringen*) de un movimiento. Un barco sin timón ni timonel es un juguete de las olas y los vientos. Sólo por medio del gobernar es puesto a la fuerza en la dirección deseada. El gobernar es un movimiento interventor, conformador, que fuerza al barco a un curso determinado. Tiene el momento de la violencia en sí. Aristóteles distingue entre el movimiento que es natural de las cosas y el movimiento que es imprimido violentamente a las cosas.

HEIDEGGER: ¿Pero no hay también un gobernar sin violencia? ¿Pertenece esencialmente al fenómeno del gobernar el momento de la violencia? El fenómeno del gobernar permanece aún inexplicado en relación con Heráclito y también en relación con nuestro actual estado de necesidad. No es un azar que hoy las ciencias naturales y nuestra vida estén dominadas de forma creciente por la cibernética, sino que esto es algo que viene predeterminado en la historia de la génesis de la ciencia y la técnica modernas.

FINK: El fenómeno humano del gobernar está determinado por el momento del violento y calculable de antemano sometimiento a reglas. Está en conexión con el saber calculante y la intervención a la fuerza.

Otra cosa distinta es el gobernar de Zeus. Cuando él gobierna no calcula, sino que impera sin esfuerzo. En el ámbito de los dioses puede darse un gobernar sin violencia, pero no en el ámbito humano.

HEIDEGGER: ¿Existe realmente una conexión necesaria entre el gobernar y la violencia?

FINK: El timonel de un barco es el experto. Se mueve con destreza en las corrientes y en los vientos. Debe aprovechar los impulsos del movimiento en el viento y en la corriente de forma adecuada. Por medio de su gobernar sustrae el barco a la fuerza del juego de vientos y olas. En esta medida, pues, debe verse y colocarse conjuntamente con el fenómeno del gobernar el momento de actuar con violencia.

HEIDEGGER: ¿No es también gobernada la misma cibernética actual?

FINK: Cuando en este contexto se piensa, por ejemplo, en el *επιταγήν* o, en algún modo, en el destino (*Geschick*).

HEIDEGGER: ¿No es este gobernar uno sin violencia? Debemos tener a la vista los distintos fenómenos del gobernar. Gobernar puede ser, por una parte, el mantener a la fuerza en la dirección, pero por otra parte, también el gobernar sin violencia de los dioses. Pero los dioses de los griegos nada tenían que ver con la religión. Los griegos no creían en sus dioses. No existe un creer de los helenos (por recordar a Wilamowitz).

FINK: Pero los griegos tenían el mito.

HEIDEGGER: El mito es, sin embargo, algo distinto de la creencia. — Pero para regresar al gobernar sin violencia podemos preguntar cómo está esto en relación con la genética. ¿Hablaría Vd. también allí de un gobernar a la fuerza?

FINK: Aquí hay que distinguir entre, por una parte, el comportamiento natural de los genes que, por su parte, puede ser interpretado cibernéticamente y, por otra, la manipulación de los factores hereditarios.

HEIDEGGER: ¿Hablaría Vd. aquí de violencia?

FINK: Aun cuando la violencia no sea percibida por el que es violentado, sigue siendo violencia. Sobre la base de aquello que hoy en día se puede intervenir modificando a la fuerza el comportamiento de los genes, existe la posibilidad de que un día los drogueros reinen sobre el mundo.

HEIDEGGER: Los genetistas hablan a propósito de los genes de un alfabeto, de un archivo de información que almacena en sí una determinada cantidad de informaciones ¿En estos pensamientos de información se piensa en violencia?

FINK: Los genes que nosotros encontramos son un estado de cosas biológico. Pero tan pronto como se llega al pensamiento de querer mejorar la raza humana mediante un gobierno modificador de los genes, lo que está en juego no es una coerción que cause dolores, sino, sin duda, violencia.

HEIDEGGER: Debemos, pues, hacer una doble distinción: por una parte, la interpretación teórico-informativa de lo biológico y, por otra, el intento que se basa en esto de gobernar activamente. La pregunta era si en la biología cibernética es oportuno el concepto de gobierno violento.

FINK: Tomado en sentido estricto tampoco se puede hablar aquí de gobierno.

HEIDEGGER: Queda por saber si en el concepto de información no se presenta una ambigüedad.

FINK: Los genes muestran una acuñación determinada y tienen en consecuencia el carácter de grandes almacenes de información. El hombre vive mediante el condicionamiento biológico su vida que aparentemente consume como ser libre. Cada uno es, pues, desde este punto de vista, el condicionado de los antepasados. También se habla de la capacidad de aprender de los genes, que pueden aprender como las computadoras.

HEIDEGGER: ¿Pero qué ocurre con la información?

FINK: Bajo información se entiende, por una parte, el *informare*, la acuñación, la aformación y, por otra, la técnica informativa.

HEIDEGGER: Si los genes determinan el comportamiento humano, ¿desarrollan entonces las informaciones que residen en ellos?

FINK: En cierto modo. Respecto de las informaciones no se apunta aquí a lo que el hombre recibe. Lo que se quiere decir es que éste se comporta como si recibiera una orden del almacén genético. Desde este punto de vista, la libertad se convierte en libertad planificada.

HEIDEGGER: Información indica, pues, por una parte, el acuñar y, por otra, el dar noticias frente al que reacciona el informado. Mediante la

biología cibernética se formalizan los modos de comportamiento humanos y se transforma la causalidad global. No necesitamos filosofía natural alguna, sino que basta con alcanzar claridad acerca de dónde viene y adónde conduce la cibernética. La queja general de que la filosofía de la ciencia natural no entiende nada y cojea a la zaga constantemente, es algo que podemos aceptar tranquilamente. Para nosotros es importante decirles a los científicos naturales lo que realmente hacen.— Hemos visto ahora una variedad de aspectos en el fenómeno del gobernar. *Κεραιυός, ἐν, σοφόν, λόγος, πύρ, ἥλιος* y *πόλεμος* no son lo mismo y no pueden ser sencillamente equiparados por nosotros, sino que entre ellos imperan determinadas relaciones que queremos ver si deseamos ganar claridad sobre los fenómenos. Heráclito no describió ningún fenómeno, sino que simplemente los vio. Para finalizar quisiera recordar el fragmento 47: *μη εἰκὴ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα*. Traducido reza: «daß wir nicht ins Blaue hinein, d.h. unbedacht über die höchsten Dinge unsere Worte zusammenbringen.»* Esta sentencia podría ser un motor para nuestro Seminario.

* «Que no hagamos afirmaciones disparatadas, esto es, no hablemos sin pensar sobre las cosas más elevadas.»

II

Círculo hermenéutico. — Relación de $\xi\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$
(fragmentos citados: 1, 7, 80, 10, 29, 30, 41, 53, 90, 100,
102, 108, 114)

FINK: Al final del fragmento 64 tropezamos con la dificultad de explicar la construcción $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Intencionadamente no hablo del concepto $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ para evitar el posible eco de la terminología heraclítica. La construcción $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ se nos ha mostrado en el fragmento 64 como aquello a lo que el relámpago se refiere gobernando. El relámpago, como la luz que se desata bruscamente, como el fuego en la fase de la momentaneidad, saca a la luz $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, da contorno a cada cosa en su figura y dirige el movimiento, el cambio y curso de todo aquello que pertenece a $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Por aquilatar más finamente la pregunta qué o quiénes son $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, si cosas individuales, elementos o relaciones de contrarios, comenzamos examinando previamente otros fragmentos que también nombran $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Si prescindimos de aquello que ya hemos puesto en relación con el fragmento 64, resultan en total quince lugares en el texto en los que queremos examinar en qué sentido, esto es, en cuáles perspectivas, se aborda en ellos $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. En el fragmento 64 se ha mostrado que el relámpago es lo gobernante. No se trata de una autorregulación inmanente de lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Debemos diferenciar el relámpago como lo Uno de la globalidad de lo mucho de $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

PARTICIPANTE: Si, pues, el principio de gobierno no reside en el interior del todo deberá entonces encontrarse fuera del todo o sobre el todo. ¿Pero cómo puede estar fuera del todo?

FINK: Si comprimimos el concepto de todo, menta entonces un compendio esencial de la totalidad (*Inbegriff*) que no deja nada fuera de sí, así pues, aparentemente tampoco aquello que Vd. denomina el principio de gobierno. Pero en Heráclito se trata de una relación de contrarios (por el momento aún no determinable por nosotros) entre lo $\xi\nu$ del relámpago y $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ que son desatados bruscamente, gobernados y dirigidos por el relámpago. Como compendio esencial de la totalidad lógico-formal $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ menta un concepto de "todo" que no deja nada

fuera de sí. Pero es, sin embargo, también cuestionable si lo gobernante es algo que esté fuera de τὸ πᾶντα. Aquí existe una relación muy peculiar que en modo alguno puede ser aprehendida con las categorías de relación habituales. La cuestionable relación entre el relámpago, que dirige τὸ πᾶντα, y τὸ πᾶντα mismo, es la relación de lo Uno con lo Mucho, pero no la relación del singular con el plural, sino de un Uno, aún no aclarado, con lo Mucho en el Uno, donde lo Mucho se piensa en el sentido del compendio esencial de la totalidad.

HEIDEGGER: ¿En qué sentido rechaza Vd. la traducción de Diels de τὸ πᾶντα por Weltall?

FINK: Si en el fragmento 64 en lugar de τὸ πᾶντα pusiera τὸ πᾶν, entonces una traducción por Weltall estaría justificada. τὸ πᾶντα no conforman la totalidad del mundo, sino el compendio esencial de la totalidad de lo intramundano. τὸ πᾶντα no es la totalidad del mundo, sino que el relámpago mismo es lo conformador-de-la-totalidad-del-mundo, en cuyo resplandor las muchas cosas en global alcanzan apariciones diferenciadas. τὸ πᾶντα es el reino de la diferencia. Pero el relámpago como lo ἐν no está puesto contra τὸ πᾶντα como el vecino contra el vecino o lo frío contra lo caliente.

HEIDEGGER: ¿Es, pues, según su interpretación el relámpago y la totalidad del mundo lo mismo?

FINK: Quisiera formularlo de otro modo. El relámpago no es la totalidad del mundo, sino que es como lo conformador-de-la-totalidad-del-mundo. Sólo es como conformación del mundo (Weltbildung). Lo que hay que entender aquí bajo conformación del mundo es cosa que debería ser explicada más precisamente.

HEIDEGGER: Yo mismo quisiera añadir un complemento a aquello que últimamente he expuesto sobre la cibernética. Cuando en relación con la pregunta acerca de aquello que es el gobernar he aludido a la moderna cibernética, no debe surgir aquí el malentendido como si se construyera una conexión entre Heráclito y la cibernética sobre la base de aquello que en los fragmentos 64 y 41 se dice sobre el gobernar. Esta conexión reside, oculta, mucho más profundamente y no es tan sencillo aprehenderla. Discurre por otro camino que no podemos elucidar en conexión con nuestra actual reflexión sobre Heráclito. A la vez, el sentido de la cibernética reside en la originariedad (Abkinfigkeit) respecto de aquello que aquí, en Heráclito, viene preparado en la relación de lo ἐν y τὸ πᾶντα.

FINK: Si ahora hacemos el intento de contemplar cómo son abordados τὸ πᾶντα en otros fragmentos, aún no proponemos ninguna interpretación de los fragmentos particulares.

HEIDEGGER: Si he dejado para más tarde algunas de las preguntas que los participantes han realizado, esto ha sucedido bajo la presión de la fundamental dificultad en la que ahora nos encontramos. ¿Dónde reside esta dificultad?

PARTICIPANTE: Las preguntas puestas sobre el tapete sólo podrían ser contestadas si hubiéramos alcanzado una comprensión más profunda sobre aquello para lo que han valido nuestras reflexiones precedentes. Pero sobre todo: debemos saber simultáneamente al comienzo y al final de un fragmento lo que τὸ πᾶντα significa. Pero el significado de τὸ πᾶντα sólo podemos comprenderlo en conexión con todos los fragmentos en los que se habla de τὸ πᾶντα. Por otra parte, sólo podemos penetrar en el contexto total paso a paso por el camino de cada fragmento en particular, lo que ya presupone una precomprensión de aquello que menta τὸ πᾶντα. La fundamental dificultad ante la que estamos es, pues, la del círculo hermenéutico.

HEIDEGGER: ¿Podemos salir de este círculo?

FINK: ¿Acaso no deberíamos introducirnos más bien en este círculo?

HEIDEGGER: Wittgenstein dice a este respecto lo siguiente. La dificultad en la que está el pensar semeja a un hombre en una habitación de la que quiere salir. Primero lo intenta con la ventana, pero está demasiado alta para él. Lo intenta entonces con la chimenea, pero es demasiado estrecha para él. Pero de volverse a continuación vería que la puerta siempre había estado abierta.— Por lo que hace al círculo hermenéutico, nos movemos constantemente en él y en él estamos atrapados. Nuestra dificultad consiste ahora en el hecho de que buscamos explicación para el sentido de τὸ πᾶντα a partir de esenciales fragmentos de Heráclito sin admitir una interpretación aceptada de estos fragmentos. Sobre esta base, nuestra mirada en derredor en búsqueda del significado de τὸ πᾶντα en Heráclito debe también permanecer provisional.

PARTICIPANTE: ¿No podríamos en nuestro intento de clarificar el significado de τὸ πᾶντα en un fragmento recurrir al fragmento 50, en el que se dice: «uno es todo»?

HEIDEGGER: Pero todo lo que tenemos en los fragmentos de Heráclito no es la totalidad, no es todo Heráclito.

FINK: No quiero decir que como máxima para la interpretación de Heráclito se puedan aprovechar sentencias oscuras. Del mismo modo, para la comprensión de aquello que es un camino, también un camino en la filosofía o a través de los fragmentos de Heráclito, no podemos remitir al fragmento 60 en el que se dice que el camino que sube y el camino que baja uno y el mismo son. Tampoco aquí expresa Heráclito la comprensión usual de un camino. A aquella dificultad que hemos llamado dificultad hermenéutica también pertenece el hecho de que cualquier fragmento permanece en su exposición fragmentario, y tampoco en conexión con todos los restantes fragmentos resulta la totalidad de aquello que pensó Heráclito. Aunque Heráclito enlaza en sus fragmentos con el lenguaje popular, por ejemplo, también en el fragmento 60, oscilan éstos, sin embargo, en múltiples dimensiones.

HEIDEGGER: En el transcurso de nuestro Seminario debemos intentar, a través de la interpretación, alcanzar la dimensión que Heráclito requiere. De esto resulta, en efecto, la cuestión de en qué medida interpretamos, esto es, en qué medida podemos hacer visible la dimensión de Heráclito desde nuestro pensar. La filosofía sólo puede hablar y decir, pero no pintar.

FINK: Quizá tampoco pueda ni siquiera mostrar.

HEIDEGGER: Hay una antigua sentencia china que dice: es mejor mostrarlo una vez que decirlo cien veces. La filosofía, por el contrario, está en la necesidad de mostrar precisamente mediante el decir.

FINK: Comencemos con los lugares en el texto en los que se habla de πάντα para examinar cómo son abordados en ellos τὰ πάντα. Empecemos con el fragmento 1, del que ya nos hemos ocupado. El lugar que ahora nos interesa dice: γινόμενον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. Preguntémosnos en qué perspectiva se aborda aquí lo πάντα. Es designado como γινόμενα. ¿Pero qué significa esto? Si tomamos el γίνεσθαι en un sentido restringido menta entonces el aparecer, el surgir de un ser viviente a partir de otro. Pero para comprender en el fragmento 1 en qué sentido lo πάντα es γινόμενα debemos tomar en consideración el κατὰ τὸν λόγον. Lo πάντα es movido conforme al λόγος. Lo γινόμενα πάντα está al mismo tiempo en una relación con los hombres, hombres que se vuelven irrazonables (ἀξίνετοι γίνονται ἄνθρωποι), que no comprenden el λόγος conforme al cual acontece y es movido lo πάντα.

HEIDEGGER: Añadamos al κατὰ τὸν λόγον también el τόνδε.

FINK: El demostrativo τόνδε indica: conforme a este λόγος que, entonces, se elucida en lo que sigue.

PARTICIPANTE: ¿No sería más adecuado traducir el ἀξίνετοι γίνονται no por «unverständlich werden»*, sino mediante «sich als unverständlich erweisen»**?

FINK: Al traducir γίνονται por “werden”*** y ponerlo en relación con γινόμενον γὰρ πάντων sólo entiendo por ello un pálido convertirse-en (*ein blosses Werden*).

HEIDEGGER: El fragmento 64 configura el punto de partida de nuestra reflexión, en la cual abarcamos con la mirada la relación del gobernante relámpago con τὰ πάντα, esto es, la relación de ἐν y πάντα. Los restantes fragmentos deben mostrarse en qué manera y bajo cuáles perspectivas se habla de esta relación.

FINK: Del fragmento 1, en el que se aborda lo πάντα como estando en movimiento y su ser-en-movimiento es referido al λόγος y en el que, al mismo tiempo, se menciona también la relación de los hombres con el λόγος en tanto que aquellos no entienden a éste en su relación que mueve con lo movido πάντα, del fragmento 1, digo, paso al fragmento 7: ἐλ πάντα τὰ ὄντα κεινὸς γίνετο, ἄνευ ἂν διαγνοίην****. ¿En que forma se aborda aquí lo πάντα? ¿Explica ὄντα lo πάντα o se menta πάντα como numeral indeterminado de tipo copulacional, de modo que deberíamos traducir: “alle ὄντα”***** Yo pienso en que aquí lo πάντα es entendido como diferenciado.

HEIDEGGER: Que son diferentes se desprende de la διαγνοίην.

FINK: En el fragmento 7 se nombra un conocido fenómeno encubridor de las diferencias, el humo. En él se suprimen ciertamente las diferencias, pero no se elimina aquello que se muestra en la διαγνοίην. En la construcción πάντα τὰ ὄντα hay, pues, que prestar atención sobre todo al momento del ser-en-la-diferencia.

HEIDEGGER: ¿Cómo hay que entender, pues, πάντα aquí?

FINK: πάντα τὰ ὄντα no menta un recuento de lo ὄντα y no menta “todo lo ente”, sino que lo πάντα que son siendo, están puestos separados, son diferentes. Lo πάντα en global como ὄντα es el correlato de una

* Convertirse en irrazonables.

** Rebelarse como irrazonables.

*** Convertirse-en.

**** Diels traduce: «Würden alle Dinge zu Rauch, so würde man sie mit der Nase unterscheiden.»

(«Si todas las cosas se convirtieran en humo, entonces uno las distinguiría con la nariz.»)

***** Todo lo ὄντα.

διάγνωσις. La diagnosticidad de una diferencia viene a quedar agudizada en relación con el humo como fenómeno que vela diferencias. Lo πάντα, pues, es tomado en el fragmento 7 como diferenciado.

HEIDEGGER: ¿Qué información sobre lo πάντα nos da el fragmento 7 frente al fragmento 1?

FINK: En el fragmento 7 se acentúa la diferenciación, la individuación, de lo πάντα, que en el fragmento 1 es abordado como lo movido y ciertamente movido conforme al λόγος.

HEIDEGGER: De acuerdo con el sentido global del fragmento 7 lo πάντα, pues, está referido a la γνώσις, a los hombres que perciben.

FINK: Pero la γνώσις en referencia a lo πάντα es sólo posible en la medida en que lo πάντα está diferenciado en sí mismo. Lo πάντα es movido conforme al λόγος. En su movimiento, en su cambio y curso, que gobierna el relámpago, están, al mismo tiempo diferenciados en ellos mismos. El movimiento del resplandor, que irrumpe en el relámpago, deja aparecer lo πάντα como diferenciado en sí mismo.

HEIDEGGER: Pero con esto ha introducido Vd. toda una filosofía en la orientación provisional sobre la forma como τὰ πάντα son abordados por Heráclito.

FINK: Primeramente quisiera permanecer en el hecho de que lo esencial en el fragmento 7 es la retroreferencia de πάντα a la γνώσις y la διάγνωσις.

HEIDEGGER: Mientras que en el fragmento 1 lo πάντα es visto en su relación con el λόγος que no es el humano, en el fragmento 7 es abordado en su relación con el reconocer humano. Para los que vienen detrás se desarrolla entonces el διανοεῖσθαι y la διαλέγεσθαι a partir del διαγγώσκειν. La διανοεῖν es una audición al hecho de que lo πάντα es caracterizado como diferenciables, pero no ya como diferenciados.

PARTICIPANTE: Si en el fragmento 1 se habla de λόγος y en el fragmento 7 de διάγνωσις, ¿no se puede entonces referir la γνώσις de πάντα al λόγος?

HEIDEGGER: Con esto piensa Vd. demasiado lejos. Vd. desea, más allá, referirse a la conexión de la γνώσις del hombre y λόγος. Pero primeramente sólo queremos llegar a conocer las diferentes maneras en las que Heráclito habla de τὰ πάντα.

PARTICIPANTE: ¿Pero no es el ser-ente (*Seiendsein*) de lo πάντα, que hace acto de presencia lingüística en ὄντα, una cualidad de lo πάντα, que es una presuposición necesaria para la διάγνωσις?

FINK: Acepto que el ser-ente de lo πάντα es una presuposición necesaria para el conocer diferenciador del hombre. Sólo que ὄντα no es ninguna cualidad de πάντα. Pero debemos retener que a la determinación del contenido hasta el momento realizada de πάντα en el fragmento 7 hay que añadir lo ὄντα.

HEIDEGGER: ¿Pero sabemos qué es lo que τὰ ὄντα menta? Sólo nos acercaremos a la cosa de hacerlo con la nariz, con los ojos y con el oído.

FINK: En el fragmento 80 nos interesa ahora en nuestro contexto el καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἕναι καὶ χρεῖν.* También aquí se nombra lo πάντα γινόμενα, pero ahora no κατὰ τὸν λόγον τόνδε como en el fragmento 1, sino κατ' ἕναι. Por ahora no tomamos en consideración la locución καὶ χρεῖν. Ahora, lo πάντα y su forma de movimiento no están referidos al λόγος, sino a la lucha (*Streit*). En el fragmento 80 lo πάντα se presenta en la disposición de sentido con la lucha. Recuerda al πόλεμος —fragmento 53, al que aún deberemos dedicarnos—. A propósito del fragmento 10 llamamos la atención sobre la construcción ἐκ πάντων ἔν καὶ ἔξ ἑνὸς πάντα.** También aquí chocamos con un convertirse-en (*Werden*), pero no con aquel que menta el movimiento de lo individual, sino con el devenir global (*Gesamtwerden*).

HEIDEGGER: ¿Cómo podría apprehenderse el ἐκ πάντων ἔν, si lo apprehendemos ingenuamente?

PARTICIPANTE: Ingenuamente leído significaría que a partir de todas las partes se construye trozo a trozo un todo. Lo ἔν sería entonces un todo aditivo.

HEIDEGGER: Pero la segunda construcción, ἔξ ἑνὸς πάντα, ya nos muestra que no se trata de la relación de parte y todo que se compone a partir de las partes.

FINK: En el fragmento 1 y en el 80 se nombra lo πάντα γινόμενα. Su ser-en-movimiento fue, por una parte, referido al λόγος, por otra, a la

* La traducción de Diels reza: «...und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.»

(«...y que todo acontece sobre la base de la discordia y del estar endeudado.»)

** Diels traduce: «aus Allem Eins und aus Fincem Allen.»

(«de todo Uno y de Uno todo.»)

lucha. Conforme al *lóγος* y a la lucha significa: conforme al movimiento del *lóγος* y de la lucha. Hemos distinguido este movimiento respecto del ser-en-movimiento de lo *πάντα*. No es la forma de movimiento como lo *πάντα* se mueve. En el fragmento 10, y ciertamente allí, está en discusión cómo a partir de todo deviene Uno y a partir de Uno todo.

HEIDEGGER: ¿Qué movimiento menta Vd. aquí?

FINK: El movimiento cósmico. Pero quizá con esto se haya dicho demasiado. Hemos reparado en el hecho del que el *ἐκ πάντων ἐν* puede entenderse ingenuamente como relación de parte y todo. Que a partir de lo mucho devenga uno es un fenómeno conocido. Del caso contrario no se puede decir lo mismo. De lo uno no deviene mucho salvo que no hagamos referencia sino a la totalidad limitada en el sentido de la pluralidad y el conjunto. Pero *τὰ πάντα* no es ningún concepto limitado de totalidad, no es ningún concepto de conjunto, sino un compendio esencial de la totalidad. Debemos distinguir el concepto de totalidad en el sentido del compendio esencial de la totalidad —tal y como está dado en *τὰ πάντα*—, de la totalidad numérica o también genérica, esto es, del concepto relativo de totalidad.

HEIDEGGER: ¿Forman todos los libros que están colocados aquí, en esta habitación, ya la biblioteca?

PARTICIPANTE: El concepto de biblioteca es ambiguo. Por una parte, puede aludirse con él sólo al conjunto total de libros aquí a la mano, pero por otra, además de los libros, también alude al apresto, esto es, la habitación, los estantes, etc. La biblioteca no está ligada al número global de libros que pertenecen a ella. También cuando son sacados algunos libros, sigue siendo una biblioteca.

HEIDEGGER: ¿Por cuánto tiempo sigue siendo una biblioteca si sacamos libro tras otro? Pero vemos ya, en cualquier caso, que todos los libros individuales juntos no forman la biblioteca. "Todo" entendido aditivamente es algo muy distinto de la totalidad en el sentido de una unidad de tipo singular que, en principio, no es tan fácil de determinar.

FINK: En el fragmento 10 se aborda una relación de lo *πάντα* en el sentido de lo mucho global con lo Uno y una relación de Uno con lo mucho global, donde lo Uno no tiene el significado de una parte.

HEIDEGGER: Nuestra expresión alemana *Eins** para lo *ἐν* griego es fatal. ¿En qué medida?

* Uno.

FINK: En la relación de *ἐν* y *πάντα* no se trata sólo de una relación de contrarios, sino también de una unificación.

PARTICIPANTE: Desearía entender lo *ἐν* como algo complejo por contraposición a una comprensión numérica. El estado de tensión entre *ἐν* y *πάντα* tiene el carácter de un complejo.

FINK: Lo *ἐν* es el relámpago y el fuego. Si se desea hablar aquí de un complejo, sólo puede hacerse si bajo esto se entiende la unidad compendiante que reúne en sí lo mucho global.

HEIDEGGER: Lo *ἐν*, lo Uno, debemos pensarlo como lo unificante. Ciertamente, lo Uno puede tener el significado de uno y único, pero aquí tiene el carácter de lo unificante. Si se traduce el problemático lugar del texto del fragmento 10 por: «aus allem eins und aus einem alles»*, estamos ante una traducción irreflexiva. Lo *ἐν* no es uno para sí que nada tuviera que ver con lo *πάντα*, sino que es lo unificante.

FINK: Para aclarar la unificante unidad de lo *ἐν* puede tomarse como metáfora la unidad de un elemento. No debemos, sin embargo, quedar varados aquí, sino que debemos pensar la unidad unificante en relación retrospectiva con lo Uno del relámpago, que en su resplandor reúne y unifica lo mucho global en su diferenciableidad.

HEIDEGGER: Lo *ἐν* atraviesa toda la filosofía hasta la apercepción transcendental kantiana. Decía Vd., en efecto, que lo *ἐν* en su relación con lo *πάντα* y lo *πάντα* en su relación con lo *ἐν* del fragmento 10 debería tomarse conjuntamente con el *λόγος* y la lucha en su referencia a lo *πάντα* de los fragmentos 1 y 80. Pero esto es entonces sólo posible si entendemos *λόγος* como el reunir y *ἔρις* como el desunir. El fragmento 10 comienza con la palabra *συνάμμις*. ¿Como debemos traducir esto?

PARTICIPANTE: Yo propondría *Zusammenfügen***.

HEIDEGGER: La cuestión está ahí en el juntos, en el juntar (*Zusammen*). Por consiguiente, lo *ἐν* es lo unificante.

FINK: El fragmento 29 parece en principio no pertenecer a la serie de los fragmentos en los que está en juego lo *πάντα*: *ἀειρέναια γὰρ ἐν ἀντι ἀπάντων οἱ ἀριστοί, κλέος ἀείναν θνητῶν****. Pues aquí no se habla

* De todo uno y de uno todo.

** Conjuntar.

*** Diels traduce: «(Denn) eines gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen.»
([Pues] una cosa hay que los mejores prefieren a toda otra: la gloria eterna a las cosas perecederas.)

directamente de lo πάντα en una perspectiva determinada, sino de un fenómeno humano: que los nobles prefieren una cosa a todas las demás, a saber: la permanente gloria a las cosas perecederas. La conducta de los nobles es contrapuesta a la de los πολλοί, los muchos, que yacen ahíntos como el ganado. Y, sin embargo, también aquí puede verse la problemática relación de ἐν y πάντα. De acuerdo con el contenido inmediato de la afirmación lo ἐν es aquí la permanente gloria, que cobra un lugar especial frente a todo lo otro. Pero el fragmento no sólo aborda la conducta humana de los nobles en relación con la gloria. La gloria es el estar en el brillo. Pero el brillo nos recuerda a la luz del relámpago y del fuego. La gloria se comporta con todas las otras cosas como el brillo con lo sin brillo. También a este contexto pertenece el fragmento 90 en tanto que habla de la relación del oro y las mercancías. También el oro se comporta con las mercancías como el brillo con lo sin brillo.

HEIDEGGER: El fragmento 29 nombra junto a los ἀριστοί también a los πολλοί. En el fragmento 1 los πολλοί son comparados con los ἀειροισι, con los inexperitos, los cuales son contrapuestos al ἐγώ, esto es, a Heráclito. Pero esta contraposición no podemos entenderla como Nietzsche como el apartamiento de los orgullosos de la masa. Heráclito nombra también a uno de los siete sabios, Bias, nacido en Priene, y dice de él que su fama es mayor que la de los otros (fragmento 39). También Bias dijo: οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί, la mayoría de los hombres son malos. Los muchos no aspiran como los nobles al brillo de la gloria, sino que están pendientes de las cosas perecederas y, por esto, no ven lo Uno.

FINK: En el fragmento 29 debemos pensar la gloria con respecto del brillo. Lo que brilla es lo igneo en contraposición a aquello que prefieren los muchos y malos. El noble, que ambiciona la gloria por encima de cualquier otra cosa, está próximo al pensador, cuya mirada no apunta sólo a lo πάντα, sino a lo ἐν en su relación con lo πάντα.

HEIDEGGER: También en Píndaro es relacionado estrechamente el oro, esto es, lo que brilla, con el fuego y el relámpago.

La consideración hasta el momento efectuada del fragmento 29 nos ha mostrado que en él se aborda primeramente una determinada conducta humana.

FINK: En esta conducta humana de los nobles respecto de la permanente gloria se refleja en cierto modo la relación fundamental de ἐν y πάντα. También en el fragmento 7 lo πάντα entra en una relación con una conducta humana. Pero allí era el reconocimiento diferenciador. En el fragmento 29 lo πάντα también es visto en su referencia retrospectiva

a una conducta humana sino que se trate aquí de la conducta del reconocimiento, sino de la conducta de un preferir una cosa sobre todo lo otro. Pero la gloria no se diferencia gradualmente de todas las otras posesiones, sino que tiene frente a todo lo otro el carácter de lo sobresaliente. No se trata de preferir una cosa sobre otra, sino del preferir de lo único importante frente a todo lo otro. Así como los nobles prefieren lo único importante, el brillo de la gloria sobre todas las otras cosas, así también el pensador piensa sobre el Uno unificante del relámpago, en cuya luz irrumpe a presencia lo πάντα, y no sólo sobre lo πάντα. Y así como los muchos prefieren las cosas perecederas al brillo de la gloria, así tampoco entienden los hombres, los muchos, lo unificante ἐν que compendia lo πάντα en su diferenciabilidad, sino sólo lo πάντα, las muchas cosas.—En el fragmento 30 la mirada reflexiva viene ibrigida a la relación de πάντα y κόμος. El lugar en el texto que ahora nos interesa en exclusiva dice: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Diels traduce: «Diese Weltordnung, dieselbe für alle Wesen.»* Bajo ser (Wesen) entiende, evidentemente, los seres vivos. Nosotros, en cambio, preferimos traducir ἀπάντων por: «für die Gesamtheit der πάντα».**

HEIDEGGER: τὸν αὐτὸν ἀπάντων está sólo en Clemente y falta en Plutarco y Simplicio. Karl Reinhardt lo suprime. Desearía volver a hablar sobre él, sobre todo porque quiero mencionar su ensayo «Heraklitis Lehre vom Feuer» (impreso por primera vez en *Hermes* 77, 1942, pp. 1-27) que es especialmente importante obré todo desde una perspectiva metódica. Han pasado exactamente 30 años desde que, en la época en que pronuncié las conferencias sobre el origen de la obra de arte, hablé largo y tendido con Karl Reinhardt en su buhardilla sobre Heráclito. Me contó entonces sobre su plan de escribir un comentario sobre la tradición historiográfica acerca de Heráclito. Si lo hubiera realizado, mucho nos sería hoy más fácil. Reinhardt descubrió también en el mencionado ensayo que el πῦρ φρόνησις que está en el contexto del fragmento 64 es auténticamente heraclíteo y, por tanto, que debe verse como fragmento. Por lo que concierne al descubrimiento de nuevos fragmentos de Heráclito dice: «Lo que resulta de esto es una cuenta no demasiado agradable: no sería imposible que en Clemente y los Padres de la Iglesia flotaran un par de palabras desconocidas de Heráclito como en una gran corriente. Unas palabras que nunca conseguiríamos pescar salvo que desde otro lado se nos llamara la atención sobre ellas. Razonar a propósito de una palabra ilustre que es ilustre, no siempre resulta fácil.» Karl Reinhardt no fue, sigue siendo.

* «Esta ordenación del mundo, la misma para todo ser.»

** «Para la totalidad de lo πάντα.»

FINK: En el fragmento 30 se piensa la relación de πάντα y κόσμος. Dejemos por el momento abierto lo que κόσμος significa en Heráclito. Acto seguido, echemos de nuevo una mirada al fragmento 41, del que ya nos hemos ocupado: ἐν τῷ σοφῶν, ἐκείνοισθαί γνώμην, ὅτῃ ἐκὺβέννησε πάντα διὰ πάντων.* Aquí se asocia lo ἐν, cuya relación con τὰ πάντα buscamos en el fragmento, con el σοφῶν. Debemos preguntar si el σοφῶν es sólo una propiedad de lo ἐν como unidad unificante o si, precisamente, no es la esencia de lo ἐν.

HEIDEGGER: Entonces podríamos poner entre ἐν y σοφῶν dos puntos: ἐν: τὸ σοφῶν.

FINK: El σοφῶν como esencia del unificante ἐν comprende a éste en su total plenitud de sentido. Si hasta el momento lo ἐν parece sustraerse, tenemos sin embargo en el fragmento 41 la primera característica más exacta como una especie de ἐνώσις, aunque este concepto venga lastrado neoplatónicamente.

HEIDEGGER: Lo ἐν atraviesa toda la metafísica y tampoco es pensable la dialéctica sin lo ἐν.

FINK: En el fragmento 53, al que ya hemos aludido en conexión con el fragmento 80, lo πάντα es puesto en relación con πόλεμος. El fragmento dice como sigue: Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς εἰδείξει τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Diels traduce como sigue: «Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.»** La relación de πάντα y πόλεμος se nos ha mostrado ya en el fragmento 80, donde se habla de ἐρις. Ahora la guerra, esto es la lucha, es llamada padre y rey de todas las cosas. Así como el padre es el origen de los hijos, así también la lucha, que debemos pensar conjuntamente con lo ἐν como relámpago y fuego, es el origen de lo πάντα. La relación de πόλεμος como padre con lo πάντα se repite en cierto modo en la relación de πόλεμος como regente con lo πάντα. Debemos poner en relación el βασιλεὺς con el gobernar y dirigir del relámpago. Así como el relámpago abre bruscamente el campo de lo πάντα y actúa allí como lo que impulsa y reina, así también la guerra dirige y reina como soberana lo πάντα.

* La traducción de Diels tiene el siguiente texto: «Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu stouera weill.»
(«Una sola es la sabiduría, comprender el pensamiento que sabe gobernar todo a través de todo.»)

** «La guerra es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas. A los unos los acredita como dioses, a los otros como hombres, a los unos los hace esclavos, a los otros libres.»

HEIDEGGER: Heráclito, cuando habla del padre y soberano, abarca, en un lenguaje casi poético, el sentido del ἀρχή del movimiento: πρῶτον ὄθεν ἡ ἀρχή τῆς κινήσεως. El primer origen del movimiento es también el primer origen del dominar y dirigir.

FINK: Las expresiones πόλεμος πάντων πατὴρ y πάντων βασιλεὺς no son sólo dos nuevas imágenes, sino que en ellas está en discusión un nuevo momento en la relación de ἐν y πάντα. La forma como la guerra es padre de lo πάντα se denomina εἰδείξει, la forma como la guerra es rey de lo πάντα es apostrofada ἐποίησε.— El fragmento 90 nombra la relación entre lo πάντα y el intercambio del fuego: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων.* Aquí lo ἐν es abordado nominalmente como fuego, así como anteriormente fuera ya designado como relámpago. La relación entre el fuego y lo πάντα no tiene aquí el carácter de la mera γένεσις, del hacer patente o del ocasionar (hacer), sino el del intercambio.

HEIDEGGER: El discurso sobre el intercambio como la forma como el fuego como lo ἐν se comporta respecto de lo πάντα tiene la apariencia de una cierta nivelación.

FINK: Tal vez se trate de una apariencia intencionada.— Lo primero que tenemos que tomar en consideración en este sentido es el fragmento 100. Afirma ὅπως αἱ πάντα φέρουσι: «die Horen, die die πάντα bringen.»** Hasta el momento hemos sólo hablar de gobernar y dirigir, de mostrar y hacer, y ahora habla Heráclito de un traer (*Bringen*). Las horas, esto es, las estaciones, traen lo πάντα. Con ello penetra en lo ἐν el tiempo en forma expresa, que en cierto modo fue también mencionado ya en el relámpago en una forma oculta y que también fue pensado conjuntamente en las transiciones del fuego y en el Sol.

HEIDEGGER: ¿Pone Vd. más el acento sobre el tiempo o sobre el traer?

FINK: Me interesa precisamente la conexión entre tiempo y traer, donde por el momento debemos dejar abierto cómo hay que pensar aquí el tiempo y el traer.

HEIDEGGER: El traer es un importante momento, al que más tarde, en la pregunta por la dialéctica en συμπεριόμενον y διαπεριόμενον del fragmento 10, deberemos prestar atención.

* Diels traduce: «Wechselweiser Umsatz: Des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All.»

** «Circulación alternativa: de todo frente al fuego y del fuego frente al todo.»

** «Las Horas que traen lo πάντα.»

FINK: En el fragmento 102 lo πάντα es visto desde una perspectiva doble. Afirma: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποισι δὲ ἢ μὲν ἀδικία ἐπιτελεῖσθαι ἢ δὲ δίκαια. Diels traduce: «Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als πάντα fue referido al percibir humano. Ahora habla Heráclito no sólo de la relación humana, sino también de la relación divina con lo πάντα. Todo es bello, bueno y justo para Dios. Sólo los hombres hacen una distinción entre lo justo y lo injusto. La auténtica y verdadera mirada sobre lo πάντα y lo ἐν es la divina. La auténtica y verdadera mirada humana. En el fragmento 29 vemos una relación e insuficiente es la humana y lo ἐν. Allí se trataba de los nobles que preferían el brillo de la gloria a todo lo otro, mientras que los muchos se entregaban a las cosas percederas y no ambicionaban la gloria permanente. Aquí son las perspectivas divina y humana las que vienen a contraponerse. — El fragmento 108 nombra lo σοφόν como aquello separado de todo: σοφόν ἔστι πάντων κχωρισμένον.** Aquí lo σοφόν no es sólo una determinación de lo ἐν, como en el fragmento 41, sino que como lo ἐν es lo separado de lo πάντα. Lo σοφόν es lo que se mantiene a sí mismo separado de lo πάντα y, sin embargo, abarcando a lo πάντα. Lo πάντα, pues, es pensado a partir del ser-separado (Abgesondersein) de lo ἐν.

HEIDEGGER: Lo κχωρισμένον constituye la más difícil cuestión en Heráclito. Karl Jaspers dice sobre esta sentencia de Heráclito: «Aquí se alcanza el pensamiento de la trascendencia como lo absolutamente otro, y ciertamente con plena conciencia de lo inaudito.» (Die großen Philosophen, T. I, p. 634). Esta interpretación del κχωρισμένον como trascendencia es totalmente desacertada.

FINK: El fragmento 114 procura de nuevo otra perspectiva sobre τὰ πάντα: ἕν ἐν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι γὰρ τῷ ἕνῳ πάντων, δικαιοκρατοῦ νόμῳ πάσι, καὶ πολλῷ ἰσχυρότερος, τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώποι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ. Para nuestra consideración actual podemos pasar por alto la última frase. Diels traduce: «Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Näheren sich doch alle menschliche Gesetze von dem einen, göttlichen.»***

* «Para Dios todo es bello y bueno y justo; pero los hombres han considerado lo uno como injusto, lo otro como justo.»

** Diels traduce: «das Was ist etwas von allem Abgesondertes.»

*** «La sabiduría es algo de todo separado.»

«Si se quiere hablar con entendimiento hay que hacerse fuerte con lo común a todos como una ciudad con la ley y aún mucho más fuerte. Porque todas las leyes humanas se alimentan de la una, divina.»

También aquí lo πάντα es visto a partir de una determinada conducta humana. Si con lo común a todos se alude sólo a la κοινὸν de la ciudad o si no se refiere también a lo πάντα, es algo que no puede ser decidido a primera vista. En el último caso, la relación fundamental de ἐν y πάντα se reflejaría en el ámbito humano. Así como aquel que quiere hablar con conocimiento debe hacerse fuerte con lo común, así también el que comprende debe hacerse fuerte, en un sentido más profundo, con lo ἐν, que es común a lo πάντα.

HEIDEGGER: Tras el ἕνῳ, así como tras el κχωρισμένον, debemos poner un gran signo de interrogación. Pero el signo de interrogación significa que debemos preguntar y reflexionar y dejar de lado todas las representaciones habituales. Lo ἕνῳ supone un problema especialmente enmarañado porque en su interior juega lo ἕνῳ νόμῳ.

FINK: Hemos investigado ahora en una serie de fragmentos en qué perspectivas se habla en ellos de τὰ πάντα. Con ello aún no hemos dado ninguna interpretación. En el recorrido por la variedad de lugares en el texto no se nos ha hecho más claro lo que τὰ πάντα significa, sino que, en orden a las referencias mostradas, la construcción τὰ πάντα se nos ha vuelto más problemática. Se nos ha vuelto problemático lo que es lo πάντα, lo que ha venido a parecer a propósito de ello, cómo tiene que ser pensada la relación de πάντα y ἐν y a qué pertenece esta relación. Si decimos "problemático", esto significa que las preguntas que han emergido son dignas de ser preguntadas por nosotros.

* PARTICIPANTE: A la serie de los fragmentos enumerados que tratan de lo πάντα pertenece también los fragmentos 50 y 66.

HEIDEGGER: El fragmento 66 se discute en Clemente, al que Karl Reinhardt caracterizó como el Jesajas griego. Pues Clemente ve a Heráclito desde un punto de vista escatológico. Subrayo una vez más que habría sido de un valor incalculable para nosotros haber podido contar con el comentario sobre la tradición historiográfica acerca de Heráclito de Karl Reinhardt. Reinhardt, sin duda, no era un filósofo profesional, pero sabía pensar y mirar.

III

πάντα-ὄλον, πάντα-ὄντα. — Interpretación diferenciada del fragmento 7 (fragmento citado: 67). — πᾶν ἔρπειον (fragmento 11). — Carácter de maduración en el tiempo de las Horas (fragmento 100)

HEIDEGGER: Echemos una mirada retrospectiva al tema de la última sesión del Seminario.

PARTICIPANTE: Intentamos, recorriendo los fragmentos en los que se habla de τὰ πάντα, observar las perspectivas en las que Heráclito aborda la construcción τὰ πάντα. Estas perspectivas son: la referencia de lo πάντα al λόγος, a la lucha, a la guerra como padre y rey de lo πάντα, al ἔν unificante, al κόσμος, al intercambio del fuego, al σοφόν, al κειρωρισμένον, a las Horas, además de a la conducta humana del reconocer diferenciador, del preferir una cosa sobre todo lo otro, del hacerse fuerte con lo común a todos y a la diferenciada relación humana y divina con lo πάντα.

HEIDEGGER: ¿Hemos inferido ya de estas múltiples relaciones lo que τὰ πάντα significa en Heráclito?

PARTICIPANTE: Provisionalmente hemos interpretado τὰ πάντα como compendio esencial de la totalidad de lo individual.

HEIDEGGER: ¿Pero de dónde infiere Vd. lo individual?

PARTICIPANTE: En todos los fragmentos la mirada está dirigida a lo individual, que es tomado conjuntamente en el compendio esencial de la totalidad.

HEIDEGGER: ¿Qué significa en griego "lo individual"?

PARTICIPANTE: ἕκαστον.

HEIDEGGER: Recorriendo una serie de fragmentos hemos visto la referencia de τὰ πάντα respecto de lo ἔν y respecto de aquello que pertenece

a éste. Pero en persecución de las diversas relaciones en las que son abordadas *tá pánta* aún no hemos tenido éxito en caracterizar más cerneamente esta construcción *tá pánta*. También se ha hablado de *tá pánta* como aquello en sí diferenciado. ¿Cómo hay que entender esto?

PARTICIPANTE: La globalidad de lo *pánta* podemos abordarla como *tó òlon*. Esta globalidad es el compendio esencial de la totalidad de lo *pánta* en sí diferenciado.

HEIDEGGER: ¿Pero qué es el compendio esencial de la totalidad? ¿Acaso no significa ya el todo?

PARTICIPANTE: El compendio esencial de la totalidad es aquello que engloba.

HEIDEGGER: ¿Hay en Heráclito algo así como un englobante compendio esencial de la totalidad? Evidentemente no. Compendio esencial de la totalidad, englobar, agarrar y conceptualizar (*Inbegriff, Einbegreifen, Greifen und Begreifen*) es algo a-griego ya en sí. En Heráclito no hay ningún concepto (*Begriff*), ni tampoco en Aristóteles hay conceptos en un sentido auténtico. ¿Cuándo emerge por primera vez el concepto?

PARTICIPANTE: Cuando *λόγος*, o sea, la *κατάληξις* estoica, se traduce y entiende como *conceptus*.

HEIDEGGER: Hablar de concepto no es griego. No se aviene con aquello de lo que nos ocuparemos en la próxima sesión. Por ello, también debemos andar con cuidado con la palabra "compendio esencial de la totalidad".

FINK: Cuando hablo de compendio esencial de la totalidad quisiera acentuar el *σύνεχον*. Un participante en el Seminario ha dicho que he interpretado *tá pánta* como compendio esencial de la totalidad de lo individual; con esto ha afirmado más de lo que yo he dicho. Precisamente, no he decidido si *tá pánta* menta una constelación global de lo individual o si esta constelación no se refiere más bien a los elementos y relaciones de contrarios. Entiendo *tá pánta* primeramente sólo como ámbito global, al que nada falta, pero al que, sin embargo, se opone algo. Pero lo que se opone a lo *pánta* no está a su lado, sino que es más bien algo en lo que es lo *pánta*. Visto así, el *Κεραυνός* no es entonces ya más un fenómeno luminoso entre otros en la totalidad de *tá pánta*. Que en la totalidad de aquello que hay, puede también darse el relámpago en una forma señalada, el cual apunta en la dirección de un *summun ens*, esto, no debe ser puesto en tela de juicio. Pero quizás el

Κεραυνός pensado por Heráclito en modo alguno sea un *ens* que pertenezca al interior de *tá pánta*, tampoco algún *ens* señalado, sino algo que está en una relación —que aún no hemos aclarado— con *tá pánta*. Hemos formulado esta relación inicialmente recurriendo a un *simil*. Así como el relámpago que desata bruscamente la luz da visibilidad a las cosas en su resplandor, así también, en un sentido profundo, deja el relámpago salir a la luz a lo *pánta* en su claro. Lo *pánta* que sale a la luz está reunido en la claridad del relámpago. Porque el relámpago no es un fenómeno luminoso dentro de la totalidad de lo *pánta*, sino que saca a la luz lo *pánta*, por esto, está en cierto modo separado de ello, es el *Κεραυνός πάντων κεχωρισμένος*. Pero como lo así separado es también en cierto modo de nuevo lo que encadena y lo que desune en relación a lo *pánta*, *tá pánta* no hace referencia sólo a la totalidad de las cosas individuales. Precisamente cuando uno piensa desde el *πυρός τροπαι* son más bien las transformaciones del fuego atravesando a través de la pluralidad de los elementos. Las cosas individuales son entonces *μικτά*, esto es, mezcladas a partir de los elementos.

HEIDEGGER: ¿Dónde vería Vd. la diferencia entre la globalidad y la totalidad?

FINK: Hablamos de totalidad en relación con la totalidad estructural de las cosas, que podemos entender como *òλα*, y de la globalidad de las cosas, del *òλον*, en la que se reúne todo lo diferenciado y es dividido en determinadas disposiciones ordenadas.

HEIDEGGER: ¿Entiende Vd., pues, la globalidad como lo *òλον*, o sea, *καθòλον*?

FINK: Pero lo *òλον*, la globalidad de lo *pánta*, tiene su origen en lo *έν*, que es una totalidad de tipo completamente distinto a la totalidad estructural de las cosas o a la totalidad de tipo aditivo y que tampoco hay que entenderlo como el *κόσμος* en el *Τίταιος*, al que Platón determina como un ser viviente con extremidades vueltas hacia dentro. La totalidad de lo *έν* menta la totalidad, que más bien debemos pensarla como el *Σφαίριος*. No debemos, pues, confundir la variedad de cosas y elementos, la globalidad compendiada de lo *pánta* y la totalidad pensada en lo *έν* que deja salir a la luz y abarca la globalidad de lo *pánta*.

HEIDEGGER: ¿Qué menta Vd. con la globalidad? Si se arriba en el pensar a la totalidad puede emerger la opinión de que se haya tocado fin con el pensar. ¿Es éste el peligro que ve Vd.?

FINK: Quisiera, por una parte, hablar de un pensar en una doble dirección. No debemos confundir el pensar las cosas en total y el pensar que

piensa el Universo, la totalidad o lo *év*. Con esto quisiera evitar que tú *πάντα*, que están referidas retrospectivamente a lo *év* como el rélam-pago, fueran entendidas como Universo cerrado en sí.

HEIDEGGER: Si hablamos en relación a tú *πάντα* de totalidad entonces existe el peligro de que lo *év* se torne superfluo. Por ello, con respecto de tú *πάντα*, debemos hablar de la globalidad y no de la totalidad. Con la palabra "globalidad" se dice que lo *πάντα* no está en la totalidad como en una caja, sino en la forma de su individualización continua. Escogemos la palabra "globalidad" por dos razones: por una parte para no correr el peligro de que con el todo sea dicha la última palabra, y por otra, para no entender tú *πάντα* sólo en el sentido del *εἶνα*.

FINK: En cierto modo tú *πάντα* son lo mucho, pero justamente no lo mucho de un conjunto contado uno por uno, sino lo mucho de una globalidad compendial.

HEIDEGGER: Pero la palabra, "Inbegriff", es, por una parte, excesivamente estática y, por otra, es también a-griega, en tanto que tiene que ver con el *Greifen*. En griego podríamos hablar de *περίχρον*. Pero lo *ἔχειν* no menta el agarrar y el agarradero. Lo que aquí está en juego lo sabremos a partir de los próximos fragmentos.— Regresando ahora a los fragmentos examinados en la última sesión: hemos visto que hablan de tú *πάντα* en diferentes formas. Así, por ejemplo, el fragmento 7 es el único en Heráclito en que lo *πάντα* es abordado como *όντα*, y en el que, en general, es nombrado lo *όντα*. Traducido exactamente dice: «Wenn alles das Seiende Rauch würde, würden die Nasen es unterscheiden.»*** Aquí se habla de *διαγνώσκουσιν*. Nosotros también hablamos de una diagnosis. ¿Es la diagnosis una diferenciación?

PARTICIPANTE: Una diagnosis diferencia qué es sano y qué enfermo, qué es llamativo y qué no es llamativo en relación a una enfermedad.

PARTICIPANTE: Por utilizar la terminología del médico: el médico busca determinados síntomas de una enfermedad. La diagnosis es un examinar del cuerpo y un reconocer de síntomas más exacto y diferenciador.

HEIDEGGER: La diagnosis descansa en el *διὰ* entendido originariamente y menta primeramente un *reconter* y examinar de todo el *corpus*, para sólo entonces llegar a un diferenciar y decidir. A partir de aquí sabemos ya que *διαγνώσκουσιν* no es sólo un diferenciar. Deberíamos por esto

* Compendio esencial de la totalidad.

** Agarrar.

*** «Si todo lo ente fuera humo, las narices lo diferenciarían.»

decir; si todo lo ente fuera humo, tendrían las narices la posibilidad de examinarlo.

PARTICIPANTE: La diferenciación de lo ente acaecería entonces por medio del sentido del olfato.

HEIDEGGER: ¿Pero pueden, en general, diferenciar los sentidos? Esta pregunta, a propósito de Heráclito, nos ocupará más tarde. ¿Pero cómo llega Heráclito al humo? La respuesta no es difícil de encontrar: donde hay humo, allí hay también fuego.

FINK: Si Heráclito habla en el fragmento 7 de humo entonces alude, en efecto, con esto al hecho de que el humo dificulta la *ὄψις* en relación a *πάντα* tú *όντα*, pero que, sin embargo, en el traspasar a través del encubridor humo es posible una *διαγνώσκουσιν* por medio de la *ὄψις*. Debemos también prestar atención al hecho de que Heráclito no dice, por ejemplo, si todo lo ente se torna humo, sino: si todo lo ente se tornara humo.

HEIDEGGER: Lo *γίνεσθαι* en *γίνεσθαι* debemos entenderlo como "mostarse". Si todo lo ente se mostara como humo... En el fragmento lo *πάντα* tú *όντα* es adscrito desde un principio a una *διαγνώσις*. Pero en el trasfondo es abordado con respecto de un carácter que guarda relación con el fuego.

FINK: Vd. pone en conexión el humo con el fuego. El humo está en relación con la nariz. Esto significaría que también la nariz, por medio del humo, está en una relación con el fuego. ¿Pero no es precisamente el *ὄψις* el sentido máximamente igneo? Quiero decir que lo solar de la mirada puede percibir más lo igneo que la nariz. A ello se añade que el humo es algo que tiene su origen en el fuego. Es, por así decirlo, la sombra del fuego. Debería decirse: si todo lo ente se tornara humo, como aquello derivado del fuego, también entonces las narices podrían reconocer lo ente atravesando a través de las resistencias. Pero yo diría que el *ὄψις*, más que a la nariz, acompaña al fuego.

HEIDEGGER: Creo, sin embargo, que con la nariz y el humo se menta otra cosa distinta. Echemos una mirada al fragmento 67. Allí se dice, entre otras cosas: *ἀλλοιοῦνται δὲ δρωστέε σιμῶ*, *ὁπότεν σημηγυ θυομασιν, ὀνομάζεται καθ' ἑδονὴν ἐκάστω*. Diels traduce: «Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heiß.» La palabra que importa

* «Pero precisamente se cambia como el fuego que, cuando se mezcla con sahumerios, se decumina según el olor de cada uno de ellos.»

en nuestro contexto de sentido es $\theta\acute{\upsilon}\mu\alpha$, sahumeros. Debido a los sahumeros, que se mezclan con el fuego, se disemina un olor según el cual es entonces denominado aquí. Aquí es importante el hecho de que el humo del fuego pueda oler de diversas formas. Esto significa que el humo mismo tiene en sí una diversidad de diferencias, de modo que, como este o aquel olor determinado, puede ser reconocido con la nariz.

FINK: Entiendo el humo como fenómeno que encubre las diferencias de lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ sin que éstas desaparezcan completamente. Pues la nariz es tal que al traspasar a través del encubrimiento reconoce diferenciado lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

HEIDEGGER: Vd. toma, pues, el $\delta\acute{\iota}\alpha$ como "atravesando a través del humo". Yo entiendo, por el contrario, el $\delta\acute{\iota}\alpha$ como "siguiendo en su marcha al humo". La $\delta\iota\alpha\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta$ menta aquí que la variedad, inmanente posible para el humo, es examinable y reconocible.

FINK: Mientras que según mi interpretación provisional el humo encubre una diversidad, según su exposición el humo mismo es una dimensión de la diversidad. Del modo como entendamos el humo dependerá la pregunta por $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\upsilon\tau\alpha$. La $\delta\iota\alpha\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta$ en el sentido del diferenciar y decidir presupone el $\delta\acute{\iota}\alpha$ en el significado del «atravesando».

PARTICIPANTE: ¿Si todas las cosas se tornaran humo, acaso no sería entonces todo un Uno sin diferencias?

HEIDEGGER: Entonces las narices no tendrían ya nada que hacer y no habría ningún $\delta\acute{\iota}\alpha$. Pero el fragmento 7 precisamente no dice que todo lo ente se torne homogéneamente en humo. Si fuera ésta la afirmación de este fragmento entonces no podría seguir ningún $\delta\iota\alpha\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta$. Nos hemos referido precisamente al fragmento 67 porque contiene una alusión al hecho de que el humo contiene en sí una diversidad.

FINK: Nuestro intento de interpretación de los fragmentos de Heráclito comenzó con el fragmento 64. Si nos hemos dirigido también a toda una serie de otros fragmentos, esto sucedió sobre todo para experimentar en qué perspectivas son abordados $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Del fragmento 64, con el que comenzamos nuestra propia ordenación vamos al fragmento 11. Dice $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\epsilon\lambda\pi\epsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\pi\lambda\eta\gamma\acute{\eta}$ $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$. Diels traduce: «Alles, was da kreucht, wird mit (Gottes) (Geißel)schlag gehütet.»* ¿Qué puede motivar el enfoque de colocar detrás del fragmento sobre el Κεραυνός este fragmento que afirma que todo lo que se arrastra es llevado a pastar con el golpe? ¿Se afirma también aquí, desde una perspectiva diferente

* «Todo lo que se arrastra es llevado a pastar con el golpe (de látigo) (de Dios).»

a la precedente, cómo gobierna el relámpago y cómo dirige a lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, o se persigue en él algo completamente distinto? Partamos para la interpretación de este fragmento de la palabra $\pi\lambda\eta\gamma\acute{\eta}$. Diels traduce: «mit Gottes Geißelschlag».* Ciertamente en el contexto se habla de Dios, pero no en el fragmento mismo. Nosotros intentamos una interpretación de la sentencia al margen del contexto.

HEIDEGGER: Vd. no desca introducir al Dios. Pero en Esquilo y Sófocles encontramos el $\pi\lambda\eta\gamma\acute{\eta}$ en conexión con el Dios. (Agamenón 367, Aias 137).

FINK: En $\pi\lambda\eta\gamma\acute{\eta}$ veo otra palabra fundamental para el relámpago. Menta entonces el golpe, el latigazo del relámpago (*Blitzschlag*). Éste es el motivo para pasar del fragmento sobre el Κεραυνός al fragmento 11. Pero para permanecer primeramente en lo que se dice inmediatamente en la sentencia de Heráclito: todo lo que se arrastra es guardado y apacentado por medio del golpe. El golpe de látigo impele un rebaño y lo guarda mientras lo lleva a pastar. Obviamente, en lo que se dice inmediatamente se aborda un rebaño que es apacentado, que es llevado a pastar y guardado por medio del golpe de látigo. Pero si referimos el golpe (*Schlag*) al golpe del relámpago (*Blitzschlag*), entonces el golpe es también el trueno, que resuena en la distancia, la voz del relámpago, que impele y dirige todo lo que se arrastra. $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota$ menta, pues, por una parte, llevar a pastar, guardar y alimentar, pero por otra, también repartir y destinar. Podemos entonces decir: todo lo que se arrastra se destina mediante el golpe en tanto que la voz del relámpago.

HEIDEGGER: $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$ remite también a Νέμεσις .

FINK: Pero la Νέμεσις no tiene sólo la significación del destinar y distribuir.

PARTICIPANTE: Igualmente, $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$ remite a $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$.

FINK: El $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ regula para todos los ciudadanos de la ciudad la destinación de aquello que es para ellos lo conveniente. La imagen intuitiva, pero que no es ninguna alegoría, indica que todo lo que se arrastra es apacentado con el golpe en tanto que se lo destina. En $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$ se ligan lo violento de un peligro (el ser impelido por medio del golpe) y lo pacífico del apacentar. Debemos escuchar en $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$ la diversidad que resuena en él: el dirigir, perseguir y gobernar de golpe y el ser apacentado. Esto último es tanto un ser-resguardado como también un ser-gobernado. Al sentido pacífico del apacentar pertenece también el des-

* «Con el golpe de látigo de Dios.»

tinar. El apacentar como el destinar es resguardamiento tanto como también un ser gobernado en el sentido del usar la fuerza.

HEIDEGGER: A este respecto quisiera leer unos pocos versos de la poesía de Hölderlin «Der Frieden»:

O du die unerbtlich und unbesiegt
Den Feigern und den Übergewalten trift,
Daß bis ins letzte Glied hinab vom
Schlage sein armes Geschlecht erzittert,
Die du geheim den Stachel und Zügel hältst
zu hemmen und zu fördern, o Nemesis,
(Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2, I S. 6, Vers 13-18)*

FINK: Con esto hay que poner en relación también una estrofa de la poesía de Hölderlin «Stimme des Volks» (primera versión):

Und wie des Adlers Jungen, er wirft sie selbst
Der Vater aus dem Neste, damit sie sich
Im Felde Beute suchen, so auch
Treiben uns lächelnd hinaus die Götter.
(Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2, I S. 50, Vers 33-36)**

El sonriente arrojar fuera de los dioses unifica en sí la benevolencia y la violencia: lo que debemos escuchar en *vémetai* en el fragmento 11. Con ello tenemos una orientación provisional sobre aquello que montan *πληγή* y *vémetai*. ¿Pero se refiere acaso el golpe, a través del cual se dirige y destina, en general, a *tá pánta*? En la sentencia misma no se habla de *tá pánta*. En su lugar se dice: *πάν ἐρηπτόν*. Parece como si fuera delimitado de *tá pánta* un ámbito determinado. *πάν ἐρηπτόν* menta aquello que se arrastra. Aquí no se trata de un singular sencillo, sino de un singular que menta una pluralidad: todo lo que se arrastra. ¿Se delimita aquí el ámbito de los animales terrestres que se arrastran frente a los animales que habitan el aire y el agua? ¿Se caracteriza la forma de moverse de los animales terrestres como un arrastrarse frente al más rápido vuelo de los pájaros o el más rápido nado de los animales acuáticos? Quisiera contestar negativamente a esta pregunta. Mi supo-

* «Oh tú que invicta e inexorable / alcanzas a los cobardes y a los todopoderosos / de tal modo que su pobre linaje se estremece / del golpe hasta el último eslabón / tú, dueña oculta del aguijón / y de las riendas / que con mano firme las sostienes para frenar y empujar hacia adelante, o Némesis.»

** «Y si igual como con las crías del águila, que el padre mismo / las arroja del nido para que en el campo / busquen su presa, así también / sonriendo nos han alejado fuera los dioses.»

sición se encamina en la dirección de que en *πάν ἐρηπτόν* no se trata de un ámbito delimitado, sino del ámbito global de *tá pánta* y, ciertamente, desde una perspectiva determinada, que determina a lo *πάντα* en global como lo que se arrastra. *πάν ἐρηπτόν* debe entonces leerse: *tá pánta ὡς ἐρηπτά*. El fragmento 11 habla entonces de lo *πάντα* en tanto que es lo que se arrastra. ¿En qué sentido? El arrastrarse es un lento movimiento descendente, cuya lentitud se mide por relación a un movimiento más rápido. ¿De qué movimiento más rápido puede tratarse aquí? Si ponemos en conexión *πάν ἐρηπτόν*, o sea, *πάντα ὡς ἐρηπτά* con el *πληγή*, entonces es el insuperable rápido movimiento de la descarga del relámpago en relación a lo que debe ser determinado el movimiento de lo *πάντα* como lo que se arrastra.

HEIDEGGER: Si ahora dejamos de entender la descarga del relámpago sólo fenomenicamente para pasar a hacerlo en un sentido más profundo, entonces ya no podemos seguir diciendo de su movimiento que es rápido, esto es, más rápido que el movimiento de lo *πάντα*. Pues "rápido" es una caracterización de velocidad que sólo conviene al movimiento de lo *πάντα*.

FINK: Hablar de "rápido" en relación a la descarga del relámpago es impropio. En comparación con el carácter repentino del relámpago todo lo que sale a la luz en el ámbito de la claridad del relámpago y tiene su curso y cambio, se arrastra. Visto así *πάν ἐρηπτόν* es también una afirmación sobre *tá pánta*. Pero entonces es visto desde la consideración retrospectiva del relámpago. El arrastrarse de lo *πάντα* es una tracción que no podemos interpretarla inmediatamente como una determinación atributiva. Los diversos movimientos que realizan lo *πάντα* en global son como un torpe movimiento en comparación con el movimiento de la descarga del relámpago, que abre con violencia el espacio luminoso.

HEIDEGGER: Para tener presente de nuevo el curso de la interpretación que acabamos de exponer del fragmento 11, preguntémosnos cómo ha sido leído el fragmento al hilo de ella.

PARTICIPANTE: La interpretación, cuya intención era referir lo *πάν ἐρηπτόν* a las *tá pánta* no cristalizada en el *πάν ἐρηπτόν*, sino en *πληγή* y el *vémetai*.

HEIDEGGER: Esto significa, pues, que el fragmento ha sido leído desde atrás. A partir de *πληγή* y *vémetai* fue desarrollado el modo como resulta posible leer *πάν ἐρηπτόν* como *πάντα ὡς ἐρηπτά*. A partir de *πάν ἐρηπτόν* tomado para sí, no deja conjeturar en qué sentido es abordado con él lo *πάντα*. Pero mediante *πληγή* y *vémetai* que remiten re-

prospectivamente al fragmento acerca del relámpago, se hace comprensible en qué sentido πᾶν ἔρπετόν deben ser entendidos como τὰ πάντα.

PARTICIPANTE: Descaría hacer una pregunta tonta. ¿Puede entenderse realmente πᾶν ἔρπετόν como τὰ πάντα? Pues en πᾶν ἔρπετόν se aborda, en efecto, sólo lo viviente, pero τὰ πάντα comprende también lo inanimado.

HEIDEGGER: La interpretación del fragmento 11 comenzó con la palabra πληγή que fue referida a la descarga del relámpago, la cual gobierna τὰ πάντα, como se dice en el fragmento 64. La mirada de la interpretación estaba orientada hacia lo ἔν. A partir de lo ἔν en la forma determinada de la descarga del relámpago fue expuesto el hecho de qué y cómo debe ser interpretado πᾶν ἔρπετόν como τὰ πάντα. Su pregunta por lo inanimado que, en efecto, pertenece también a lo πάντα es de hecho una pregunta tonta, pues con ella se delimita un ámbito determinado frente a otro ámbito, pero la interpretación expuesta del fragmento 11 ha desarrollado que en πᾶν ἔρπετόν no se trata de ámbito delimitado, sino de algo general.

FINK: Debemos leer πᾶν ἔρπετόν como πάντα ὡς ἔρπετά. El arrastrarse no alude aquí a una propiedad de determinadas cosas, a saber: los seres vivientes sobre la tierra, sino a un carácter en lo πάντα en global, que no se muestra inmediatamente, sino por primera vez en la perspectiva del carácter repentino de la descarga del relámpago, que en su claridad deja salir a la luz τὰ πάντα. En comparación con el carácter repentino de la luz de la descarga del relámpago, la cual se desata bruscamente, el movimiento de lo πάντα reunido en la claridad del relámpago es un movimiento que se arrastra. Entre el carácter repentino del relámpago y el arrastrarse de lo πάντα no existe relación alguna de lo extratemporal con lo intratemporal. Por otra parte, tampoco se trata de la relación de Aquiles y la tortuga. Todo lo que impele transformando en la dimensión de la claridad del relámpago es impelido por medio del golpe. En este ser-impelido, lo πάντα, en mirada retrospectiva al relámpago, gana el carácter de lo que se arrastra. En el fragmento 11 no se habla de un pastor que apacentando destine y dirija. No dice nada sobre un director, sino que aborda lo πάντα en el carácter de su ser-afectado y ser-sometido frente a la descarga del relámpago. El fragmento no se comporta respecto del fragmento 64 como una parte del ámbito con respecto a la globalidad de lo πάντα. Afirma más bien algo sobre la relación de lo πάντα con el poder, dejado pendiente, que impele y dirige.

HEIDEGGER: La interpretación del fragmento 11 nos sitúa ante la cuestión de si πληγή y νέμεται permiten de hecho una relación con la des-

carga del relámpago, de modo que πᾶν ἔρπετόν no sea entendido regionalmente como un ámbito particular dentro de la globalidad de lo πάντα, sino como la misma globalidad de lo πάντα.

FINK: Vayamos al fragmento 100: ὥρες αἱ πάντα φέρουσι. Diels traduce: «die Hören, die alles bringen.»* En el contexto se habla de Ἥλιος que, al igual que el relámpago, es otro nombre para el fuego. En este fragmento existe una conexión entre Ἥλιος, luz y tiempo. Podemos preguntarnos si el relámpago no es sólo el fuego momentáneo, al contrario que Ἥλιος que es un fuego de mayor persistencia, si bien tampoco permanente, sino que se consume y se extingue. Si ahora en el lugar del relámpago se introduce Ἥλιος en el sentido de la descarga del relámpago que persiste largamente, puede entonces pensarse con éxito que este fuego no sólo ilumina, sino que también mide los tiempos. Ἥλιος es el reloj del mundo; no es un instrumento que señale los tiempos, sino que posibilita las Horas, las cuales traen todo. No podemos entender las Horas en el sentido de espacios de tiempo fijos, ni tampoco como prolongaciones en el tiempo homogéneo, sino como los tiempos del día y del año. Estos tiempos del año no son lapsos de tiempo, sino que son lo que trae. Lo πάντα no están reunidos de modo que sean simultáneos, sino que son la forma como κατ' ἔργον y κατὰ τὸν λόγον se articulan, emergen y sucumben, gobernados por las Horas que producen, consumen y hacen salir.

HEIDEGGER: Intentemos aclarar en qué sentido se puede hablar del tiempo en el fragmento 100. ¿Qué son las Horas? Junto a las tres Horas Hesiodicas, la Εὐνομία la Δίκη y la Ειρήνη, hay también la Θαλλώ, Ἀὔξω y Καρπῶ. La Θαλλώ es la primavera, que trae el germinar y florecer. La Ἀὔξω menta el verano, el madurar y sazonar. La Καρπῶ nombra al otoño, el recoger los frutos madurados. Estas tres Horas no son tres periodos, sino que debemos entenderlas como la maduración en el tiempo total. Si queremos hablar de movimiento, ¿qué tipos de las formas aristotélicas de movimiento entrarían entonces en juego? ¿Cuáles son, primeramente, las cuatro formas del movimiento en Aristóteles?

PARTICIPANTE: αὔξεισις y φθίσις, γένεσις y φθορά, φορά y, como cuarta la ἀλλοίωσις.

HEIDEGGER: ¿Qué formas de movimiento serían las más adecuadas para las Horas?

PARTICIPANTE: La αὔξεισις y φθίσις así como la γένεσις y φθορά.

* «Las Horas, que todo lo traen.»

HEIDEGGER: La ἀλλοίωσις está contenida en estas formas de movimiento. Primavera, verano y otoño no son tramos, sino algo permanente. Su maduración en el tiempo tiene el carácter de la permanencia, en la que está contenida una ἀλλοίωσις.

FINK: Pero el movimiento de la vida en la naturaleza es tanto un movimiento ascendente como descendente. La primera parte, hasta el ἀρχή, es un movimiento ascendente, la segunda uno descendente.

HEIDEGGER: ¿Entiende Vd. el fruto ya como una caída?

FINK: La vida de los seres vivientes forma un arco ascendente y descendente. También la vida humana es en sus edades que se siguen unas a otras un movimiento permanente, pero en arco.

HEIDEGGER: La edad corresponde al fruto en el sentido de un llegar a la madurez, que yo no entiendo como una caída, sino como una forma del auto-cumplimiento. Si con las Horas entra en juego el tiempo, tenemos entonces que suprimir el tiempo calculado. Debemos intentar comprender a partir de otros fenómenos qué menta aquí tiempo. Tampoco debemos separar el contenido del tiempo de la forma del tiempo. Al tiempo pertenece el carácter del traer. Decimos también en nuestra lengua: el tiempo trae consigo, esto es, el tiempo lo traerá. En tanto que entendamos el tiempo como una mera sucesión, el traer carecerá de lugar.

FINK: Para ganar una comprensión sobre el carácter de la maduración en el tiempo de las Horas, debemos apartar la vista del tiempo homogéneo, el cual se representa como línea y mera sucesión y en el que se abstrae del contenido del tiempo. Una abstracción tal es imposible respecto de las Horas.

HEIDEGGER: El fragmento 100 nos sitúa ante diversas preguntas: hasta qué punto debe uno tomar las Horas conjuntamente con lo πάντα, cómo debe ser pensado el tiempo (si es que aquí se quiere hablar de él) sobre todo si se dice de él que trae. Debemos aclararnos objetivamente en qué sentido trae el tiempo.

FINK: A este respecto es preciso no pensar el tiempo como un *medium* sin color en el que flotan a la deriva cualesquiera contenidos. Debemos más bien buscar entenderlo con respecto de la γίνεσθαι de lo πάντα.

HEIDEGGER: Debemos pensar el tiempo conjuntamente con la φύσις.

FINK: Estamos ahora ante la cuestión de si el fragmento 100 puede darnos aún más indicaciones sobre la cosa que ahora intentamos pensar, o si nos será más adecuado pasar primeramente al fragmento 94.

HEIDEGGER: Los 2.500 años que nos separan de Heráclito son una peligrosa cosa. Nuestra interpretación de los fragmentos de Heráclito, para ver algo aquí, precisa de la más enérgica autocrítica. Por otra parte, precisa también un cierto atrevimiento. Debe arriesgarse algo, porque de lo contrario no se tiene nada en la mano. Así pues, no hay nada que objetar contra una interpretación especulativa. En esto debemos presuponer que sólo podremos vislumbrar a Heráclito si nosotros mismos pensamos. Pero se trata, ciertamente, de una cuestión a cuya altura no estamos todavía.

IV

"Ἥλιος, claridad del día —noche, μέτρα— τέρατα
(fragmentos citados: 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123)

FINK: En la última sesión del Seminario hemos dejado sin dominar algunas cuestiones. Tampoco hoy estamos aún en situación de resolver de algún modo mediante una decisión lo abierto de la situación interpretativa. Tras la dilucidación del fragmento acerca del "Ἥλιος intentamos regresar a los fragmentos 11 y 100 en los que se habla de πᾶν ἐρπετόν y de las ὥραι.— Hemos visto que ὥραι, las horas y estaciones, no deben ser tomadas como el fluir del tiempo o como circunstancia temporal que se somete a la nivelación métrica, que es susceptible de medición y cálculo, ni tampoco como forma vacía a diferencia del contenido del tiempo, sino como tiempo lleno que produce y realiza todo lo que madura en el tiempo. Las ὥραι no son ninguna forma hueca, sino más bien los tiempos del día y del año que, obviamente, están en conexión con un fuego que no se desata violenta y repentinamente como el relámpago y que coloca todo en el cuño de los contornos, sino que son aquello que perdura como el fuego celeste y en la duración se transforma atravesando a través de las horas del día y las estaciones del año. El fuego celeste ocasiona la cosecha, la alimenta y conserva. El fuego luminoso del "Ἥλιος abre bruscamente —de forma diferente al relámpago— sin interrupción, abre la claridad del día en la que deja crecer cada cosa a su tiempo. Este fuego solar, la luz celeste del "Ἥλιος, no permanece inmóvil en un único lugar, sino que recorre la bóveda celeste y en este curso por la bóveda celeste es luz y vida que da a cada cosa lo que le corresponde y es lo que mide el tiempo. La métrica del curso solar aquí aludida es anterior a cualquier métrica hecha por los hombres y calculadora. Si ahora nos volvemos al fragmento 94 en el que se habla explícitamente de este fuego celestial, entonces permanecemos en el rastro del fuego, con el que ya habíamos entrado en contacto al hilo del fragmento acerca del Κεραινός. Tiene la siguiente construcción: "Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Diels traduce: «(Denn) Helios wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinyen, der Dike Schergen, aus-

findig machen.»⁸ Si dejamos que este fragmento actúe sobre nosotros sin una especial y fundamental preparación, ¿qué se afirma entonces en él, suponiendo que pudiéramos medir las sentencias de Heráclito según un modelo de afirmaciones temáticas? Problemática resulta aquí, en primer lugar, la palabra μέτρα. ¿Qué medida tiene o pone el Sol? ¿Tiene él mismo medidas por las que recorre la bóveda celeste? Y si pone medidas, ¿cuáles son estas medidas? ¿Podemos determinar más exactamente esta diferencia entre las medidas que pertenecen al Sol mismo y aquellas que pone? Primeramente, podemos entender μέτρα en relación con el curso y transcurso del Sol. Ἡλιος, como el fuego que camina por el cielo, tiene determinadas medidas en su transcurso, así, por ejemplo, la medida del alba, del mediodía y de la claridad vaporosa del atardecer. Si observamos sólo el fenómeno del transcurso solar vemos que Ἡλιος no muestra ninguna emisión de rayos uniformemente homogénea, sino diferencias temporales en el modo de ser lo que luce. Pero al mismo tiempo, mediante esta medida que recorre el Sol en su curso, el fuego que alimenta es medido de diferentes formas por las cosechas de la tierra que se encuentran en la claridad del Sol. En esto reside la segunda significación de μέτρα: la medida de luz y calor que el Sol distribuye para las cosechas. Podemos distinguir, por una parte, las medidas que están referidas al mismo curso solar y, por otra, aquella medida que el Sol pone a lo conformado por él en la forma como distribuye para esto lo ígneo. μέτρα, pues, puede ser entendido de una doble manera: la μέτρα del curso solar y las μέτρα que desde el curso solar actúan hacia abajo sobre lo que se alimenta de la luz del Sol. ¿Pero tiene el Sol μέτρα en un sentido completamente diferente? ¿Está Ἡλιος, que está ligado a la medida de su curso y que, desde allí, distribuye el fuego sustentador a todo lo que se encuentra en la luz solar, encajonado en una medida en un sentido completamente diferente? ¿Hay quizá también μέτρα hasta el punto de que toda la doble esfera del ámbito luminoso esté determinada por medida? Cuando Heráclito dice: pues Ἡλιος no transgredirá su medida, en modo alguno hay que pensar aquí en una determinación nomológico-natural del Ἡλιος. No se trata del punto de vista de que el transcurso del Sol esté sometido a cualesquiera leyes naturales invariables, pues entonces no tendría ningún sentido la segunda proposición, en la que se dice que en el caso de que Ἡλιος, sin embargo, transgrediera su medida, las Erinias, ayudantes de Dice, la localizarían y pedirían cuentas. ¿Pero de qué medida, esto es, contenido de medida, se trata? Ἡλιος no transgredirá su medida. ¿Podemos, en general, pensar que pueda transgredir su medida? Nos hemos imaginado dos formas en las que no tomaría el camino debido por la bóveda celeste. Podría

⁸ «Pues Helios no transgredirá sus medidas; de lo contrario las Erinias, asistentes de Dice, lo descubrirían.»

uno representarse que repentinamente se detuviera, quizás a causa de la orden de Josua para el tiempo en el que libró la batalla contra los amoritas. Esto sería una transgresión de la μέτρα de su naturaleza. En un caso tal no sería más conforme a su propia naturaleza de poder ígneo. El Sol podría cambiar su propia esencia si recorriera de forma diferente a la manera conforme a la naturaleza la bóveda celeste. Podría transgredir su propia medida si en lugar de ir del este hacia el oeste fuera del norte hacia el sur. Pero estaríamos ante una transgresión de fronteras completamente diferente si Ἡλιος penetrara en un ámbito (del que por el momento aún no podemos decir nada más) que reside fuera de la claridad del Ἡλιος en la que lo mucho está reunido. Entonces pasaría del reino del Sol de las cosas reunido-diferenciadas a otro ámbito en el que en otro sentido todo es Uno. También esto sería un error en el curso del Sol, pero ahora no en la forma de un desviarse de la vía solar, sino en la forma de un penetrar en un abismo nocturno al que no pertenece el Ἡλιος. Para acercarnos este pensamiento añadamos el fragmento 120, en el que no se habla de μέτρα, pero sí de τέματα: ἡὸς καὶ ἑσπέρας τέματα ἢ ἀρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἀρκτου οὐρος ἀθρίου Διός. La traducción de Diels dice: «Grenzen von Morgen und Abend: die Bärin und gegenüber der Bärin der Grenzstein des strahlenden Zeus.»⁹ Mi pregunta es si a través de las τέματα (que están en relación con τεματίζω = delimitar-relacionar) se delimita el ámbito de lo concerniente al Sol y, ciertamente, de un lado por medio de la mañana y el atardecer y, de otro, por medio de la Osa y del mojón del Zeus fulgurante que está enfrente de la Osa. La Osa y el mojón del Zeus fulgurante de la Osa residiría en el sur de la bóveda celeste. El fragmento 120 afirma entonces que Ἡλιος, que avanza desde la mañana hasta el atardecer por la bóveda celeste, es limitado en la posibilidad de su desvío hacia el norte y hacia el sur por medio de la Osa y del mojón del Zeus fulgurante que está enfrente de la Osa. Al Zeus fulgurante debemos pensarlo aquí conjuntamente con Ἡλιος como el poder del día que ilumina la globalidad de τὰ πάντα. Este ámbito solar global está limitado en cuatro direcciones del cielo, donde debemos entender las τέματα como fronteras externas del ámbito luminoso a diferencia de las μέτρα en el sentido de los lugares determinados de la vía solar por nosotros conocidos.

HEIDEGGER: ¿Cómo lee Vd. el genitivo ἡὸς καὶ ἑσπέρας? Diels traduce: fronteras de (von) de la mañana y del atardecer, lo que hay que entender como fronteras para (für) la mañana y el atardecer. ¿Desea

⁹ «Fronteras de la mañana y del atardecer: la Osa y frente a la Osa el mojón de piedra del Zeus fulgurante.»

Vd. realmente leer: las fronteras, que conforman (*bilden*) la mañana y el atardecer?

FINK: Me adhiero a lo último, pero me pregunto si mediante esta diferencia, esto es, mediante la lectura fronteras para la mañana y el atardecer, se altera fundamentalmente el sentido. Si entendemos las *τέμματα* como lugares fronterizos y, ciertamente, la mañana como la frontera este, el atardecer como la oeste, la Osa como la norte y el mojon situado enfrente de la Osa como la sur, entonces tenemos, por así decirlo, las cuatro esquinas del mundo como el campo del reino solar. Vistas así, las *τέμματα* no serían equiparables con las dos significaciones de *μέτρα* hasta el momento enumeradas. Aquello que el fragmento 120 dice en relación a las *τέμματα* sería una tercera significación de *μέτρα*, que deberíamos tomar junto con las otras dos para abarcar con la mirada la extensión significativa plena de las *μέτρα* del fragmento 94, donde —como se mostrará en una interpretación de este fragmento que profundice más— la tercera significación juega precisamente un papel destacado. La primera significación de *μέτρα* que hemos puesto de relieve concernía a los lugares y lapsos de tiempo que el Sol recorre desde la mañana hasta el atardecer pasando por el mediodía. En un segundo sentido las *μέτρα* significaban la medida enviada por el Sol para las cosas. Un desviarse de la medida enviada significaría para las cosechas y para los seres vivientes que el Sol está excesivamente caliente, excesivamente cercano o excesivamente lejano. La tercera significación de *μέτρα* (que hemos tomado del fragmento 120) alude a las *τέμματα* en las que está delimitado el ámbito luminoso global del Sol. Si *Ἥλιος* transgrediera las fronteras dadas por las cuatro esquinas del mundo, entonces las Erinias, ayudantes de Dice, lo averiguarían. Una transgresión tal no sería aquí sólo un desviarse de la vía habitual, sino que significaría un adentrarse en un abismo nocturno que no pertenece al ámbito solar.

HEIDEGGER: Si Vd. interpreta *ἡὸς καὶ ἑσπέρας* como *genitivus subiectivus*, entonces se acerca a la tercera significación de *μέτρα*.

FINK: Primeramente no quiero afirmar nada téticamente, sino que me interesa mostrar tres posibilidades de sentido de *μέτρα*, donde la tercera hace referencia a aquello que el fragmento 120 dice sobre las *τέμματα*.

HEIDEGGER: En el uso lingüístico habitual distinguimos en relación a *μέτρα* entre la medida y lo medido.

FINK: Medida podemos aprehenderla en un sentido tópico y en uno cronológico. La primera significación de *μέτρα* hace referencia a la medida que el Sol no transgredirá, la medida en el sentido de los lugares y lapsos

de tiempo de su paso por la bóveda celeste. Pero las medidas no mentan aquí las leyes naturales, sino que conciernen a la φύσις del *Ἥλιος*. La invarianza del Sol en su vía diaria y anual deriva de su φύσις. *Ἥλιος* permanece detenido, desde su propia esencia, en las medidas de su vía. La segunda significación de *μέτρα* menta la medida, dependiente de las medidas de la vía solar, en relación a lo crecido en el campo solar. Aquí es posible un crecimiento y un decrecimiento sobre todo si se piensa de la doctrina de la ἐκύρσις, en la transgresión de la medida del Sol que consume todo. Si *Ἥλιος* permanece en su vía conforme a naturaleza entonces, gracias a ello, las cosechas por él iluminadas tienen su germinar y sus tiempos debidos. La tercera significación de *μέτρα* reside en la delimitación del reino solar mediante las cuatro esquinas de la mañana, el atardecer, la Osa y el mojon de piedra que está enfrente de la Osa. En el interior de este ámbito limitado camina y domina *Ἥλιος*. Su ámbito de dominio está limitado por las cuatro *τέμματα*.

HEIDEGGER: En tal caso, deberíamos eliminar de la traducción de Diels del genitivo el *von*. No puede entonces decir: fronteras de la mañana y el atardecer, sino: fronteras, que conforman la mañana y el atardecer.

FINK: Sin embargo, con ello el sentido no se perturba esencialmente.

PARTICIPANTE: En el comentario de la edición de Diels-Kranz se dice cómo hay que entender la traducción. Allí se dice: se escoge aquí la interpretación de Kranz Berl. Sitz. Ber. 1916, 1161: «Oriente y occidente están separados por la línea de unión de la estrella del norte con el acimut (diario) de la vía solar que Helios (~ Ζεὺς ἀθροισ. comp. 22 C 1 Z. 4, Pherekyd. A 9, Emped. B 6, 2) no puede transgredir.»

FINK: Pero entonces *τέμματα* no tendría ya más el sentido de las fronteras que configuran la mañana y el atardecer. Mañana y atardecer se vuelven, desde una perspectiva tal, casi en determinaciones de lugar, lo que me parece cuestionable.

PARTICIPANTE: La traducción se asienta en la representación de oriente y occidente que están separados por la línea de unión de la estrella del norte con el acimut de la vía solar. Tampoco yo personalmente desearía unificarme a esta interpretación, pues Heráclito aún no conocía la representación de oriente y occidente, sino que hay que situar esta representación por primera vez en Herodoto.

FINK: La interpretación de Kranz suprime el carácter fronterizo de mañana y atardecer. Si se habla de una línea entre la estrella del norte y el acimut diario de la vía solar, entonces tampoco el plural *τέμματα*

puede seguir siendo comprensible a derechas. Ciertamente, la interpretación dada por Kranz es una posible respuesta a la dificultad que ofrece el fragmento 120, pero me parece como si con ello se excluyera la *lectio difficilior*.— Con respecto de los fragmentos 94 y 120 hemos tenido presente la polisemia de las μέτρα del ἥλιος. Esto ha sido, primeramente, sólo un intento. Debemos, en efecto, considerar aún los otros fragmentos acerca del Sol, así como los fragmentos sobre el día y la noche.

HEIDEGGER: En la puntualización de las tres significaciones de las μέτρα del ἥλιος quiere Vd., sobre todo, centrarse en la tercera posibilidad de sentido, que ha elucidado tomando pie en el fragmento 120. En el fragmento 94 esta tercera posibilidad viene dada por la segunda frase, que se introduce mediante: εἰ δὲ μή, y en la que se habla de la Dice y las Erinias.

FINK: Quizá ἥλιος mismo, que mide todo, esté limitado por otra fuerza. La instancia que en el caso de una transgresión de las fronteras lo descubriría y depuraría responsabilidades es la Dice con sus ayudantes. La Dice es la divinidad de lo justo, que vigila en la frontera entre el ámbito de la claridad solar y lo que se encuentra en él y un ámbito del abismo nocturno que se nos sustrae. Los guardianes de esta frontera son sus ayudantes. Éstas vigilan que ἥλιος no transgreda la frontera de su propio ámbito de poder e intente introducirse en el abismo oscuro.

HEIDEGGER: Vd. alude al fragmento 120 como apoyo para esta tercera posibilidad de sentido de μέτρα.

FINK: Si ahora regresamos a los fenómenos tenemos entonces en la claridad del día el hecho asombroso de que se derrame en lo incommensurable. En la claridad del día no tenemos ninguna frontera. Si hablamos de la bóveda celeste, no mentamos con ella ninguna cúpula que clausure, sino el ámbito solar de la claridad del día que se derrama en lo abierto-sin fin. Pero también conocemos el fenómeno del encapotamiento del cielo abierto, el cielo cubierto de nubes. Pero aún hay otra frontera del reino de la luz, y es la corteza terrestre por la que caminamos. En cuanto elemento de lo ígneo la luz encuentra apoyo y límite en el elemento aéreo de la tierra y, en cierto modo, también en el Océano. También el Océano configura una frontera para el reino de la luz, aunque deje penetrar la luz hasta una cierta profundidad. Su transparencia es limitada. La opacidad de la tierra, que conduce a la limitación del ámbito luminoso abierto, es un fenómeno extraño que la mayoría de las veces en modo alguno nos llama la atención. Nos encontramos sobre la opaca tierra en la que el ámbito de la luz tiene su frontera. Pero sobre nosotros se extiende el ámbito del poder de la luz en

lo abierto-sin fin. La opacidad de la tierra tiene una significación por la vía del Sol. De acuerdo con el fenómeno inmediato ἥλιος se alza del seno de la tierra, recorre a lo largo del día la bóveda celeste y se hunde de nuevo al atardecer en el suelo cerrado de la tierra. Esto se dice, sin misteriosa simbología, como descripción lisa y llana del fenómeno inmediato. Dinjámomos ahora al fragmento 99, el cual aclara la estructura general: εἰ μή ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστέρων εὐφρόνη ἦν ἦν. Diels traduce: «Gäbe es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht.»* ἥλιος es la única estrella que procura la claridad. Pero ahora no es sólo mostrado en su poder, en su superioridad sobre las otras estrellas, sino que en las otras estrellas se manifiesta la estructura que no vemos en ἥλιος mismo. Las otras estrellas son luces en la noche. Aquí tenemos el hecho asombroso de que lo luminoso se agote en su enviado espacio luminoso y se conmute por la oscuridad nocturna. Las otras estrellas son puntos luminosos en el firmamento nocturno. También la luna puede, de forma más fuerte que las estrellas, iluminar la noche, pero no acabar con ella como ἥλιος por sí solo. Podemos, en efecto, movidos por las otras estrellas en la noche, hacer la siguiente pregunta: si ἥλιος se muestra como reino luminoso que se alza sobre el suelo opaco, que parece ir a lo abierto-sin fin, ¿no podemos entender entonces, a partir de la comprensión de las otras estrellas como luces en la oscuridad, la estructura ensamblada de ἥλιος y τὰ πάντα, esto es, comprender también el mundo solar total como una luz en la noche, de lo que, en cualquier caso, no hay testimonio fenoménico? Deberíamos entonces decir: así como las estrellas son una luz en la noche y así como el ámbito luminoso del Sol tiene su frontera en el carácter cerrado de la tierra, así también todo el mundo del ἥλιος, al que también pertenece la globalidad de lo πάντα, es delimitado en un sentido profundo por un abismo nocturno, el cual limita el ámbito de poder del ἥλιος. En la frontera entre el ámbito luminoso del ἥλιος y el abismo oscuro vigilan las ayudantes de la Dice. Al mismo Sol no lo vemos como a las estrellas en la noche, sino sólo en su claridad propia. De ello habla el fragmento 3: εὖρος ποδῶ ἀνθρώπειον. El Sol, fenoménicamente considerado, tiene el ancho del pie humano.

HEIDEGGER: Si Vd. habla de "fenómeno", alude entonces con ello a lo que se muestra inmediatamente y no a lo fenomenológico.

FINK: También el fragmento 3 habla en una especie de discurso metafórico. Afirma primeramente que al Sol como la fuente de la luz, en su propia claridad sólo corresponde un lugar mínimo, insignificante, de modo que el poder de apertura del ἥλιος en el espacio solar luminoso

* «De no haber Sol, a pesar de las restantes estrellas, sería noche.»

abierto mismo parece ser sólo una cosa insignificante. Lo que abre se esconde en cierto modo en lo por él abierto y se coloca bajo las cosas limitadas por él en tanto que poder luminoso. En tanto que el Sol emerge, se eleva, se hunde y desaparece en el ancho del pie humano por el firmamento, es nuevo a cada día, como dice el fragmento 6: *νός ἐπὶ ἡμέρῃ ἐστίν*. Heráclito no ofrece ninguna determinación naturalística del hecho de que cada día el Sol salga nuevo. El ser-nuevo del Sol a cada día no contradice aquello de que éste es el mismo Sol cada día. Es el mismo, pero siempre nuevo. Debemos retener estos pensamientos para la pregunta por el Sol como una forma del *πῦρ ἀείζωον*, que siempre es, pero —como el fragmento 30 dice— consumiéndose y extinguiéndose según medidas, donde se manifiesta el siempre ser-nuevo del mismo. Cuando vayamos al fragmento 30 el concepto de *μέτρα* resultará aún más precisamente determinable.— Del fragmento 6 nos dirigimos al fragmento 57: *διδοσκόλος δὲ πλείστων ἠοίοδος τοῦτον ἐπίσταται πλείστα εἰδέναι, ὅπως ἡμέρῃν καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκον* ἐστὶ γὰρ ἔν. La traducción de Diels reza: «Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist ja doch eins!»* ¿En qué consiste la hipotética sabiduría de Hesíodo? ¿En qué sentido aquel que escribía sobre días y trabajos no reconocía el día y la noche? Día y noche son estados alternativos del país del Sol, en el que es, en rítmico cambio, claro y oscuro. La oscuridad de la noche en el ámbito del Sol es algo distinto a la cerrazón de la corteza terrestre, en la que no puede penetrar ninguna luz. La oscuridad de la noche está iluminada por las tintineantes estrellas. A diferencia de la cerrazón de la tierra la noche tiene la fundamental iluminabilidad consigo. Junto con los fragmentos acerca del Sol debemos pensar los fragmentos que tratan del día y la noche. A éstos pertenece el fragmento 57. La construcción más difícil en él es: *ἐστὶ γὰρ ἔν*. Si día y noche deben ser uno, ¿no debería entonces poner en lugar del singular *ἐστὶ* el plural *εἶσι*? ¿Se menta aquí la indiferenciación de día y noche o algo radicalmente distinto que en modo alguno se muestra a primera vista? Nuestra pregunta reza: ¿contiene el fragmento 57, abordado desde lo *ἔν*, una afirmación sobre el día y la noche? ¿Están día y noche en lo *ἔν* o son ellos lo *ἔν*? Obviamente, Hesíodo comprendió al máximo del día y la noche y, sin embargo, es censurado por Heráclito porque tenía noche y día por dos cosas. En su *Teogonía* la oposición del día y la noche menta algo distinto a sólo la mera oposición de dos estados del espacio diáfano, en el que la luz puede estar presente y ausente. Quizá sea excesivamente atrevido si en este contexto pensamos en la lucha de los dioses Olímpicos con los Titanes. Una ruptura fun-

* «Pero maestro de la mayoría es Hesíodo. De él están convencidos que sabe el que más, él, que no reconocía día y noche, sí, en efecto, es una sola cosa.»

damental atraviesa la globalidad, que para Heráclito se sutura, si bien no en la armonía manifiesta, sí, sin embargo, en la invisible. El *ἐστὶ γὰρ ἔν* puede leerse en este sentido. Día y noche no configuran ninguna diferencia arbitraria, sino la protogifura de la diferencia. También en Parménides la diferencia de día y noche juega un papel (*μορῆς γὰρ κατ'ἔθετο δύο γνώμας ὀνομαζέειν*), ciertamente en la opinión de los mortales. Si se entiende el *ἐστὶ γὰρ ἔν* en el sentido de que día y noche son uno en lo *ἔν*, ¿no debería entonces en lugar del *ἐστὶ* poner el plural *εἶσι*? Desde un punto de vista lingüístico es aquí posible, en general, un plural? Para mí la pregunta es si en lugar de «día y noche son un *ἔν*, o sea, son en lo *ἔν*» no debería leerse: «hay lo *ἔν*». En este caso la coincidencia de lo diferente recibiría otro sentido. Hesíodo conocía a fondo de todo, pero no sabía de lo *ἔν* que es. Pues hay lo *ἔν*: leído así no hay que concebir *ἔν* predicativamente, sino como sujeto de la oración.

HEIDEGGER: Entonces hay que tomar el *ἐστὶ γὰρ ἔν* de manera absoluta. Concebirlo de manera diferente y pensar que Hesíodo no reconoció día y noche sería algo excesivo.

FINK: Cuando Heráclito dice que Hesíodo no reconoció día y noche está formulando una frase intencionalmente provocativa.

HEIDEGGER: No hace falta ser Hesíodo para distinguir entre día y noche. Si él se ha ocupado del día y la noche, lo hizo entonces en un sentido más profundo que en la forma de la mera diferenciación, que cualquiera de nosotros lleva a cabo. Heráclito, pues, no puede querer decir que Hesíodo distinguía entre día y noche, pero que se ha equivocado en ello dado que día y noche son una y la misma cosa. La traducción de Diels: «Ist ja doch eins»* no podemos aceptarla.

FINK: «Ist ja doch eins»*, esto suena como: es, en efecto, una sola cosa (*einerlei*). Con esta traducción no puedo enlazar ningún sentido. Día y noche nos son familiares como los estados alternativos, como ritmo originario de la vida, como ser-presente y ser-ausente del Sol y de su luz en el ámbito de lo abierto. El ámbito de lo abierto puede ser claro como el día y oscuro como la noche. Esta diferencia nos es familiar en su rítmico regreso. En la forma como el regreso se cumple *ἤλιος* muestra el atenerse a medidas que él tiene y que son defendidas desde fuera por Dice. Cuando, pues, Heráclito dice que Hesíodo desconocía día y noche no quiere con ello afirmar que Hesíodo haya pasado por alto el hecho de que día y noche en modo alguno no configuran ninguna diferencia, sino que, en un pensar retrospectivo sobre lo *ἔν*, son uno y que están

* «Sí, en efecto, es una sola cosa.»

separados en el interior de lo *év* como relación de contrarios, como en el fragmento 67 se dice que están Dios día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre. Le interesa aquí, antes bien, un *év* radicalmente distinto.

PARTICIPANTE: ¿No deberíamos añadir al fragmento 57 también el fragmento 106, en el que se habla de *μία φύσις ἡμέρας*?

HEIDEGGER: ¿Cómo desea poner en conexión ambos fragmentos?

PARTICIPANTE: Pensaría *μία φύσις* conjuntamente con el *ἔστι γὰρ év*.

FINK: Pero la *μία φύσις* del día se defiende contra la asignación de días buenos y malos, esto es, fastos y nefastos. La unicidad de la naturaleza del día está contra un ser-en-la-diferencia tal de los días. Pero no se puede equiparar aquella con el *ἔστι γὰρ év* en relación al día y la noche. La diferencia de días buenos y malos no tiene el mismo peso que la diferencia de día y noche. En consecuencia, estamos en cada caso ante un *év* diferente.

HEIDEGGER: Y sin embargo, con su colocación conjunta de los fragmentos 57 y 106 tiene Vd. cierta razón. En ambos fragmentos se habla de un no-saber en relación a Hesíodo. La primera vez, desconoce lo *év* con respecto del día y la noche, la segunda, la una y la misma *φύσις* de cada día. En esta medida lo *év* y *μία φύσις* guardan relación.

FINK: El fragmento 106 es, más bien, sólo un paralojo respecto del fragmento 57. En este último se da poco crédito a Hesíodo como maestro de los más. Él, que entiende algo de la diferencia fundamental de día y noche, no ha reparado que hay lo *év*.

HEIDEGGER: Los más son para Heráclito aquellos que no saben sobre lo que importa. Los *πλείστοι* se da poco crédito a los *πάλαιοι*. *φύσις* en el fragmento 106 no podemos traducirla por "Wesen".*

FINK: Si decimos "Wesen" no lo hacemos en el sentido de *essentia*.

HEIDEGGER: Si añadimos el fragmento 123: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, ¿cómo hay entonces que entender aquí *φύσις*?

PARTICIPANTE: En el sentido del surgir (*Aufgehen*).

* Esencia, Ser.

HEIDEGGER: La conexión de *φύσις* y *év* nos ocupará más tarde más detenidamente.

FINK: En el fragmento 57 está para mí la palabra enigmática: *ἔστι γὰρ év*. Hemos traducido: «denn es gibt das év.»* ¿Pero de qué *év* se trata aquí? ¿Es lo *év* en el sentido de la palabra opuesta a *τὰ πάντα*, esto es, lo *év* del relámpago, del golpe, del Sol y del fuego o se menta aquí otro *év*? Mi suposición va en la dirección de que aquí se trata de lo *év* en el sentido de la unicidad de los dos ámbitos, el del *ἤλιος* y el de la noche vigilada por la Dice y sus ayudantes. Este nuevo sentido de *év* sólo se nos clarificará cuando tomemos en consideración los fragmentos que tratan de la vida y de la muerte. La noche a la que aquí se hace referencia es aquel abismo nocturno por el que el ámbito solar se limita a las cuatro *τέταρτα*, como son llamadas en el fragmento 120. Independientemente de esta interpretación cabría argumentar como sigue. Si en el fragmento 57 se habla de lo *év* en relación al día y la noche, entonces se trata aquí de lo *év* del país del Sol, en el que el Sol se presenta y se retira en rítmico cambio y, ciertamente, de tal modo que en el cambio *ἡ* día y noche permanece el ámbito en el que el Sol se presenta y se retira. En tanto que la estructura de la bóveda celeste por la que pasa el Sol y la relación de contrarios con el territorio que está debajo permanecen, incluso cuando el Sol se retira provisionalmente y es a cada día nuevo, en tanto que esto, hay lo *év*. Visto así, lo *év* sería la bóveda celeste. Pero a mí personalmente esta interpretación no me dice nada. No entiendo en este sentido el "hay lo *év*".

HEIDEGGER: ¿Por qué rechaza esta interpretación?

FINK: Porque para mí el ser-unificado de día y noche bajo la bóveda celeste representa una lectura excesivamente sencilla. Cuando Heráclito dice en relación al día y la noche: "hay lo *év*", entonces, con el día se hace referencia al territorio del Sol, con la noche al abismo nocturno que limita y delimita el territorio del Sol. Ámbito solar y abismo nocturno configuran conjuntamente lo *év*.

HEIDEGGER: ¿Es lo *év* que tiene Vd. ahora a la vista algo así como un super-Ser (*Über-Sein*), que incluso es superior al Ser? Conjeturo que Vd., con su interpretación de lo *év* (que ahora se aparta de lo *év* del relámpago hasta el momento investigado) desea incluso ir por encima del Ser.

PARTICIPANTE: No creo que lo *év* como el ámbito doble del territorio del Sol y del abismo nocturno vaya más allá del Ser. Si la interpretación

* Pues hay lo *év*.

hasta el momento realizada en relación con el fragmento sobre el Κεραυός ha tomado en consideración sobre todo el momento estructural de la luminosidad en el Ser, el desvelamiento, entonces la interpretación mira ahora, cuando se habla del abismo nocturno, también al momento estructural de la cerrazón en el Ser, al ocultamiento, el cual pertenece esencialmente al desvelamiento. Con ello, la interpretación no va más allá del Ser, sino más profundamente hacia el interior del Ser que las reflexiones precedentes, en tanto que abarca con la mirada la plena dimensionalidad del Ser.

FINK: Nuestra interpretación de Heráclito comenzó con la elucidación de la relación del relámpago y τὰ πύρρα. El relámpago desata bruscamente la claridad, deja salir a la luz τὰ πύρρα y coloca a cada cosa en su contorno definido. Otro nombre para lo *év* es el Sol. La luz solar, que se derrama sobre nosotros en lo abierto-sin fin, encuentra su frontera en la cerrazón de la corteza terrestre. En el campo luminoso propio Ἥλιος sólo tiene el ancho del pie humano. Ἥλιος discurre a lo largo de la bóveda celeste según medidas fijas. Por medio de sus propias medidas, las cosechas y los seres vivientes por él iluminadas, tienen también sus medidas determinadas. En el interior del ámbito solar hay una distinción fundamental, a saber: entre día y noche, distinción que se pone con la presencia y ausencia del Sol. El ámbito que está limitado por las cuatro τέμματα permanece incluso cuando el Sol parece ponerse. La estructura de lo *év* se disloca entonces por la presencia provisional del Sol en el οὐρανός. Puede entonces decirse: porque debajo del οὐρανός día y noche cambian y permanece la relación de la una bóveda celeste con lo mucho-abajo, por esto, la diferencia de día y noche no es tan importante. Hesíodo distinguió día y noche sin pensar: «*en* ello que día y noche es una diferencia sólo en el interior del οὐρανός uno. Esta interpretación, sin embargo, no me dice demasiado. Precisamente cuando nos referimos a los fragmentos sobre la muerte y la vida se nos mostrará, además de la dimensión de la luminosidad y lo abierto que ya nos es conocida, la otra dimensión de lo cerrado. Lo *év* que Heráclito intenta pensar en el fragmento 57 es la unicidad del ámbito dúplice.

HEIDEGGER: ¿Pero cómo están en conexión ambos ámbitos?

FINK: El espacio luminoso del relámpago, o sea, del Ἥλιος, en el que sale a la luz y entra en su contorno lo πύρρα, se delimita por un abismo nocturno. Ἥλιος no debe transgredir la frontera de su ámbito de poder que le es puesta e ir al suelo nocturno, porque de lo contrario le serían pedidas cuentas por las Erinias que vigilan la frontera del ámbito dúplice.

HEIDEGGER: ¿Se trata aquí de dos ámbitos o de uno y el mismo que está diferenciado en sí? Dejemos sin embargo por el momento de lado esta pregunta. Regresaremos a ella de nuevo más adelante. Desearía abordar de nuevo el *év* τὰ γῶγ *év*. ¿Se puede aquí, en general, colocar el plural *év*? Diels coloca antes de *év* τὰ γῶγ *év* un punto y coma. Visto desde el punto de vista puramente estilístico correspondiente al lenguaje de Heráclito no debería ponerse un punto y coma, sino un punto. Quizá Diels fuera conducido al punto y coma por el *γῶγ* que sigue. Un punto es, sin embargo, imprescindible, pues al *év* τὰ γῶγ *év* sigue algo inhabitual que debe ser diferenciado de lo precedente con mayor energía.

FINK: A los más les resulta familiar la diferencia de día y noche. A éstos también pertenece Hesíodo, el cual se ocupó del día y la noche. Pero él no reconoció día y noche porque no conocía lo *ἐνόν*. El *év* τὰ γῶγ *év* actúa como un golpe. Es conscientemente tético y dicho como un dictado.

HEIDEGGER: Porque Hesíodo no conoció lo *ζῆνόν*, no puede Heráclito en modo alguno acordar con él. Hablan lenguajes diferentes.

FINK: Heráclito no piensa en el *év* τὰ γῶγ *év* la supresión de lo diferenciado, sino lo *év* del ámbito doble. Hay lo *év*: lo *év* es aquí el sujeto de la oración. Hay que acceder a la dimensión de lo *év* como la del ámbito dúplice para ir más allá de los *πυρρά*. Heráclito no quiere decir que Hesíodo sea un simple. Si lo censura es sólo porque es un simple especulativo. El *év* τὰ γῶγ *év* está fundado para lo *οὐκ ἐνένοεον*.

HEIDEGGER: Pero Heráclito no especifica el fundamento, sino que dice sólo que Hesíodo no conoce el fundamento.

FINK: La ignorancia de Hesíodo se descamascara mediante el *év* τὰ γῶγ *év*.

PARTICIPANTE: Me sigue quedando una dificultad: en qué sentido debe ser interpretado el *év* τὰ γῶγ *év* en el que consiste en no-saber de Hesíodo; no-saber que se muestra en el pensar sobre el día y la noche. Debemos determinar, de aquí, en qué relación está el *év* τὰ γῶγ *év* con el saber de Hesíodo sobre el día y la noche.

FINK: Vd. refiere el *γῶγ* de una forma excesivamente directa a la incompreensión de Hesíodo en relación al día y la noche. Hesíodo no sólo interpretó el fenómeno del día y la noche de manera distinta a Heráclito. En el lugar de la distinción hesiódica de día y noche no penetra otro punto de vista sobre el día y la noche. Cuando Heráclito dice que la

división de día y noche contradice el carácter esencial del Ser, habla, antes bien, desde el saber sobre lo *év*.

HEIDEGGER: Hesíodo pertenece a las gentes que en el fragmento 72 son llamados: καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ἕξτα φράσσεται: «und dasjenige, auf das sie täglich stoßen, scheint ihnen fremd.»⁴ Hesíodo chocó a diario con la distinción de día y noche.

FINK: Día y noche son para él lo de todos los días y lo de todas las noches.

HEIDEGGER: Pero permanece extraño para él aquello que es expresamente pensado desde lo *év*.

FINK: Si para finalizar abarcamos con la mirada conjuntamente los fragmentos acerca de Helios y los fragmentos acerca del día y la noche, entonces podemos decir lo siguiente. El fuego celeste del Sol se comporta con todo lo que tiene existencia por el curso del Sol similarmente a como el relámpago con lo πάντα. El Sol da luz, contorno y desarrollo y hace madurar todo lo que crece. Está determinado en su curso por las μέτρα a las que tiene que atenerse, pues de lo contrario le serían pedidas cuentas por las ayudantes de Dice. Determina también las μέτρα para el crecimiento y desarrollo de las cosas. No transgredirá las μέτρα, sino que permanecerá en el interior de su ámbito de poder, el cual queda delimitado por las cuatro τέμματα. La significación más profunda de Dice nos ha quedado por el momento aún oscura. Hasta el momento sólo queda clara como un poder que es superior al poder de Ἥλιος. Aunque Ἥλιος y Zeus son los poderes más elevados sobre la tierra, Ἥλιος tiene en la tierra un poder que sobrepasa la claridad. Las μέτρα de Ἥλιος se nos han separado en un triple sentido. Por una parte, distinguimos las μέτρα del transcurso solar, por otra, las μέτρα de las cosas bajo el transcurso solar y, en tercer lugar, las μέτρα que delimitan el ámbito global de la claridad solar. La atención al fragmento 3 nos ha mostrado la estructura de la ubicación de Ἥλιος en la claridad que le es propia. El fragmento 6 piensa conjuntamente el ser-nuevo a diario y el ser-siempre-el-mismo. La una φύσις del día es la misma φύσις, también frente a la distinción que nosotros conocemos entre días buenos y malos, fastos y nefastos. Debemos tomar conjuntamente todos estos motivos del pensamiento sin identificarlos precipitadamente. Sin embargo, nos será cada vez más difícil abarcar con la mirada la variedad de referencias. Esta dificultad ya se nos muestra respecto de la heterogeneidad de los fenómenos tomados inmediatamente y de las vías para la mirada con ello determinadas.

⁴ «Y aquello con lo que chocan a diario les parece extraño.»

V

Problemática de una interpretación especulativa. — ἡ πύξις αἰετίζουσαν y tiempo? (fragmento 30)

HEIDEGGER: Con ocasión del fragmento 11, cuando el Sr. profesor Fink interpretó el πᾶν ἑκπετόν, pregunté lo que realmente estaba haciendo. Deseaba encaminarme a la pregunta de en qué forma se cumple este intento de pensar conjuntamente con Heráclito. Surgió entonces la observación acerca del salto especulativo, con el que en cierto modo se identifica nuestro intento de leer el texto, en tanto que en su lectura partimos del contenido inmediatamente abordado y en el transcurso del examen minucioso llegamos a una afirmación que no se deja justificar mediante una contemplación inmediata. Si se piensa esquemáticamente, podría decirse que vamos de una afirmación conforme a la percepción a otra no sensorial. ¿Pero qué significa "especulativo"?

PARTICIPANTE: "Especulativo" se deriva de *speculum* (espejo) y *speculari* (mirar en o por un espejo). Lo especulativo es entonces, obviamente, una relación del espejar.

HEIDEGGER: Presumiblemente el espejo juega un papel. ¿Pero qué significa la palabra "especulativo" en un uso terminológico habitual? ¿Dónde se habla y se escribe en la filosofía en latín?

PARTICIPANTE: En la Edad Media.

HEIDEGGER: Allí se habla de *existimatio speculativa* a diferencia de *existimatio practica* y también *operativa*. *Existimatio speculativa* significa lo mismo que *existimatio theoretica*, que está orientada hacia la *species*. *Species* es la traducción latina de εἶδος. Se menta, pues, un *ver*, una *θεωρεῖν*, esto es, un considerar teórico. También Kant habla de la razón especulativa en el sentido de la razón teórica. ¿Pero qué ocurre en Hegel? ¿Qué significa para Hegel especulación y dialéctica?

PARTICIPANTE: Lo especulativo y la dialéctica caracterizan el método de Hegel del pensar.

PARTICIPANTE: Con la especulación Hegel intenta alcanzar lo infinito a partir de lo finito.

HEIDEGGER: Hegel no pone primeramente lo finito para entonces alcanzar lo infinito, sino que comienza ya en lo infinito. Está de antemano ya en lo infinito. Con mi pregunta acerca de lo especulativo sólo quería poner en claro que aquí, en el intento de pensar conjuntamente con Heráclito, no se entiende lo especulativo en el sentido desarrollado por Hegel o en el sentido de lo teórico. Debemos, en general, renunciar a hablar en cualquier forma del método según el cual piensa Heráclito. Por otra parte, no podemos renunciar —tal y como el Sr. profesor Fink lo ha llevado a cabo hasta el momento— a lo siguiente, a clarificar expresamente algo en la intención de que los participantes en el Seminario estén en condiciones de proseguir con mayor claridad y adecuación los pasos que hemos dado y seguiremos dando en el leer y en el decir. Qué problema está en el trasfondo, lo comprenderemos mejor cuando el Sr. profesor Fink ponga un ejemplo.

FINK: El modo de nuestro leer y proceder viene caracterizado por el hecho de que partimos de la representación de las cosas nombradas en las sentencias de Heráclito como si no estuvieran inmediatamente ante los ojos. En modo alguno habla Heráclito en su fragmento veladamente, como quizás el Dios en Delfos, del que dice οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἄλλὰ σημαίνει.⁴ Su modo de hablar no puede equipararse con el del Dios en Delfos. Al leer los fragmentos aceptamos primeramente el estado de cosas fenoménico e intentamos su aclaración. Sin embargo, no nos clarificamos el estado de cosas fenoménico en su extensión total, sino que nuestra clarificación está ya dirigida selectivamente.

HEIDEGGER: ¿Por medio de qué está determinada selectivamente?

FINK: La selección está determinada por el hecho de que siempre dejamos atrás la sentencia de Heráclito y en los fenómenos inmediatos buscamos aquellos rasgos a los que se remite en el fragmento. Una fenomenología empírica del Sol suministraría una cantidad de rasgos fenoménicos que en modo alguno son significativos para el sentido del fragmento acerca del Sol. Leemos primeramente los fragmentos con una cierta ingenuidad e intentamos con respecto de las cosas que aún son ellas mismas correlatos de nuestro percibir sensorial, entresacar algunos rasgos, para entonces, en un segundo paso, poner a los rasgos y referencias así entresacados la pregunta sobre cómo pueden ser pensados en un sentido más profundo. De la visión inmediata de los fenómenos

⁴ Diehl traduce: «er "sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet"» (fr. 93) («el "no dice nada y nada oculta, sino que significa"»).

sensoriales vamos a una no-sensorial, pero no a un ámbito supra-sensorial. No debemos utilizar aquí el esquema originario de la metafísica de mundo fenoménico, o sea, sensible, y mundo inteligible, y operar con la doctrina de la metafísica de los-dos-mundos. El discurso sobre un ámbito sensible y un ámbito inteligible es altamente peligroso y arriesgado.

HEIDEGGER: Sería más adecuado si designáramos el ámbito fenoménico como óptico.

FINK: Y adjuntáramos el ámbito no-sensorial al Ser. Pero lo sorprendente es que también podemos aprehender los fragmentos de Heráclito en una forma ingenua y seguir enlazando entonces con ellos un sentido profundo, de modo que no podemos apostrofar al sentido propiamente filosófico como sentido profundo.

HEIDEGGER: ¿Puede hablarse en general de un sentido filosófico?

FINK: Seguramente no debemos hablar de la significación de las sentencias de Heráclito. Puesto que tenemos a nuestras espaldas el lenguaje de la metafísica, debemos intentar evitar la tentación que representan las vías para el pensar ya trazadas de la metafísica. Para, pues, mostrar el modo de nuestro proceder vayamos de nuevo al fragmento 11. Traducido dice: «Alles Kriechende wird mit dem Schlag zur Weide getrieben bzw. gehütet.» Con esto se hace referencia a un cuadro que conocemos a partir del entorno fenoménico y que podemos imaginar fácilmente. En una comarca agrícola o Estado agrícola se lleva el ganado a pastar azuzándolo con el látigo. Podemos entonces leer πάν ἐρητόν como animal de pasto. El cuadro mencionado por Heráclito afirma que los animales de pasto son llevados a pastar por los pastores azuzándolos con el látigo y ciertamente de modo que de tiempo en tiempo cambian los pastos.

HEIDEGGER: El apacentar es tanto un hacer mover como también un conducir.

FINK: El hacer mover y el conducir constituyen los momentos de sentido significativos para nuestra interpretación del véμεται. Si, en efecto, escuchamos a partir de la nuestra interpretación del véμεται como el poder que determina el destino, entonces ya hemos abandonado el fenómeno inmediato del apacentar y penetrado con el pensamiento en el ámbito no-sensorial. Si dejamos de entender véμεται como el hacer mover y conducir de los pastores en el sentido del destinar a cada uno de

⁵ «Todo lo que se arrastra es llevado a pastar con el golpe, o sea, apacentado.»

los animales que pastorean a donde les corresponde, para pasar a hacerlo como un imperar de parte a parte destinante y distribuyente, entonces lo que se plantea es la pregunta sobre si aquello que en el fragmento se dice en pequeño, no podría también ser dicho en grande. La relación entre micro y macrocosmos viene tal vez a resultarnos próxima en cuanto la menos capciosa de las expresiones. El desplazamiento mental de estructuras fenoménicas a otra dimensión trae también consigo, al mismo tiempo, una transformación de las estructuras de las que inicialmente partimos.

HEIDEGGER: Y, sin embargo, el desplazamiento mental conlleva una determinada forma de pensar de la que aún somos ignorantes.

FINK: Al hablar de desplazamiento mental en otra dirección. Lo que en principio hago es únicamente intentar caracterizar la forma de nuestro proceder, puesto que aún sabemos qué significa pasar a otra dimensión. Si queremos hablar en este contexto de una analogía, entonces debemos pensarla en una forma determinada. En esta analogía sólo se nos da, entonces, una parte, a saber: la fenoménica. En tanto que nos atenemos selectivamente a estructuras fenoménicas, las traducimos, en un aventurado intento, a lo grande. En el fragmento 11 traducimos el modo y manera como el rebaño es llevado a pastar azuzado con el látigo, a lo grande de la realidad global en la que acontece un imperar de parte a parte que apacenta y destina las cosas y elementos. El ensanchamiento de un fenómeno individual específico hasta el todo, sería quizás una forma bajo la cual podríamos abordar la forma de nuestro intento de pensar conjuntamente con Heráclito.

HEIDEGGER: Tengo por peligrosa esta formulación de su proceder. Quizá pudiéramos decir que Heráclito no ve lo grande desde lo pequeño, sino, al contrario, lo pequeño desde lo grande. Debemos distinguir entre, por una parte, nuestro intento de repensar los fragmentos de Heráclito y, por otra, el modo como Heráclito mismo pensó.

FINK: Pero también Heráclito sólo puede decir pequeño aquello que piensa grande.

HEIDEGGER: Con el pensar y el decir se tiene su peculiar dificultad. ¿Se trata de dos cosas diferentes? ¿Es el decir sólo la expresión del pensar?

FINK: La distinción entre el pensar interior y la comunicación del pensar en el lenguaje es una representación que nos es familiar a partir de la historia de la filosofía. Existe la concepción de que el pensar filosófico en modo alguno puede decir todo lo que piensa, de forma que en cierto

modo queda a la zaga de la expresión lingüística. Los pensamientos más profundos son entonces un ἄγνωτον. Este modelo no se puede aplicar a Heráclito. Sus sentencias no son un hablar hierofántico y en cierto modo imposible sobre el misterio lingüísticamente indomeñable. Heráclito no conoce la contraposición entre lo abierto lingüísticamente y el impenetrable misterio que se piensa como *refugium* o bien *asylum ignorantiae*. Cosa diferente ocurre cuando pensamos el misterio de una forma radicalmente distinta. Heráclito habla en un lenguaje que no conoce la plena diferencia del pensar interno y del decir externo.

HEIDEGGER: ¿Pero cómo se comporta con el pensar y el decir? También a propósito de Heráclito deberemos decir que no lo no-dicho por el pertenece siempre al decir y no a lo indecible. Pero lo no-dicho no es ningún defecto ni ninguna barrera para el decir.

FINK: A propósito de Heráclito debemos siempre abarcar con la mirada el decir multidimensional, que no podemos fijar en una dimensión. En el πῦν ἔσπετόν, visto desde la afirmación inmediata, se nombran primeramente sólo los animales de pasto en su tipo de movimiento. Sin embargo, hemos intentado leer πῦν ἔσπετόν y, con ello, interpretarlo como πάντα ὡς ἐσπετά y hemos referido πληγή a la descarga del relámpago. En ello ha consistido el salto al ámbito no-fenoménico. Comparado con el movimiento repentino, enorme, del relámpago todo lo que está bajo el relámpago en su resplandor y es llevado a su aspecto, tiene el carácter de un movimiento animal, esto es, lento. Pero hay que preguntar si se trata de dos planos, de modo que pudiéramos decir: así como en el ámbito sensorial el rebaño de animales es llevado a pastar azuzado con el látigo, así también en el todo son gobernadas todas las cosas por medio del relámpago. Quiero decir que no podemos cortar estos dos planos tan enérgicamente uno respecto del otro. Si hablamos de dos niveles surge entonces el peligro de que partiendo del nivel fenoménico saquemos cualesquiera paralelismos y nos movamos en desenfrenadas analogías. Si creemos conocer los dos planos distinguiendo radicalmente entre ellos, entonces perdemos de vista precisamente su juego mutuo, su interrelación. Heráclito no conoce ningún nivel fijado, sino que en la interpretación de sus fragmentos precisamente debemos prestar atención al hecho de qué y cómo juegan el uno con respecto del otro. La fuerza de sus sentencias consiste en el hecho de que Heráclito, partiendo de lo grande puede también hablar respecto de lo cotidiano.

HEIDEGGER: Quizá ha dicho Vd. con esto demasiado.

FINK: Pero de donde debemos partir para la interpretación de los fragmentos es de los rasgos más o menos conocidos en los fenómenos. In-

temaré aclarar esto de nuevo a propósito de otro fragmento que, asimismo, ya nos ha ocupado. El fragmento 99 dice, traducido: «Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre es wegen der anderen Sterne Nacht.»³ Aquí no sólo se expresa una exaltación del poderío de la fuerza de Ἡλιος que ahuyenta la oscuridad, sino que en las otras estrellas vemos la posibilidad de que existan luces en la oscuridad. La luz luce en las tinieblas. Esto significa que el recinto de la luz está rodeado por la noche. Las estrellas y la luna muestran la posibilidad de las luces de estar encapsuladas en la oscuridad de la noche. Aquí reside la plataforma para nuestra pregunta: ¿no podría ser que así como las estrellas están encapsuladas en la noche, así también el ámbito solar de lo abierto-sin fin está igualmente encapsulado en una noche no-fenomenológica?

HEIDEGGER: Al hablar de "sin-fin" (*endlos*) maneja Vd. una representación que no es griega.

FINK: Con la expresión "abierto sin-fin" sólo hago referencia al rasgo fenoménico de que al alzar la vista al cielo no vemos ninguna pared, sino sólo el carácter del salir y no-llegar. El estado de cosas fenoménico abordado en el fragmento 99, a saber: que las luces pueden estar encapsuladas por la oscuridad de la noche, nos ha situado ante la pregunta de si el ámbito solar, esto es, Ἡλιος en su relación con τὸ πάντα, no puede tener por su parte μέτρα que no podemos ver inmediatamente. Desde la plataforma del encapsulamiento fenoménico de las estrellas en la noche hemos intentado abarcar con la mirada la delimitación no-fenomenológica del ámbito solar a través de una noche no-fenomenológica. Por lo que atañe a las μέτρα del Sol hemos intentado interpretarlas triplemente: por una parte, como las μέτρα del Sol en su curso solar, por otra, como las μέτρα por las que son medidas mediante el Sol todas las cosas que están bajo él y, finalmente las μέτρα en el sentido de lo que en el fragmento 120 se denomina τέμματα, las cuales delimitan el ámbito solar, el ámbito de la claridad solar y de lo πάντα que se encuentra en él.

HEIDEGGER: En este contexto habló Vd. de la noche. ¿Pero cómo entiende la noche?

FINK: Las cuatro τέμματα delimitan el mundo soleado en sus cuatro finales. Este ámbito delimitado está determinado por la intermitente presencia y ausencia del Sol, de modo que de aquí surge el problema del día y la noche. Visto desde los fenómenos todos somos de la opinión de Hesíodo. En el mirar inmediato se muestra que día y noche se alternan.

³ «De no haber Sol sería, a pesar de las otras estrellas, noche.»

Frente a esto, Heráclito formula la provocativa proposición y dice: aunque Hesíodo parece entender al máximo de las obras y días de los hombres, no supo que día y noche son uno. Por nuestra parte, hemos puesto la pregunta de si hay que leer el ser-uno tal y como se dice inmediatamente, o de si no deberíamos extraer una lectura más difícil. En el último caso deberíamos decir: Hesíodo ha mantenido diferenciados día y noche, pero hay lo *év*. Así entendidos, día y noche no coinciden, sino que, desde el saber acerca de lo *év*, ni siquiera la más llamativa diferencia entre día y noche puede venir finalmente a ser reconocida. Hay lo Uno, y si se consigue alcanzar el conocimiento de lo Uno (ὀνολογεῖν), entonces aquello que está mutuamente desgarrado en firmes relaciones de contrario se subordinará a la única Unidad de lo *év*. En tanto que Heráclito piensa desde lo *év*, no puede dejar valer la demarcación del más sabio maestro.

HEIDEGGER: Vd. distingue, pues, una naturaleza múltiple de la noche. Por una parte, distingue la noche frente al día diario, para luego entender la noche también como la cerrazón de la tierra.

FINK: Donde la cerrazón de la tierra es la frontera del ámbito solar. El imperio del Sol en su relación con τὸ πάντα es el ámbito de lo abierto, en el que día y noche se suceden.

HEIDEGGER: ¿Y día y noche en su sucesión están aún en otra noche?

FINK: Quizá.

HEIDEGGER: Con mi pregunta sólo quiero señalar a la perspectiva desde donde Vd. habla de la otra noche.

FINK: Si he hablado de otra noche, otra noche más originaria, del abismo nocturno, en relación con la interpretación de los fragmentos acerca del Sol esto ha sucedido con la vista puesta de antemano en el fragmento acerca de la vida y de la muerte. Desde aquí he abarcado con la mirada también el sentido más profundo del fenómeno de la cerrazón de la tierra y en cierto modo también del mar como frontera del ámbito del Sol. Sólo cuando meditemos la relación de vida y muerte, veremos cómo el imperio de la vida es el ámbito del Sol y cómo con la referencia a la muerte surge una nueva dimensión que no es ámbito de lo abierto, ni tampoco es sólo la cerrazón de la tierra, aunque precisamente la tierra sea un símbolo señalado para la dimensión de la noche más originaria. Hegel habla de la tierra como el *Individuum* elemental, en el que se retira la muerte. La dimensión de la noche más originaria se indica mediante la muerte. Es el reino de los muertos, pero que no es ningún territorio, ni tiene extensión alguna, la tierra de nadie.

HEIDEGGER: que no puede ser medida de un extremo a otro y, por tanto, tampoco es ninguna dimensión. La dificultad reside en lo siguiente, en abordar el ámbito indicado por la muerte.

FINK: Quizá el lenguaje en su articulación tenga su hogar en el ámbito que está él mismo articulado, en el ámbito del Sol, en el cual lo uno está separado de lo otro y diferenciado mutuamente y lo individual tiene contornos delimitados. Pero si entendemos lo *év* no sólo en el sentido de la dimensión de lo abierto, de la claridad del relámpago y de lo *πῶντα* que se encuentra en ella, sino también como la noche más originaria, como la cordillera del Ser, que no es ningún paisaje, no tiene nombre y es indecible —si bien no en el sentido de una frontera lingüística—, entonces, al lado de la dimensión solar, debemos abarcar con la mirada en lo *év* también una segunda dimensión, en la que está encapsulada la dimensión de la claridad y a la que señala la muerte. Y sin embargo, aquello a lo que señala la muerte es un ámbito que nadie puede divisar en vida. Cuantos más fragmentos leamos, tanto más se nos amontonarán las interrogantes.

HEIDEGGER: En conexión con aquello que se ha dicho sobre el lenguaje quiero aludir a la conferencia de Thrasylbulos Georgiades «Sprache als Rhythmus» (Lenguaje como ritmo) que pronunció dentro de la serie de conferencias «Die Sprache» (El lenguaje) de la Academia Bávara de las Bellas Letras y de la Academia de las Artes en Berlín, así como a su libro *Musik und Rhythmus bei den Griechen* (Música y ritmo en los griegos). En ambos trabajos ha dicho cosas extraordinarias sobre el lenguaje. Entre otras, pone la pregunta por el ritmo y muestra que *ῥυθμός* nada tiene que ver con *ῥέω* (fluir), sino que hay que entenderlo como carácter. Recurriendo a Werner Jäger se apoya aquí en un verso de los fragmentos de Arquíloco, 67a, donde el *ῥυθμός* tiene esta significación. El verso dice: *γάρωσακ' ὅς ὀσος ῥυθμός ἀνθρώπου ἔχει*, «erkenne, welcher Rhythmus die Menschen hält.»⁸ Además menciona un lugar del *Prometeo* de Esquilo, al que en cualquier caso ya había aludido Werner Jäger y en el que *ῥυθμός*, o sea, *ῥυθμίζω* tiene la misma significación que en el fragmento de Arquíloco: *ὄδ' ἐρῳήθημαι (Prom. 241)*. Aquí dice Prometeo de sí mismo: «in diesem Rhythmus bin ich festgebannt.»⁹ El, que está capturado inmóvil en la malla de hierro de sus cadenas, está rítmado a los peñascos, caso es, encajado. Georgiades alude al hecho de que los hombres no hacen el ritmo, sino que, para los griegos, el *ῥυθμός* es el substrato del lenguaje, el lenguaje que va a nuestro encuentro. En esta dirección entiende Georgiades el lenguaje

⁸ «Reconoce cuál ritmo guarda el hombre.»

⁹ «En este ritmo estoy fijamente retenido.»

arcaico. Debemos, pues, tener a la vista el lenguaje antiguo hasta el siglo V, para entender a Heráclito aproximadamente. Este lenguaje no conoce frases.

FINK: Que tengan una significación determinada.

HEIDEGGER: En las frases del lenguaje arcaico habla la cosa y no la significación.

FINK: Hemos comenzado nuestra interpretación de Heráclito con el fragmento acerca del relámpago, desde allí hemos pasado al fragmento 11 en el que se dice que todo lo que se arrastra es apeacento con el golpe, donde hemos puesto en conexión el golpe con el golpe del relámpago, y, finalmente, hemos abarcado con la mirada los fragmentos acerca del Sol y acerca del día y la noche. Se trataba aquí, sobre todo, del triple sentido de *μέτρον*, de la relación de Sol y tiempo y del encapsulamiento del ámbito del Sol en una noche originaria. Las fronteras entre el ámbito del Sol y el abismo nocturno son las cuatro *τέτραρα*. En el Sol hemos visto un poder determinante del tiempo que dimensiona la medida del tiempo. El siguiente fragmento en nuestra ordenación es el fragmento 30: *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὗτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀει καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀμοιβερνόμενον μέτρα*. Diels traduce: «Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wir sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.»¹⁰ Primeramente interpretaremos sólo la segunda mitad del fragmento. El relámpago, así podemos decirlo, es el fuego repentino, el Sol es el fuego en el paso conforme a reglas del transcurso del tiempo, pero el *πῦρ ἀείζωνον* es algo que no encontramos en los fenómenos como el relámpago y el Sol.

HEIDEGGER: ¿Cómo quiere traducir *κόσμος*?

FINK: Descartaría primeramente pasar por alto la primera mitad del fragmento 30 e intentar interpretar sólo la segunda mitad. Si traducimos *κόσμος* por «Weltordnung»¹¹ o por «Schmuck»¹², entonces tenemos que poner este en conexión con el fragmento 124 donde se habla del más bello *κόσμος* como un montón de basuras. Si leemos el fragmento

¹⁰ «Esta ordenación del mundo, la misma para todo Ser, no la creó ni uno de los dioses, ni los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente viviente, encendiéndose según medida y apagándose según medida.»

¹¹ Orden (ordenación) del mundo (cósmica).

¹² Adorno, atavío, joya, compuesto.

desde atrás hacia adelante e intentamos interpretarlo, debemos entonces también ahora volver primeramente a la ingenuidad. Un fuego fenoménico perdura en el quemar. La combustión del fuego es un suceso en el tiempo. El fuego fue ayer, es hoy y será mañana. Ahora bien, mi pregunta reza: ¿son ἦν ἀεί, ἔστιν y ἔσται con respecto del πῦρ ἀείζωον determinaciones de mancar de ser-en-el-tiempo del fuego? ¿Se piensa el ἀείζωον del fuego mediante el ser-siempre-sido, el ser-ahora y el ser-en-el-futuro? ¿Debemos pensar el fuego aquí nombrado de la forma conocida como determinamos el perdurar, sólo con la diferencia respecto del otro fuego, el cual se enciende, dura un lapso de tiempo y se extingue de nuevo, así pues, que no ha sido siempre, no es siempre y no será siempre? ¿Cómo hay que entender el ἀείζωον? ¿Hace referencia al persistir del fuego a través de todo el tiempo? ¿Pero no pensamos el fuego aquí aludido por Heráclito en forma excesivamente ingenua si pensamos que su nota distintiva consiste en el hecho de que ha sido siempre, es presente y será en el futuro? Quiero decir que deberíamos pensar más bien al contrario. El fuego no ha sido siempre, es presente y será en el futuro, sino que fuego es aquello que abre bruscamente por vez primera el ser-sido, el ser-ahora y el ser-en-el-futuro.

HEIDEGGER: ¿Pero cuál es según su interpretación el sujeto de la segunda mitad de la frase? Para Diels es κόσμος, del que dice que no ha sido ocasionado ni por uno de los dioses, ni por los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente viviente.

FINK: Rechazo esta traducción. Entiendo πῦρ como sujeto de la segunda mitad de la frase.

HEIDEGGER: ¿Hace Vd. un corte antes de ἀλλ', de modo que lo que sigue no tiene nada que ver con lo precedente?

FINK: El κόσμος como la bella disposición de lo πάντα es aquello que aparece en el resplandor del fuego. En esta medida, pues, la primera y la segunda mitad de la frase tienen mucho que ver la una con respecto de la otra. El fuego es el poder poético, ocasionante. También los hombres y los dioses son seres que llevan al aparecer, que desvelan, mas sólo porque existe el fuego, con el que están en una relación señalada.

HEIDEGGER: Debemos, pues, en lugar de la traducción de Diels "sio" (esto es, el orden del mundo) poner como sujeto de la segunda mitad de la frase "el fuego eternamente viviente".

FINK: Sí, pues, Heráclito dice del fuego eternamente viviente que arde según medidas y que se extingue según medidas, entonces esto parece

contradecir el ἀεί y nos causa la impresión de una determinación chocante.

HEIDEGGER: Dejemos por el momento esta pregunta de lado. Por permanecer en aquello que ha dicho Vd. en primer lugar: ¿rechaza, pues, decir que el orden del mundo es el fuego?

FINK: El orden del mundo no es ninguna obra de los dioses y los hombres, sino la obra del fuego eternamente viviente, pero no el fuego que siempre fue, es y será, porque el fuego eternamente viviente abre bruscamente por vez primera las tres dimensiones del ser-sido, del ser-ahora y del ser-en-el-futuro. Heráclito habla primeramente en el fragmento 30 desde el rechazo: el κόσμος no es ocasionado (la traducción de Diels, *schuf*,* es poco a propósito) por uno de los dioses o de los hombres. También podemos decir: no es sacado a la luz por uno de los dioses o de los hombres. Aquí ya escuchamos lo igneo del fuego. El κόσμος como la bella disposición de lo πάντα sale a la luz en el resplandor del fuego. Que el κόσμος como el bello orden dispuesto no sea sacado a la luz por uno de los dioses o de los hombres hay que entenderlo primeramente sólo del siguiente modo, a saber: que los dioses y los hombres, entre todos los seres del κόσμος, participan en el poder del fuego y son poéticos, pero no en la manera de la ποιησις originarísima que lleva a cabo el πῦρ ἀείζωον. Pero en la interpretación del fragmento 30 me importa sobre todo cuestionar el hecho de que sean afirmados caracteres temporales del πῦρ ἀείζωον. El πῦρ ἀείζωον no es ni como un suceso intratemporal en el tiempo, ni es comparable con aquello que Kant llama la materia del mundo como el substrato del tiempo siempre existente. El fuego abordado por Heráclito no está en el tiempo, sino que es el que hace posible el tiempo mismo, que deja irrumpir el primero de todos al ἦν, al ἔστι y al ἔσται y él mismo no queda sometido a ellos. Si, a modo de ensayo, colocamos el πῦρ ἀείζωον como lo hace posible y abre el tiempo, entonces lo ἀεί está en una relación de tensión con ἦν, ἔστι y ἔσται y, además, por lo que concierne al segundo miembro de la frase del fragmento 30, está en una determinada relación de tensión con aquello que arde según medidas y que se extingue según medidas.

HEIDEGGER: Para mí la cuestión fundamental es ahora dónde sitúa Vd. el foco. ¿Parte de ἦν, ἔστι y ἔσται o, por el contrario de πῦρ ἀείζωον?

FINK: Me sitúo en el πῦρ ἀείζωον y, desde allí, voy al ἦν, ἔστι y ἔσται. Si se lee literalmente, entonces la trinidad del fuego se dice del ἀείζωον.

* Creado.

HEIDEGGER: Esto significa que de un ente que siempre es se dice que fue, es y será.

FINK: Es difícil seguir estos pensamientos. En tanto que leamos el fragmento ingenuamente, deberemos decir que se habla de un fuego siempre viviente, que siempre fue, es y será.

HEIDEGGER: Lo $\eta\acute{\nu}$ y $\epsilon\sigma\tau\alpha$ no tienen en relación con lo $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\sigma\nu$ ningún sentido.

FINK: Lo $\eta\acute{\nu}$ menta el ser-concluido, lo $\epsilon\sigma\tau\alpha$ el no-ser-aún. No es que el fuego haya pasado y sea en el futuro, sino que abre el primero de todos la vía para la salida intratemporal, los lapsos de tiempo intratemporales y el ocazo intratemporal. El fuego como lo que hace posible al tiempo rompe el primero de todos los tres éxtasis temporales del pasado, presente y futuro.

HEIDEGGER: Existe la posibilidad para el pasado, de modo que de este mismo pasado pueda no haber sido siempre. Pero si habla de hacer posible el tiempo, ¿en qué sentido piensa Vd. esto?

FINK: En el sentido del medir del tiempo.

HEIDEGGER: El *Lassen* (dejar, hacer posible) lo entiende Vd. como medir el tiempo. ¿Pero cómo se piensa el tiempo en el hacer posible el tiempo (*Zeilassen*)?

FINK: Debemos distinguir el hacer posible el tiempo y el tiempo medido que tienen las cosas y, ciertamente, de modo que ellas ya han sido un lapso de tiempo, son presentes y también serán en el futuro aún un lapso de tiempo. Estas formas del ser-en-el-tiempo incumben sólo a las cosas, pero no al fuego eternamente viviente, el cual deja romper el primero de todos estos tres éxtasis temporales. El $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\sigma\nu$ es la irrupción del ser-sido, del ser-ahora y del ser-en-el-futuro. A partir de esta emergencia original del tiempo, aquello que está en el resplandor del fuego recibe el tiempo a él medido de su lapso de tiempo. El fuego pone medidas. Lo más duro del problema desaparecería de pensar que $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\sigma\nu$ está determinado por afirmaciones temporales de ser-en-el-tiempo. Pero surge la pregunta de si se piensa que el fuego fue siempre y es y será o de si entre el fuego y lo $\eta\acute{\nu}$, $\epsilon\sigma\tau\alpha$ y $\epsilon\sigma\tau\alpha$ hay que pensar una relación productiva.

HEIDEGGER: Cuando Vd. habla del hacer posible el tiempo del $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\sigma\nu$, ¿no lo dice Vd., entonces, en el sentido habitual, como cuando por ejemplo decimos: alguien deja a otro tiempo?

FINK: El tiempo que deja el fuego en cuanto que adscribe el tiempo a las cosas no es una forma temporal vacía, ningún *medium* separado del contenido, sino en cierto modo el tiempo con su contenido.

HEIDEGGER: Del tiempo así dado debería decirse que está siendo a cada vez. No es un receptáculo en el que las cosas penetren distribuidas, sino que el tiempo como medio está ya referido a lo que es a cada vez.

FINK: A lo individuado.

HEIDEGGER: Dejemos lo individuado de lado. ¿Pero quiere Vd. decir que, con su interpretación del tiempo y del hacer posible el tiempo, abandonamos la concepción habitual del tiempo?

FINK: Parto primeramente de la extrañeza de que en el fragmento 30 se aborde el $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\sigma\nu$ como un proceso en el tiempo, cuando precisamente no es en el tiempo, sino que es la conformación del tiempo en el sentido del medir del tiempo para todo lo intratemporal. Este medir del tiempo lo hemos pensado previamente en la impelente descarga del relámpago y en el fuego del Ἡλιος . No debemos determinar el conformador tiempo del fuego, conformador del tiempo para $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ en la ilusoria retrorreferencia de los conceptos de ser-en-el-tiempo al tiempo originarísimo. La lectura más sencilla dice: el fuego fue siempre, es y será. Así aprehendido el fuego es un existente, un subsistente, constante que se mantiene a lo largo del paso del tiempo. Este permanecer es caracterizado por las dimensiones temporales del ser-sido, del ser-ahora y del ser-en-el-futuro. Pero entonces ya se tiene el tiempo y se aplican conceptos temporales al fuego conformador del tiempo. La lectura más difícil afirma por el contrario que lo $\eta\acute{\nu}$, $\epsilon\sigma\tau\alpha$ y $\epsilon\sigma\tau\alpha$ proceden lo primero de todo del hacer posible el tiempo del fuego.

HEIDEGGER: El fuego se entiende aquí no sólo como lo que está incandescente, sino como luz, resplandor y calor

FINK: y con ello también como lo que nutre.

HEIDEGGER: Pero en $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\sigma\nu$ es significativo sobre todo el momento del resplandor.

FINK: El fuego es lo que saca a la luz.

HEIDEGGER: Si entendemos el fuego sólo como fuego de paja, entonces, sería sin resplandor.

FINK: Desde el resplandor debemos pensar, hacia atrás, en el νόμος. Éste es lo que aparece en el resplandor del fuego. Primeramente debemos preguntarnos: ¿cómo puede ser remitido por medio de la característica intratemporal del πῦρ ἀελζωον al πῦρ ἀελζωον como aquello que absolutamente en primer lugar hace salir desde sí pasado, presente y futuro?

HEIDEGGER: Vd. habla de hacer salir. ¿Cómo hay que entender el uso de esta palabra más cercanamente? Hegel hacer salir (*entläßt*) la naturaleza. ¿Y cómo hace salir el πῦρ ἀελζωον pasado, presente y futuro? Para mí, la cuestión es si aquello que viene después respalda de alguna manera su interpretación o si lo que viene posibilita por vez primera su interpretación.

FINK: Lo que me intranquiliza es la relación de tensión entre lo ἀελζωον y lo ἦν, ἔστι y ἔσται. El ἀελ del πῦρ y las tres determinaciones temporales no me parecen converger sin más ni más. Lo sido, el ahora y lo futuro no se refieren al fuego, sino que debemos entender desde el fuego el súbito surgimiento del ser-sido, del ser-ahora y del ser-en-el-futuro para τὰ πάντα.

HEIDEGGER: Yo sólo busco un apoyo para este paso de su interpretación. En tanto que no vea este apoyo, podría decirse que el paso de παν ἕκπετόν a πάντα ὡς ἕκπετά y de la noche que rodea las estrellas y la luna a una noche más originaria que delimita el ámbito solar puede ciertamente efectuarse porque existe tal apoyo, pero que el paso de πῦρ ἀελζωον y las tres determinaciones del tiempo a la conformación del tiempo del πῦρ ἀελζωον en el sentido del dejar surgir súbitamente el ser-sido, el ser-presente y el ser-en-el-futuro no tiene ningún apoyo y que, en consecuencia, no puede ser legítimamente consumado.

FINK: Para mí el apoyo es el hecho de que es imposible hablar del πῦρ ἀελζωον como sometido al tiempo. De lo contrario vendría en una cosa que se encuentra en el mundo, quizá también en la cosa más elevada, en *summum ens*, pero que entonces es un *ens* entre los *ens*. Visto así, estaría sujeto al tiempo. Pero mi pregunta es la siguiente, a saber: si las determinaciones del ser-en-el-tiempo no están sujetas al πῦρ ἀελζωον.

HEIDEGGER: Del modo como yo lo veo, pues, sólo hay este apoyo: que el πῦρ ἀελζωον no es ninguna cosa y que por tanto no se puede decir de él ningún "fue", "es" y "será",

FINK: ni tampoco ningún ser-siempre en el sentido habitual.

HEIDEGGER: Estamos ante la pregunta de cómo se comporta el πῦρ ἀελζωον respecto del tiempo. No cabe avanzar más. En el semestre de verano de 1923, durante la preparación de *Sein und Zeit*, dicté en Marburg una lección sobre la historia del concepto de tiempo. Cuando seguía las huellas de la representación arcaica del tiempo en Píndaro y Sófocles lo verdaderamente llamativo era que en ninguna parte se hablara del tiempo en el sentido de la sucesión, sino que allí se tomase al tiempo como aquello que otorga por primera vez la sucesión —análogamente como en los últimos párrafos de *Sein und Zeit*, aunque allí el problema está tomado desde el *Dasein*—. Miro mi reloj y constato: faltan tres minutos para las 19. ¿Dónde está ahí el tiempo? Búsquenlo.

πίε y πόνη (fragmentos citados: 30, 124, 66, 76, 31)

El Seminario comenzó con la ponencia de un participante sobre el ensayo de Hermann Fränkel «Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur, La concepción del tiempo en la literatura griega temprana, impreso en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Caiminos y formas del pensar griego temprano, 1960².)

FRÄNKEL: La ponente ha expuesto que χρόνος en Homero es el tiempo que se prolonga largamente, el cual hace referencia a la duración del tiempo entendida en el esperar o también el tiempo que aún queda para los sufridos mortales. Ambas son formas determinadas del tiempo.

HEIDEGGER: Para nosotros es importante el hecho de que en Homero y Hesiodo no haya ninguna determinación teórica conceptual del tiempo como tiempo, sino que en ambos sólo se aborde el tiempo a partir de la experiencia.

FRÄNKEL: La pregunta del Sr. profesor Heidegger partió de la expresión de Fränkel del día como una unidad de vivencia, esto es, de la representación de una forma vivencial de estar dado el tiempo. Era la pregunta de si hay que referir el tiempo a un sujeto viviente o, más bien, de si hay que entenderlo como tiempo concreto en el sentido de las diferentes formas como somos en el tiempo sin que experimentemos el tiempo. Hablar de experimentar el tiempo es peligroso porque entonces éste es referido a la consciencia. Nos movemos entonces en la distinción de tiempo consciente, en el que vivimos, y tiempo objetivo que está separado de la vivencia subjetiva del tiempo. La pregunta era qué es el tiempo determinado, si hay que aprehender la determinabilidad del tiempo desde el carácter vivencial o desde otro enfoque que quedaría fuera de la distinción de tiempo objetivo y subjetivo.

HEIDEGGER: La expresión "unidad de vivencia" me ha chocado. Cuando uno de los participantes dijo que en Homero se encuentra una representación del tiempo determinada y que esta determinabilidad desentraña

en el experimentar un largo lapso de tiempo en el esperar, esto es correcto, sólo que choco de nuevo con la formulación. Pues los griegos no experimentan (*erleben*). Interrumpimos la discusión que se sigue de la ponencia pues de lo contrario perderíamos mucho tiempo. ¿Pero qué significa cuando decimos que perdemos tiempo? ¿Bajo qué presuposición podemos, en general, perder tiempo?

PARTICIPANTE: Sólo si el tiempo nos está limitado podemos perderlo.

HEIDEGGER: El ser-limitado no es lo decisivo, sino que para perder algo debe uno tenerlo. Sólo puedo perder tiempo si tengo tiempo. Si digo: no tengo tiempo, ¿cómo es entonces caracterizado el tiempo?

PARTICIPANTE: Presupongo en ello que el tiempo está a mi disposición.

HEIDEGGER: Esto significa en relación al tiempo que es caracterizado como tiempo para...

PARTICIPANTE: Como tiempo para esto es destiempo para aquello. Llevar a cabo esto y no aquello es en el tiempo.

HEIDEGGER: El tiempo como destiempo es la caracterización privativa del tiempo. Una característica del tiempo, que hemos recogido, es el tiempo como tiempo para... Otra característica del tiempo a la que quisiera aludir se muestra cuando miro al reloj y digo: son las 17.45. Pregunto, pues, ¿dónde está el tiempo?

PARTICIPANTE: De este modo el tiempo se muestra como tiempo de reloj, o sea, como tiempo medido.

HEIDEGGER: Si miro al reloj y digo: son las 17.45, y pregunto dónde está el tiempo, ¿tiene entonces sentido, en general, esta pregunta?

PARTICIPANTE: Es un problema si se puede preguntar dónde está el tiempo.

HEIDEGGER: De ahí que le pregunte: ¿puede en general preguntarse dónde está el tiempo?

PARTICIPANTE: En 1962 dijo Vd. en su trabajo *Zeit und Sein* que el tiempo es preespacial. Esto significaría que no se puede preguntar por dónde está el tiempo.

HEIDEGGER: Por otra parte, Vd. lee el tiempo del reloj. Miro al reloj y compruebo: son las 17.45. Obviamente, algo no concuerda aquí. Según

Hegel deberíamos escribirlo en la pizarra. ¿Pero cómo? Deberíamos escribir: ahora son las 17.45. En el ahora tenemos, pues, el tiempo. Representáremos a esta pregunta cuando abordemos el fragmento 30 y repararemos en la dificultad que reside en el decir de ἦν, ἔστιν, y ἔσται en relación con el πῦρ ἀείζωον. Conviendría, me parece, reflexionar aquí sobre si en el fragmento 30 se habla, en general, de tiempo.

FINK: Pero sin embargo Heráclito habla de ἀεί ἦν, ἔστιν y ἔσται.

HEIDEGGER: Si decimos que el fragmento 30 habla del tiempo, ¿nos vamos entonces un paso más allá del texto?

FINK: Pero Heráclito utiliza manifiestamente determinaciones temporales.

HEIDEGGER: Esto significa, pues, que no habla temáticamente sobre el tiempo. Esta constatación es importante para seguir las huellas del paso que persigue Vd. en su interpretación del fragmento 30, en la que determina la relación de πῦρ ἀείζωον y κόσμος. Podemos leer el fragmento casi trivialmente si decimos que ἦν, ἔστιν y ἔσται es la interpretación anticipada del ἀείζωον. ¿Qué significaría en este caso el ἀεί?

PARTICIPANTE: El ἀεί sería entendido como una conjunción de εἶναι, ἔσθαι y γενέσθαι.

HEIDEGGER: ¿De qué conjunción se trata? Si leemos el fragmento casi trivialmente y entendemos el ἦν, ἔστιν y ἔσται como interpretación anticipada del ἀεί, ¿qué significa esto entonces? ¿Está en el "siempre" presupuesto el tiempo?

PARTICIPANTE: El "siempre" puede ser una determinación intratemporal.

HEIDEGGER: El "siempre" se entiende entonces como "en todo tiempo", "constantemente". En latín se habla de la *sempiternitas*. Que aquí no avancemos realmente descansa en el hecho de que en el fragmento no se habla temáticamente sobre el tiempo, pero que, a pesar de ello, el intento de interpretación persigue abarcar con la mitad el tiempo en un sentido definitivo. Creo que sólo así podemos aclararnos el camino de su interpretación. Mientras que según la lectura trivial en la primera mitad de la frase se dice que el κόσμος no es ocasionado ni por uno de los dioses ni por los hombres, y en la segunda mitad, que comienza con ἀλλά, que el κόσμος siempre fue, es y será fuego eternamente viviente, según su interpretación el sujeto de la segunda mitad de la frase no es κόσμος, sino πῦρ.

FINK: Según la lectura lisa y llana, tal y como Diels la propone, el ser-fuego es una determinación predicativa del κόσμος. Pero ya el antecedente puede darnos alguna pista. Si traducimos: este κόσμος no es sacado a la luz ni por uno de los dioses ni por hombres, entonces el κόσμος se aproxima—si bien expresado desde el rechazo—a la perspectiva de algo ocasionado. Con ello está también dada la conexión con el fuego como lo ocasionante. No entendemos el fuego como determinación predicativa del κόσμος, sino que entendemos el κόσμος desde el fuego como la bella disposición de τὰ πάντα, que no es sacada a la luz ni por uno de los dioses ni por los hombres. Fue siempre, es y será fuego eternamente viviente en cuyo resplandor sale a la luz la bella disposición de τὰ πάντα. El “fue siempre, es y será” debemos entenderlo en el sentido del “hay” (es gibt). Visto así, el κόσμος es conceptualizado desde el fuego y no el fuego desde el κόσμος. Esta lectura se adaptaría al camino hasta ahora seguido en el que hemos interpretado la relación del relámpago y del Sol con τὰ πάντα. La relación de πῦρ y κόσμος sería una relación especial de ἔν y πάντα, donde τὰ πάντα están en el resplandor del fuego. La lectura lisa y llana tiene la ventaja de que en ambas mitades de la frase el sujeto es el mismo, de modo que el fuego se torna en una determinación del κόσμος en lugar de que, al contrario, el κόσμος sea sacado a la luz en el resplandor del fuego. Sólo si en la segunda mitad de la frase el sujeto de la misma no es κόσμος, sólo en este caso, hay una preeminencia del fuego frente al κόσμος. Aquí podríamos señalar también el fragmento 124: ὁμοιασά οὐραμ εἰρή χειρῆμένων ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος. Diels traduce: «(Wie) ein Haufen aufs Geratewohl hingeschütteter Dinge (?) die schönste (Welt)ordnung.»* Aquí se habla del hecho de que el más bello orden del mundo se asemeja a un montón de basuras.

HEIDEGGER: κάλλιστος κόσμος podría traducirse: «der κόσμος, wie er überhaupt nur sein kann.»**

FINK: El más bello κόσμος, la más bella ordenación global de todo lo πάντα, sale a la luz en el resplandor del fuego. Si este κόσμος se asemeja a un montón de basuras, tenemos entonces un fuerte contraste entre κάλλιστος, que es referido a κόσμος, y la desdichosa manera de hablar de οὐραμ. ¿En qué sentido puede el más bello κόσμος asemejarse a un montón de cosas arrojadas? En tanto que lo comparamos con el ocasionante πῦρ. Comparado con el fuego que saca a la luz, el más bello κόσμος aparece como un montón de cosas arrojadas. Si leemos el fragmento 124 de esta forma puede apoyar nuestra interpretación del

* «(Como) un montón de cosas arrojadas al buen tuntán (?) el más bello orden (del mundo).»

** «El κόσμος, como él, en general, sólo puede ser.»

fragmento 30, en la que se trata de la preeminencia del fuego frente al κόσμος.

HEIDEGGER: Me es difícil comprender que el más bello κόσμος tenga su necesidad de otra determinación.

FINK: Entiendo el fragmento de modo que el más bello κόσμος sólo cobra el carácter negativo de un montón de cosas arrojadas con respecto a lo ἔν del πῦρ.

HEIDEGGER: La pregunta, pues, es si el fragmento 124 puede ser reclamado como apoyo para la interpretación del fragmento 30.

FINK: El κάλλιστος κόσμος podría también ser caracterizado como confuso montón no sólo con respecto de lo ἔν del πῦρ, sino también con respecto del otro ἔν, que surge por primera vez con la dimensión de la muerte.

HEIDEGGER: Me interesa sobre todo aclarar a los participantes la forma de su proceder. Vd. excluye la lectura más ingenua, lisa y llana, y prefiere la más difícil. Si leemos el fragmento lisa y llanamente, trata entonces de una afirmación sobre el κόσμος, que no es ocasionado ni por uno de los dioses ni por los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente viviente. Entonces el κόσμος es algo que es. Esta afirmación no es entonces, como Vd. quiere decirlo, en modo alguno filosófica.

FINK: Sólo en lo ἀεί, en la eternidad del mundo, residiría entonces un cierto elemento filosófico.

HEIDEGGER: Pero Vd. dice esto bajo la presuposición de que Heráclito es un filósofo. Sin embargo, en los tiempos de Heráclito aún no había filósofos.

FINK: Es cierto que Heráclito no es ningún filósofo, pero sin embargo es un φίλος του σοφοῦ, un amigo del σοφόν.

HEIDEGGER: Esto significa, pues, que Vd. no interpreta a Heráclito metafísicamente. Frente a la lectura ingenua reclama Vd. una filosófica, que aún no es metafísica. ¿A partir de qué posición hermenéutica prueba Vd. esto?

FINK: Me llama la atención el hecho de que el πῦρ ἀείζωον deba ser abordado como predicación esencial del κόσμος, mientras que el κόσμος como disposición de lo πάντα—sobre la base de los fragmentos hasta

ahora vistos, en los que lo πάντα es lo gobernado por el relámpago y lo que está en el resplandor del Ἡλιός— no puede ser él mismo el fuego, sino que es la obra del fuego. En la frase antecedente se dice que este κόσμος no es sacado a la luz ni por uno de los dioses ni por los hombres. Debemos primeramente preguntar asombrados en qué sentido puede en general decirse que ninguno de los hombres ha ocasionado el orden global de las cosas. Esta negación es sólo posible porque los hombres son distinguidos mediante un poder poético. Pero primeramente este rechazo suena paradójico porque, en efecto, nadie llegaría tan fácilmente al pensamiento de decir que uno de los hombres ha ocasionado el orden global de lo πάντα. Los hombres no ocasionan el κόσμος en el sentido de la disposición global de lo πάντα, pero sí el κόσμος en el sentido de la πόλις, mientras que los dioses ocasionan el κόσμος en el sentido del mando del mundo, si bien en una forma limitada en tanto que no pueden interponer su autoridad en el poder de la Μοίρα. Hombres y dioses son poéticos porque participan en una forma señalada en el poder poético del fuego. Los hombres hacen sólo pequeños κόσμος y no el grande, pero sólo por que participan en la πόλις del πῦρ. Los dioses y los hombres son seres distinguidos en el κόσμος, donde los dioses son determinados por una cercanía aún mayor respecto del πῦρ ἀείζων. A partir de la participación de la fuerza poética del fuego los hombres tienen la capacidad de la τέχνη y de la fundación de Estados. Los dioses no ocasionan ningún Estado, sino el dominio del mundo. Del poder poético del fuego, el cual sobrepasa a dioses y hombres, tienen los dioses y los hombres su propio poder poético en posesión, y sólo por esto puede decirse de ellos en forma de rechazo que no han ocasionado el gran κόσμος. En el fragmento 30, antes de ἀλλά, pondría un punto y coma y seguiría entonces traduciendo: «aber es war immer und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer.» La πόλις del fuego es la διακόσμησις. Lo que antes fue abordado como οὐρανία y ἐκτεβένησις, es ahora la fuerza poética del fuego para el κόσμος.

HEIDEGGER: Vd. no piensa la fuerza metafísicamente. Vd. ya no piensa más metafísicamente. Heráclito aún no piensa metafísicamente. ¿Es esto lo mismo? ¿Se trata aquí de la misma situación del pensar?

FINK: Presumiblemente no. Pues nosotros, a diferencia de Heráclito, estamos acñados por el lenguaje conceptual de la metafísica. Quizá apenas abandonemos la metafísica con las representaciones fundamentales metafísicas.

HEIDEGGER: Hay que tener en cuenta esto para la interpretación y también para la conexión de lo aún-no-metafísico y lo ya-no-más-metafísico,

* «Pero fue siempre y es y será fuego eternamente viviente.»

que es una específica conexión histórica. La expresión “no-metafísicamente” es insuficiente. No interpretamos más metafísicamente un texto que aún no es metafísico. Detrás se esconde una pregunta, que ahora aún no podemos elucidar, pero que será necesaria para poder clarificar el rumbo de su interpretación.

FINK: También podemos referir la interpretación que no es lisa y llana al segundo miembro de la frase: ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Si el fuego es siempre viviente, no se extingue como tal, sino que se enciende y se apaga con respecto del κόσμος y pone medidas para el día y la noche y para todas las cosas que están en lo abierto del cambio de día y noche. El ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα no es ningún ser-determinado del fuego, no es algo que acontezca con el fuego, sino que el encenderse y extinguirse según medidas acontece con respecto de aquello que está y va en el resplandor del fuego. A aquello que sale a la luz en el resplandor del fuego incumbe también lo ἦν, ἔστιν y ἔσται. Estas tres determinaciones del tiempo no las entendemos como características temporales del πῦρ ἀείζων, sino que, viceversa, a partir del ἔστι del πῦρ entendemos lo sído, el ahora y lo en-el-futuro de las cosas que salen a la luz en el resplandor del fuego. Las cosas tienen su ser-en-el-tiempo en la forma de surgir, del permanecer y del perecer. Mientras que permanecen, se extienden entre el ahora, lo sído y lo en-el-futuro.

HEIDEGGER: En el fragmento se habla de “fue”, “es” y “será”. Pero Vd. habla de ser-sído, ser-presente y ser-en-el-futuro. Obviamente se trata de algo diferente. Mientras que en el fragmento se utilizan determinaciones temporales, hace Vd., en su interpretación, del tiempo como tal parte misma del tema.

FINK: La siempre viviente fuente del tiempo sólo puede ser abordada con los nombres que se toman de τὰ πάντα.

HEIDEGGER: Estoy de acuerdo con esto, pero lo que ahora me importa es la alusión al hecho de que ἦν no hace referencia al ser-sído como ser-sído.

FINK: Aquello de donde parte mi asombro es la fuerte asociación del πῦρ ἀείζων con lo ἦν, ἔστιν y ἔσται. Quizá pudiéramos decir: en cierto modo no se deja decir del πῦρ ἀείζων que sólo es porque no es eterno. Deberíamos, antes bien, decir: así como la claridad del relámpago y del Sol saca a la luz lo πάντα y lo pone en el contorno de su figura, así también el ἔστι del πῦρ es aquello que hace que lo πάντα que están en el resplandor del fuego fueran, sean y serán. Pero la dificultad reside en

el hecho de que la característica de ser-en-el-tiempo de lo *πάντα* se pone del lado del *πῦρ ἀείζωον* como la fuente de las formas del ser-en-el-tiempo. Pero del *πῦρ ἀείζωον* no puede decirse que fue, es y será. Pues entonces se lo aprehende como un existente. ¿Qué puede querer decir que el *πῦρ ἀείζωον* es ahora? ¿Tiene una determinada edad de modo que a cada momento sea mayor? ¿Y qué puede querer decir que siempre fue y que será? El siempre ser-sido hace referencia al hecho de que tiene un pasado tras de sí, así como el ser-en-el-futuro significa que tiene un futuro ante sí. ¿Puede decirse del *πῦρ ἀείζωον* que tiene un pasado tras sí, que ahora tiene presencia y en el futuro vendiera presencia? El *πῦρ ἀείζωον* se aborda aquí en la forma como las cosas son en el tiempo, surgen, permanecen y perecen, tienen pasado, presente y futuro: el *πῦρ ἀείζωον* que, por su parte, debe surgir el primero de todos lo sido, lo presente y lo en-el-futuro. Debemos guardarnos de aprehender el *πῦρ ἀείζωον* como una permanencia persistente.

HEIDEGGER: Para mí la cuestión es dónde está el motivo para este paso vuelto del revés. Lo *αἰεὶ* se torna para Vd. en fuente para lo *ἦν, ἔστιν* y *ἔσται*.

FINK: En fuente para las tres dimensiones temporales. El motivo para mi paso interpretativo vuelto del revés consiste en el hecho de que el *πῦρ ἀείζωον*, que el mismo no es intratemporal, se aborda mediante aquello que es posibilitado por vez primera por él. Hay aquí un encubrimiento de lo original por lo derivado. Si nos conformáramos con la expresión inmediata del fragmento y prefiriéramos la lectura lisa y llana, entonces el *πῦρ ἀείζωον* tendría pasado y futuro y ahora no sería ya más lo que fue y aún no sería aquello que será en el futuro.

HEIDEGGER: Hemos dicho que ya no interpretamos más metafísicamente un texto que aún no es metafísico. ¿Está el ya-no-más-metafísicamente comprendido en el aún-no-metafísico?

FINK: Esto sería Heráclito interpretado por Heidegger.

HEIDEGGER: No me interesa interpretar a Heráclito mediante Heidegger, sino el poner de relieve el motivo para su interpretación. Los dos estamos de acuerdo en lo siguiente: cuando hablamos con un pensador debemos prestar atención a lo no dicho en lo dicho. La pregunta es sólo qué camino conduce a ello y de qué tipo es la fundamentación del paso interpretativo. Responder a esta pregunta en la interpretación del fragmento 30 con respecto del tiempo me parece especialmente difícil. Por esto he preguntado por el "siempre". ¿Cómo debemos entenderlo? ¿Qué significa el "siempre" en el marco de su interpretación? Si le pre-

gunto si es el *nunc stans* y Vd. me responde con un no, entonces le pregunto: ¿sino? Aquí estamos ante un signo de interrogación.

FINK: La peculiar dificultad reside en el hecho de que aquello que precede al tiempo como fuente en modo alguno puede ser dicho en forma más adecuada. En relación a la fuente del tiempo nos encontramos en una peculiar confusión.

HEIDEGGER: Vd. acentúa con derecho la confusión en la que nos encontramos. La dificultad ante la que estamos no sólo reside en el paso del pensamiento, sino también para nuestra reconstrucción global. Debemos tener suficiente claridad sobre lo-a-pensar para escuchar a Heráclito en la forma correcta. Lo-a-pensar no podemos, sin embargo, reducirlo a un fragmento, sino que —como Vd. ya ha dicho— debemos tener a la vista todos los fragmentos para la interpretación de un fragmento. Me sigue interesando aclarar la consecuencia del paso de su interpretación. Antes he aludido al hecho de que en su paso del pensamiento el tiempo se torna temático, mientras que en el fragmento 30 el tiempo sólo aparece como concepción del tiempo, sin que sea tematizado por Heráclito.

FINK: Por lo que concierne al *ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον* no deseo afirmar que disponemos sin más ni más de una posibilidad enunciativa para poder abordar la fuente del tiempo, encubierta mediante determinaciones intratemporales, sin determinaciones intratemporales. Pues esto significaría que ya estamos en condiciones de alcanzar el lenguaje premetafísico. Echemos en este contexto una mirada al fragmento 66 (que ahora sólo deberá ser citado) para mostrar la preeminencia del fuego frente al *κόσμος* y *τά πάντα*: *πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐκείβον κινεῖ καὶ καταλύεται*. Diels traduce: «Denn alles wird das Feuer, herangekommen, richten und fassen (verurteilen).» En esta traducción es cuestionable si *κινεῖ* debe ser vertido por "wird richten"^{***} en el sentido de un juicio final o, si más bien, no debe ser interpretado como "wird scheiden"^{****} y *καταλύεται* como "wird ins Gepräge schlagen"^{****}. Deberíamos entonces decir: el fuego se torna *τά πάντα* en tanto que las saca a la luz, las diferencia y alza toda cosa a su aspecto. Con esto se muestra también aquí la preeminencia del fuego frente a *τά πάντα*, que en el fragmento 30 son abordadas bajo el nombre de *κόσμος*, esto es, el orden global de lo *πάντα*. La lectura más difícil del fragmento 30 que he propuesto requiere que cambie el sujeto en la primera

* «Pues el fuego, llegando, todo lo juzgará y aprehenderá (condenará).»

** Juzgará.

*** Diferenciará.

**** Alzará al aspecto.

y en la segunda mitad de la frase. Conforme a la lectura lisa y llana el sujeto del primer miembro de la frase, κόσμος, se mantiene también en la segunda mitad. Desde un punto de vista lingüístico puede esta lectura ser la más sencilla, pero con respecto del pensamiento se me aparece como chocante. La lectura más difícil dice: en el primer miembro de la frase aparece κόσμος, nombrado como algo ocasionado, pero que es apartado de la fuerza ocasionante de los dioses y de los hombres. Como algo ocasionado que ni ha surgido de la κοίτης de los dioses ni de la de los hombres remite al sacar-a-la-luz del fuego. Por ello, en la segunda mitad de la frase el sujeto no puede seguir siendo κόσμος. Pues de lo contrario el πῦρ αἰζύωνος se tornaría en una determinación predicativa del κόσμος, mientras que, en efecto, el κόσμος es lo ocasionado por el fuego. Debemos, pues, leer: el κόσμος no es traído a la luz ni por uno de los dioses ni por los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego siempre viviente, que saca a la luz al κόσμος. El "fue siempre, es y será" podemos entenderlo así en el sentido del "hay" (*es gibt*). Pero la manera como hay el πῦρ αἰζύωνος es la forma que para lo πάντα hay las tres maneras del ser-en-el-tiempo. Si leemos así el fragmento 30 resulta una primacía decisiva del fuego frente al κόσμος, una primacía que es apoyada por el fragmento 66. La pregunta es, en cualquier caso, si podemos leer así el fragmento 30, de modo que el πῦρ αἰζύωνος (que es abordado en las tres determinaciones temporales) sea en él lo decisivo. En conexión con esto podemos preguntar si también podemos inferir del fragmento 31 —aunque contenga nuevos motivos para el pensamiento— la preeminencia del fuego.

PARTICIPANTE: No deberíamos añadir aquí también el fragmento 76: ζῆ πῦρ τῶν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πῦρος θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἕρως θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. Traducido por Diels dice: «Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Wassers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers.»

FINK: En este fragmento se aborda el movimiento en la construcción: el fuego vive la muerte de la tierra. Esto significa que aquí no se trata de un simple transitar, sino del entrelazamiento de vida y muerte, un problema al que aún tendríamos que dedicarnos por separado. También del fragmento 31 tomamos por base de nuestra reflexión sólo las palabras de Heráclito: πῦρος τροπή, πρῶτον θάλασσα, θάλασσα δέ τὸ μὲν ἦμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρῶτη. «γῆ» θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτῶν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἤν ἡ γενεόσθαι γῆ. Diels traduce:

* «El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua.»

«Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch. Die Erde zerfließt als Meer und dieses erhält sein Maß nach demselben Sinn (Verhältnis) wie er gal, ehe denn es Erde ward.»*

HEIDEGGER: Remito al ensayo de Bruno Snell sobre τροπή en *Hermes* 61, 1926.

FINK: Diels traduce "Feuers Umwende"¹, mientras que Heráclito habla en plural de τροπαί, inversiones, transformaciones. ¿Pero cómo debemos entender aquí el tránsito de fuego en mar y de mar en tierra y soplo ardiente, así como de tierra en mar y de mar en fuego? ¿Se trata aquí del conocido fenómeno del tránsito de un estado físico en otro? ¿Se trata aquí que cualesquiera elementos transitan a otros y se transforman? ¿Habla Heráclito de transformaciones de los elementos del mismo modo a como nosotros vemos mudarse estados físicos, por ejemplo, el estado físico líquido en gaseoso o el estado en humo? ¿Qué son las τροπαί? ¿Habla Heráclito de una pluralidad porque el fuego se transforma simultáneamente en muchas cosas o porque se transforma sucesivamente en diferentes cosas? Primeramente parece una sucesión: el fuego se transforma en mar, el mar se transforma parte en tierra parte en soplo ardiente. ¿Podemos aquí, en general, preguntar por formas cotidianas conocidas de acacimiento? A partir de los fenómenos sólo conocemos el cambio de estados físicos. Pero no somos testigos de un proceso cosmológico. Lo que puede chocar fuertemente es la transformación del fuego en mar, mientras que, en efecto, el mar, esto es, el agua, es aquello que apaga al fuego al máximo. La cuestión es, en general, si entendemos correctamente cuando evaluamos las transformaciones del fuego de tal modo como si primeramente todo fuera fuego, como si entonces el agua se desdoblara y a partir de una mitad del agua surgiera la tierra y a partir de la otra el soplo ardiente. Presumiblemente no se trata en modo alguno de una relación de entremezclamiento en sucesión y al nivel de lo πάντα. Quiero decir más bien que el fuego está frente al mar, la tierra y el soplo ardiente, que, pues, el fuego se comporta frente al mar, la tierra y el soplo ardiente como el κεραιῶνός y el Ἥλιος frente a lo πάντα. El fuego como lo ἔν se transformaría entonces de diferentes formas, como tal πάντα muestran. Esta interpretación debe primeramente formularse sólo como pregunta. Si entendemos τροπή sólo como inversiones en un movimiento local, entonces el fragmento 31 en modo alguno resulta comprensible. No podemos, en efecto, decir que el fuego

* «Inversión del fuego: en primer lugar mar, pero del mar la una mitad tierra, la otra mitad soplo ardiente. La tierra se deshace como mar y este es medido según el mismo sentido (relación) como él valía antes de que se tornara tierra.»

¹ «Inversión del fuego.»

se transforma en un movimiento local en agua, tierra y sople ardiente. ¿Si significa cambio en un movimiento local qué significan entonces las inversiones del fuego? Heráclito, en efecto, dice que el fuego se invierte primeramente en mar. Es evidente que aquí no se piensa en un movimiento local. ¿Se mueve el fuego de tal modo que primeramente se torna mar y se mueve el agua de forma que en una parte se torne tierra y en la otra parte sople ardiente? Si entendemos la *ἵσταται* en este sentido entonces tomamos al fuego como una especie de substancia originaria que adopta sucesivamente diferentes formas aparienciales. Pero mi pregunta reza si se pueden clarificar las *ἡμεῖς ἵσταται* a partir de los cambios de estados físicos que nos son habituales.

HEIDEGGER: ¿Quiere Vd. decir que el fuego está detrás de todo? Cuestionable es lo que aquí significa "detrás", sobre todo si el fuego está detrás de todo en la forma de una substancia originaria,

FINK: o si aquí no se debe también reevaluar la relación de *ἔν* y *πάντα* y renunciar al pensamiento sobre una materia primigenia. Nuestra tarea deberá ser aquí poner de relieve nuevamente la lectura más difícil.

VII

Diferencias de los intérpretes: verdad del Ser (fragmento 16) o perspectiva cosmológica (fragmento 64). — Heráclito y la cosa del pensar. — Lo *añá-no-metafísico* y lo *ya-no-metafísico*. — Relación de Hegel con los griegos. — *ἡμεῖς ἵσταται* y el hacerse de día (fragmentos citados: 31, 76)

HEIDEGGER: Puesto que hemos interrumpido el Seminario tres semanas por Navidades, puede que se demuestre provechosa una breve reflexión retrospectiva sobre el curso que hasta el momento ha tomado nuestra empresa. Si, por ejemplo, un profano en la materia le preguntara qué hacemos en nuestro Seminario, ¿cómo contestaría Vd. a una pregunta tal?

PARTICIPANTE: En el centro de las últimas horas antes de las Navidades estubo la elucidación del problema del tiempo de la mano del fragmento 30.

HEIDEGGER: Vd., pues, se ha dejado seducir por la interpretación que el Sr. Fink ha dado del fragmento 30. Pues —lo que también siempre hemos acentuado de nuevo— el tiempo en modo alguno aparece en Heráclito.

PARTICIPANTE: Pero el fragmento 30 enuncia determinaciones temporales y nuestra pregunta era cómo deben ser entendidas éstas.

HEIDEGGER: Con esto aborda Vd. una pregunta especial. Pero si alguien le pregunta qué hacemos en nuestro Seminario sobre Heráclito y si en ello no quiere escuchar algo sobre cuestiones puntuales, sino sobre el todo, si, por ejemplo, le preguntara con qué hemos comenzado, ¿qué le contestaría Vd.?

PARTICIPANTE: Hemos comenzado con una reflexión metódica previa, esto es, con la pregunta sobre cómo hay que entender a Heráclito.

HEIDEGGER: ¿Qué ha hecho el Sr. Fink al comienzo de su interpretación?

PARTICIPANTE: Comenzó con una reflexión sobre τὰ πάντα.

HEIDEGGER: ¿Pero cómo llegó a τὰ πάντα? —Aunque ahora hable con Vd. me dirijo a todos.

PARTICIPANTE: Por medio del fragmento 64: τὸ δὲ πάντα οἰαζει Κερσεύς.

HEIDEGGER: ¿Hemos empezado la interpretación con τὰ πάντα o con el relámpago? Pues es importante distinguir esto.

PARTICIPANTE: Primeramente nos hemos preguntado cómo hay que traducir τὰ πάντα, entonces hemos pasado al relámpago y finalmente hemos visto todos los fragmentos en los que se habla de τὰ πάντα.

HEIDEGGER: El Sr. Fink, pues, comenzó la interpretación de Heráclito con el relámpago. ¿Es este inicio autoevidente? ¿No resulta sorprendente?

PARTICIPANTE: Si uno medita qué comienzos se hacen en otras ocasiones, entonces resulta este inicio inusual.

HEIDEGGER: El Sr. Fink que comienza con el relámpago es, al mismo tiempo, como tocado por el relámpago. ¿Con qué comienza Heidegger?

PARTICIPANTE: Con el Δόγος

HEIDEGGER: y además

PARTICIPANTE: con la Ἀλήθεια.

HEIDEGGER: ¿Pero cómo llega Heidegger a la Ἀλήθεια?

PARTICIPANTE: Por el fragmento 16: τὸ μὴ δύνῃν ποτε πῶς ἂν τις λάθῃ.*

HEIDEGGER: Allí donde se toma por base de una interpretación de Heráclito a este fragmento, está también que debe leerse como primer fragmento. ¿Pero cómo se juntan los fragmentos 64 y 16, o sea, cómo se diferencia el fragmento 64 del fragmento 16? ¿Dónde reside la diferencia entre ambos comienzos?

PARTICIPANTE: En el fragmento 16 está en el punto central τὸ μὴ δύνῃν ποτε, en el fragmento 64 κεραυνός.

* Diels traduce: «Wie kann einer sich bergen vor dem, was immer untergeht?» «¿Cómo puede uno ocultarse ante aquello que nunca jamás surge?»

HEIDEGGER: ¿Son ambos fragmentos y, con ello, ambos comienzos idénticos?

PARTICIPANTE: No.

HEIDEGGER: Tome todo el fragmento 16 y compárelo con el fragmento 64.

PARTICIPANTE: La diferencia entre ambos fragmentos reside en el hecho de que en el fragmento 64 sólo se habla de τὰ πάντα, mientras que en el fragmento 16 entra en juego el hombre.

HEIDEGGER: Así pues, se trata de una gran diferencia. La pregunta deberá girar en torno al posible significado del comienzo diferenciado, por una parte en el fragmento 64 y por otra en el 16; si aquí se presenta una contraposición o no. Esta pregunta aún deberemos hacerla textualmente. ¿Pero qué podría replicarse si se dijera que en el fragmento 16 se hace tema del hombre mientras que en el fragmento 64 no es nombrado?

PARTICIPANTE: Si τὰ πάντα abarca todo lo ente, entonces, en ello, se hace también referencia al hombre como un ente.

PARTICIPANTE: Esto es algo a lo que hay que asentir fundamentalmente. Pero entonces en el fragmento 64 no se dice cómo el hombre, a diferencia de todo lo πάντα no-humano, está en relación con el relámpago. En cambio, el fragmento 16 nombra expresamente la forma como el hombre se comporta con τὸ μὴ δύνῃν ποτε.

HEIDEGGER: En el fragmento 64 se hace referencia conjunta al hombre en tanto que es y, como ente, pertenece a τὰ πάντα. Pero la pregunta es si ya pensamos en el hombre cuando lo evaluamos como un ente que pertenece a τὰ πάντα como todo otro ente, o si no debemos pensarlo de forma distinta a como un ente entre lo πάντα. Constatamos, pues, que el comienzo de la interpretación de Heráclito del Sr. Fink es sorprendente. Este comienzo con el relámpago condujo entonces al hecho de que...

PARTICIPANTE: abarcáramos con la mirada la relación entre el relámpago y τὰ πάντα.

HEIDEGGER: ¿Qué siguió?

PARTICIPANTE: Una interpretación del fragmento 11.

HEIDEGGER: ¿Pero cómo llegamos a este fragmento? ¿Cuál es el motivo objetivo que nos condujo del 64 al 11?

PARTICIPANTE: El apoyo para este tránsito nos lo dio aquello que Heráclito mismo dice: en 64 habla de τὰ πάντα, en 11 de πάν ἑρπετόν, que hemos entendido como πάντα ὡς ἑρπετά.

HEIDEGGER: ¿Pero dónde reside el apoyo objetivo para un proceder tal?

PARTICIPANTE: El relámpago (golpe del relámpago) nos condujo a πληγή (golpe).

HEIDEGGER: Además de esto vimos una conexión objetiva entre el gobernar (οἰκονομεῖν) y el impeler (νέμειναι). Así pues, abarcamos con la mirada primeramente la relación del relámpago y τὰ πάντα y, finalmente, la relación de πληγή y πάν ἑρπετόν. Saltamos entonces...

PARTICIPANTE: a los fragmentos acerca del Sol.

HEIDEGGER: La interpretación comenzó con el relámpago, o sea, la descarga, el golpe del relámpago, saltó entonces al Sol y con ello al πῦρ ἀέριον. Las relaciones de relámpago, Sol, fuego deberemos determinarlas más adelante con mayor precisión. Ahora se nos ha hecho claro por vez primera de qué hemos tratado temáticamente hasta el momento. ¿Pero cómo procede el Sr. Fink en la interpretación de los fragmentos?

PARTICIPANTE: La interpretación se nos ha tornado problemática.

HEIDEGGER: ¿En qué sentido es la interpretación un problema? ¿Cómo caracterizaría el proceder del Sr. Fink? El tipo de su interpretación en modo alguno es, en efecto, autoevidente, sino que más bien cabe designarlo como audaz.

PARTICIPANTE: En la interpretación de los fragmentos se ha dicho más de lo que hay en ellos.

HEIDEGGER: La interpretación es audaz. Pero tampoco el Sr. Fink interpreta arbitrariamente, sino que tiene sus razones para ello, para cuando prefiere la lectura más difícil y la dureza del problema. ¿De qué problema se trata aquí? ¿Con qué derecho prefiere la lectura más difícil? Tomemos como ejemplo el fragmento 30.

PARTICIPANTE: Se ha preferido siempre la lectura más difícil para que salga a la luz la cosa.

HEIDEGGER: ¿Qué cosa es ésta?

PARTICIPANTE: La cosa ha resonado ya en varios asuntos, quizá de la forma más expresa con respecto de la pregunta por el tiempo.

HEIDEGGER: Le prohíbo hablar ahora del tiempo. Pongamos ahora entre paréntesis ser y tiempo. ¿Qué cosa es la que debe salir a la luz? Piense en la conferencia introductoria del Sr. Fink.

PARTICIPANTE: La cosa del pensar.

HEIDEGGER: ¿Y la cosa del pensar es? Debemos decir: la cosa del pensar es aquello que buscamos y de la que ahora aún no sabemos nada. El mismo profano en la materia, después de haber escuchado aquello que Vd. ha respondido a su pregunta, podría replicarle que cuando nos ocupamos de Heráclito nos encerramos, por así decirlo, en una torre de marfil. Pues aquello que hacemos no tiene nada que ver con la técnica y la sociedad industrial, sino que no son más que decrépitas historias. ¿Qué habría que contestar aquí?

PARTICIPANTE: Que se trate de decrépitas historias, es cosa sobre la que cubría dudar. Pues no tomamos a Heráclito como un pensador del pasado; nuestra perspectiva es, antes bien, sacar a la luz en la contraposición con él algo que tal vez es distinto o incluso lo mismo. No nos interesa una contraposición que se ocupa de una cosa pasada.

HEIDEGGER: ¿No realizamos, pues, ninguna contribución a la investigación sobre Heráclito?

PARTICIPANTE: Yo no diría esto, pues nuestra problemática puede ser también provechosa para la investigación.

HEIDEGGER: Intentamos la determinación de la cosa del pensar en diálogo con Heráclito. Con esto no intentamos realizar ninguna aportación temática a la investigación sobre Heráclito. No estamos interesados en esta dirección. Quizá aquello que hacemos sea también inaccesible para la investigación sobre Heráclito. La forma y manera como hablamos con los fragmentos y los escuchamos no es la inmediata de un mentar cotidiano, tal y como leemos el periódico. El Sr. Fink le fuerza a pensar de otra manera. La más difícil de la más difícil lectura no es sólo referida gradualmente a nuestra capacidad de admisión. Lo que aquí aparece como un comparativo es presumiblemente otra diferencia.

PARTICIPANTE: Un comparativo presupone que se compara algo que está en un contexto. Entre el mentar y comprender inmediatamente coti-

diano y aquello que se ha llamado la más difícil lectura existe, obviamente, un abismo, el cual es necesario accentuar.

HEIDEGGER: Así pues, hemos abarcado con la mirada la relación de τὰ πάντα y el relámpago, τὰ πάντα y el Sol, τὰ πάντα y el fuego. En el fragmento 7 se hablaba de πάντα τὰ ὄντα. ¿Cuál es la relación de τὰ πάντα con el relámpago, con el Sol, con el fuego y con lo ἔν, que también nos la hemos encontrado, la más difícil de la más difícil lectura, a diferencia de la lectura ingenua?

PARTICIPANTE: La pregunta es si la referencia de lo πάντα al relámpago, al Sol, al fuego, a lo ἔν, al πῦρ, al λόγος supone en cada caso una cosa distinta, o si la mencionada variedad de aquello a que se refieren τὰ πάντα es sólo una diversidad meramente nominal.

HEIDEGGER: La dificultad ante la que estamos es la diversidad de relámpago, Sol, fuego, ἔν, guerra y λόγος en su relación con τὰ πάντα, o sea, con τὰ ὄντα. La diversidad no pertenece a lo πάντα, o sea, lo ὄντα. ¿Pero dónde pertenece entonces?

PARTICIPANTE: Yo veo la dificultad en el hecho de que, por una parte, τὰ πάντα conforman la totalidad y, por otra, τὰ πάντα deben estar en una relación con algo otro que no pertenece a la totalidad.

HEIDEGGER: Vd. quiere decir que con la totalidad tenemos, en efecto, todo, con ella estamos al final del pensar. Por otra parte, se habla de una diversidad que desborda la totalidad. ¿Si τὰ πάντα son la totalidad de lo ὄντα, lo ente en total, hay entonces aún algo por encima?

PARTICIPANTE: Aunque Vd. haya dicho que la palabra "Ser" debe ser puesta entre paréntesis, no podemos menos que mencionar ahora al Ser como aquello que hay por encima de lo ente en total.

HEIDEGGER: Hasta ahora aún no se hablaba de Ser. El Ser es algo que no es un ente y que no pertenece a lo ente. La lectura más difícil consiste en el hecho de que no leemos los fragmentos ónticamente, tal y como leemos el periódico, que en el leer los fragmentos no se trata de cosas que llegan sencillamente, sino que aquí, obviamente, se trata de una forma de pensar que se aventura con algo que no es accesible para el representar y menlar cotidiano: éste es el auténtico trasfondo. Otra dificultad es la siguiente: El tipo de pensar que piensa lo ente en total respecto de su relación con el Ser, es la forma de pensar de la metafísica. Pero decíamos en la última sesión del Seminario que Heráclito aún no piensa metafísicamente, mientras que nosotros intentamos no pensar

más metafísicamente. ¿Lo "aún-no-metafísico" no tiene absolutamente ninguna relación con la metafísica? Podría pensarse que el "aún-no" está incomunicado con lo que sigue, la metafísica. Pero también podría ser un "ya", una cierta preparación que sólo nosotros vemos y podemos ver como tal, mientras que Heráclito no podía verla. ¿Pero cómo se comporta con lo "ya-no-metafísico"?

PARTICIPANTE: Esta caracterización de nuestro pensar es provisionalmente inevitable, porque no podemos despachar sencillamente la historia de la metafísica de la que procedemos. Por lo que, al contrario, concierne al "aún-no-metafísicamente" quizá con esta caracterización se haya dicho demasiado.

HEIDEGGER: Si Heráclito no pudo decir que su pensar aún no es metafísico porque no podía prever la verdadera metafísica, del mismo modo debemos decir de nosotros mismos lo siguiente, que intentamos no pensar más metafísicamente y precisamente porque procedemos de la metafísica.

PARTICIPANTE: En el "ya-no" reside una ambigüedad: por una parte, puede apprehenderse en el sentido de una determinación superficial-temporal. Entonces afirma que la metafísica yace detrás de nosotros. Pero por otra, puede también entenderse de modo que persista la referencia a la metafísica, si bien no en la forma de una contraposición metafísica en el interior de la metafísica.

HEIDEGGER: Vd. quiere decir que "ya-no-metafísico" no significa que nos hayamos despedido de la metafísica, sino que indica que aún seguimos enganchados a la metafísica, que no podemos liberarnos de ella. ¿Dónde, en el marco de la filosofía occidental, se pensó en la forma más decisiva la relación de las distintas épocas entre sí?

PARTICIPANTE: En Hegel.

HEIDEGGER: Si decimos que intentamos no pensar más metafísicamente pero que, sin embargo, permanecemos referidos a la metafísica, entonces podríamos caracterizar a este comportamiento, por decirlo hegelianamente, como superación de la metafísica. Si ésta reaparecerá alguna vez, no lo sabe ninguno de nosotros. En cualquier caso es más difícil determinar lo "ya-no-metafísico" que lo "aún-no-metafísico". ¿Pero cómo se comporta Hegel en relación con los griegos? ¿No los asume en cierto modo de un solo golpe?

PARTICIPANTE: En Hegel hay otra comprensión de aquello que es un comienzo.

HEIDEGGER: La pregunta por el coniozo nos resulta ahora excesivamente difícil. La respuesta a la que deseo acercarme es más sencilla. ¿Qué carácter para la filosofía tiene en Hegel el pensar griego?

PARTICIPANTE: Preparatorio.

HEIDEGGER: Esta respuesta es excesivamente general, dicho más concretamente:

PARTICIPANTE: En el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu* dice Hegel que todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no sólo como substancia, sino, exactamente del mismo modo, como sujeto.

HEIDEGGER: ¿Cómo hay que entender esto? Pero antes: ¿es el citado prefacio el auténtico prefacio a la *Fenomenología*?

PARTICIPANTE: Es el prefacio al *Sistema de la ciencia*, mientras que la introducción es el auténtico prefacio a la *Fenomenología*.

HEIDEGGER: El prefacio vale, pues, ya para la *Lógica* y no sólo para la *Fenomenología del Espíritu*. En el prefacio dice Hegel algo esencial sobre la filosofía: que ésta no debe pensar lo verdadero sólo como substancia, sino también como sujeto. Sustancia significa en griego:

PARTICIPANTE: ὑποκειμενον y es lo subyacente.

HEIDEGGER: ¿Cómo piensa Hegel la substancia? Si yo digo: la cosa es grande o bien alta, ¿cómo hay entonces que caracterizar el tipo de pensar que sólo piensa la substancia? ¿Qué no ha sido pensado aquí?

PARTICIPANTE: El movimiento entre la cosa y el ser-alto.

HEIDEGGER: Para ello tienen los griegos que, según Hegel, sólo piensan la substancia, el ὑποκειμενον, las categorías.

PARTICIPANTE: El movimiento sólo puede ser percibido si aún se añade otro factor subyacente, el sujeto.

HEIDEGGER: Si se dice: la cosa es alta, ¿qué no ha sido pensado aquí?

PARTICIPANTE: El pensante.

HEIDEGGER: Así pues. ¿qué pensar es aquel que mira directamente al ὑποκειμενον y no hacia el sujeto?

PARTICIPANTE: Temo nombrar la desgastada palabra.

HEIDEGGER: En la filosofía ninguna palabra y ningún concepto están desgastados. Debemos pensar los conceptos cada día nuevamente. Tenemos, por ejemplo, la afirmación: este vaso aquí está lleno. Con esto se dice algo sobre lo que está situado delante, pero no se piensa la relación con un yo. Cuando esta relación se convierte en tema para el pensar, para el yo, entonces lo que está situado delante se piensa en algo que está situado enfrente, esto es, en un objeto (*Objekt*). Entre los griegos no había ninguno objeto. ¿Qué significa objeto en la Edad Media? ¿Qué quiere decir literalmente?

PARTICIPANTE: Lo-arrojado-en-contra.

HEIDEGGER: ¿El objeto es lo-arrojado-en-contra para quién? ¿Puede Vd. arrojarse-en contra el vaso? ¿Cómo puede arrojarme-en-contra algo sin que pase algo? ¿Qué significa en la Edad Media *subiectum*? ¿Qué significa literalmente?

PARTICIPANTE: Lo-arrojado-abajo.

HEIDEGGER: Para el pensar medieval el vaso es un *subiectum*, que es la traducción de ὑποκειμενον. *Obiectum*, por el contrario, hace referencia en la Edad Media sólo a lo representado. Una montaña de oro es un objeto. Allí, pues, el objeto es precisamente aquello que no es objetivo. Es lo subjetivo. He preguntado cómo piensan los griegos según la interpretación de Hegel. Hemos dicho que en su pensar no se hace tema de la relación con el sujeto. ¿Pero fueron los griegos, en efecto, pensantes? Para Hegel, sin embargo, su pensar fue un estar-vueltos a lo que subyace y a lo que está-situado-delante, lo que llamó el pensar de lo inmediato. Lo inmediato es aquello que sobrevive entre la nada. Hegel caracteriza todo el pensar griego como estadio de la inmediatez. Para él, sólo con Descartes toca la filosofía tierra firme con su apoyo en el yo.

PARTICIPANTE: Pero Hegel también veía en Sócrates una cesura, un giro hacia la subjetividad, que está en conexión con la teoría de las costumbres en tanto que ésta se torna moralidad.

HEIDEGGER: Que Hegel veía en Sócrates una cesura, tiene una razón aún más sencilla. Cuando caracteriza el pensamiento griego en su totalidad como estadio de la inmediatez no nivela las diferencias internas, por ejemplo, la existente entre Anaxágoras y Aristóteles. Dentro del estadio de la inmediatez ve una subdivisión que conceptúa de nuevo con

el mismo esquema triple de inmediatez-mediación-unidad. En esto no necesita ningún esquema arbitrario, sino que piensa a partir de aquello que para él es la verdad en el sentido de la absoluta certeza del espíritu absoluto. Sin embargo, para nosotros no es tan sencilla la clasificación de metafísica y del pensar griego porque la pregunta por la determinación del pensar griego es algo que nosotros convertimos en pregunta por vez primera y que debemos despertar como pregunta.— La pregunta de la penúltima sesión del Seminario, qué significa especulativo en Hegel, permanece aún sin respuesta.

PARTICIPANTE: Especulación menta para Hegel la contemplación de la verdad eterna.

HEIDEGGER: Esta respuesta es excesivamente general y sólo en parte correcta. En tales preguntas escolares se acude al Índice y no a la Enciclopedia. Allí lo especulativo es una determinación de lo lógico. ¿Cuántas determinaciones hay y cuáles son las restantes?

PARTICIPANTE: En total hay tres determinaciones de lo lógico, que se corresponden con las tres determinaciones mencionadas de lo inmediato, de lo mediado y de la unidad.

HEIDEGGER: ¿Son las tres determinaciones de lo lógico tres cosas una al lado de la otra? Obviamente no. El primer momento, que corresponde a la inmediatez, es lo abstracto. ¿Qué significa en Hegel abstracto?

PARTICIPANTE: Lo separado y aislado.

HEIDEGGER: Mejor: el pensar de la unilateralidad, el cual sólo piensa desde una cara. Es extraño que lo inmediato deba ser lo abstracto, mientras que para nosotros es, en efecto, más bien lo concreto. Pero Hegel llama a lo inmediato lo abstracto en tanto que sólo ve según la cara de lo dado y no según la cara del yo. El segundo momento de lo lógico es lo dialéctico, el tercero lo especulativo. La determinación hegeliana de lo especulativo será para nosotros significativa cuando, en un importante lugar del Seminario, nos ocupemos de la aparente contraposición de enfoques en el *κελευσμός* y en el *τὸ πᾶν διδόνον ποτε πῶς ἂν τις λάθῃ*. Pero ahora aún tengo una pregunta para Vd., Sr. Fink, que concierne al fragmento 30. ¿Le comprendo correctamente se afirmo que Vd., según su interpretación, concibe *κόσμος* idénticamente con *τὰ πάντα*?

FINK: *κόσμος* y *τὰ πάντα* no son idénticos, pero ciertamente *κόσμος* hace referencia a la disposición global de *τὰ πάντα*, al carácter global, que no es estático, sino que se mueve. Heráclito aborda diversas formas del movimiento, por ejemplo en la lucha o en la guerra.

HEIDEGGER: ¿Pertenece entonces *κόσμος* a la serie de relámpago, Sol y fuego?

FINK: No sin más ni más. Esto sólo podría decirse si no se pensara *κόσμος* como el orden ocasionado por el fuego, sino como el fuego ordenador. Si *κόσμος* tuviera la función de la *διακόσμησις*, entonces también pertenecería a la serie de las palabras fundamentales.

HEIDEGGER: En el fragmento 30 se habla de *κόσμον τόνδε*. Si juntamos esto con *κατὰ τὸν λόγον τόνδε*, ¿podría entonces *κόσμον τόνδε* no correspondiente como *λόγον τόνδε* significar tanto como: este *κόσμος*, del que aún nos ocuparemos, que aún será tarea?

FINK: El demostrativo *τόνδε* en modo alguno hace referencia a un este individual, no menciona este *κόσμος* que es ahora frente a otros *κόσμοι*. Si se dice que el *κόσμος* es ocasionado como estructura ordenada, con ello no se está aludiendo a un *κόσμος* en singular que pertenezca a una pluralidad de *κόσμοι*. De éste se dice: *τὸν αὐτὸν ἅπαντων*. Si esta construcción es heraclítica o no, dejémoslo ahora de lado. Diels traduce *ἅπαντων* por "alle Lebewesen"⁴. Rechazo esta versión. Rechazo también la interpretación que piensa conjuntamente esta construcción con el fragmento 89, en el que se dice que los que velan tienen un único y común mundo, mientras que cada uno de los que duermen se vuelven hacia su propio mundo. No entiendo *τὸν αὐτὸν ἅπαντων* como el mismo, esto es, el mundo uno y común de los que velan (*κοινὸς κόσμος*), por contra del mundo propio (*ἰδίος κόσμος*) de los que duermen; interpreto *ἅπαντα* en el sentido de *τὰ πάντα*. Aunque habitualmente *ἅπαντες* se refiere a hombres y seres vivientes, aquí *ἅπαντων* menta tanto como *πάντων*, sólo que Heráclito, a causa del carácter lingüístico, dice *ἅπαντων* en lugar de *πάντων*.

HEIDEGGER: ¿Pero qué menta entonces *πάντα*?

FINK: Lo *πάντα* conforma una estructura y se muestra en su determinabilidad y aspecto en el brillo del fuego.

HEIDEGGER: ¿No podría poner también un plural, donde entonces *κόσμοι* serían los muchos estados del orden global de lo *πάντα* que es uno? *κόσμον τόνδε* sería entonces uno de estos estados a diferencia de otros.

FINK: Pero en los textos de Heráclito no encontramos ningún lugar en el que se hable de muchos *κόσμοι*.

⁴ Todo ser viviente.

HEIDEGGER: Pero el τόπος designa un lugar en el que algo comienza temáticamente. Según su interpretación hay que entender entonces κόσμος tanto óptica como también ontológicamente.

FINK: No está ni de lado de lo πᾶντα ni del del fuego, sino que ocupa una extraña posición intermedia.

HEIDEGGER: Con ello podemos, pues, regresar al fragmento 31.

FINK: Intentaré primeramente exponer un pensamiento que contiene la propuesta de una interpretación del fragmento 31. En la última sesión del Seminario hemos exteriorizado nuestra consideración de si con τροπαί se mentan transformaciones o inversiones. Si se trata de transformaciones, entonces pensamos en la ἀλλοίωσις de una substancia básica. Si traducimos τροπαί por inversiones, ¿se hace entonces referencia —podemos así preguntar— a los puntos de inflexión en el paso del fuego solar por el firmamento, el cual mide el tiempo?

HEIDEGGER: ¿Es πυρὸς τροπαί un *genitivus subjectivus* o un *genitivus obiectivus*?

FINK: Las τροπαί son dichas del fuego. Pero reside una dificultad en el hecho de que a partir de la historia de la metafísica tenemos representaciones habituales y de uso corriente y vías para el pensamiento elaboradas y generales en las que siempre nos movemos y por las que primeramente también estamos inclinados a interpretar el fragmento 31. Una representación tal, que nos es dada a partir de la metafísica, es la de la substancia que está a la base que se muestra bajo varios disfraces.

HEIDEGGER: πυρὸς es entonces *genitivus obiectivus*.

FINK: *Genitivus obiectivus* y *subjectivus*. Otro esquema se nos impone en cierto modo a partir de la especulación antigua sobre los elementos, en la que en cada caso se ponía el foco sobre un protoelemento. ¿Tiene también el πῦρ la función de un elemento básico que se transforma mediante aquello que emana a partir de él? Los dos esquemas de uso corriente con los que podríamos intentar interpretar las πυρὸς τροπαί son la ἀλλοίωσις en una substancia que está a la base y la emanación de un elemento originario. Pero yo creo que debemos guardar una desconfianza extrema frente a tales comprensiones. En el texto se dice: inversiones del fuego primeramente en el mar. El fuego se invierte en mar, esto es, en aquello que entendemos como la fuerza contraria del fuego. Primeramente podríamos pensar que se trata de la dura y familiar contraposición óptica entre fuego y agua. En el pequeño ámbito del entorno

humano se da el fenómeno de que el agua apaga el fuego y de que el fuego puede convertir en vapor el agua. Pero tal disputar y aniquilarse mutuamente es sólo posible sobre el suelo de la tierra. Obviamente, el fragmento no se refiere al pequeño ámbito, sino más bien al gran ámbito del mundo. Aquí contemplamos el fuego en el cielo, el mar y la tierra —el mar que ciñe la tierra. En el gran ámbito del mundo que se nos presenta en la contemplación del mundo, fuego y agua no se aniquilan. Contemplación del mundo no se entiende aquí ideológicamente, sino que ahora alude a la contemplación inmediata de las magnas relaciones de las estrellas celestes y del mar que está bajo ellas y de la tierra. Cuando Heráclito dice que el fuego se invierte primeramente en mar, retenemos el esquema de la ἀλλοίωσις y de la emanación, incluso aún sin estar en condiciones de pensar lo que significa "inversión". El mar se invierte en parte en tierra, en parte en soplo ardiente. Esto significa, entonces, que la tierra se adentra y vierte dividiéndose en mar y que éste se deshace en la medida en que el mar era previamente a su devenir en tierra. Si y cómo el soplo ardiente se cambia posteriormente, de esto nada más dice el fragmento. En el soplo ardiente se cierra la inversión. Sólo se habla de cambio de fuego en mar y de mar mitad en tierra, mitad en soplo ardiente y, finalmente, de tierra en mar. El fuego se invierte en mar, éste se bifurca en tierra y soplo ardiente y la tierra regresa como medio-ser al mar. Apparently se habla de una relación de intercambio entre agua y tierra, de lo fluido y lo sólido. Lo que es una conocida diferencia de opuestos, se invierte uno en otro. A partir del soplo ardiente no se da ninguna otra transformación ulterior, ni tampoco ningún regreso al fuego. Las diferencias de mar, tierra y soplo ardiente son referidas retrospectivamente a un origen común, a una génesis que se pone gradualmente; pero aún no conocemos el carácter de la génesis. Si, pues, no podemos emplear ni el conocido esquema de la ἀλλοίωσις, esto es, de la substancia originaria con sus estados y *modi*, ni el de la emanación, caemos en una dificultad. ¿Cómo debemos interpretar entonces las πυρὸς τροπαί? Debemos preguntar que experimentó y contempló Heráclito con el pensamiento. Intentaré dar ahora una interpretación fantástica —si así se quiere— de las πυρὸς τροπαί, que está pensada como una posible respuesta a la pregunta que vio Heráclito con el pensamiento. Podemos comprender las transformaciones del fuego a la luz del fenómeno de la salida del día, del fenómeno del hacerse de día en las costas jónicas, cuando en virtud del fuego, que irrumpe de la noche y la ilumina, se ilumina la amplitud del mar y el mar frente a la orilla y la tierra y, sobre el mar y la tierra, la zona de la bóveda celeste que está llena de soplo ardiente. Si, pues, no pensamos la relación del fuego con el mar, la tierra y el soplo ardiente, el sacar-a-la-luz que es el acaecer fundamental del fuego, meramente como el exponer a la luz y dejar ver de aquello que ya está determinado así y así, y si, por otra

parte, tampoco entendemos el ocasionar en el sentido de una fabricación productora o de un ocasionar creativo, sino que intentamos avanzar pensando por detrás de las dos formulaciones del salir-a-la-luz en el sentido del llevar a cabo técnico y creativo y del exponer a la luz, entonces residiría un sentido más profundo en aquello que nos es conocido primeramente como la salida del día. Se trataría, pues, de evitar el esquema del ocasionar técnico en el sentido de la transformación real y también el esquema del ocasionar creativo y, además, adoptar para el dejar resplandecer en la luz del fuego el rasgo fundamental de la impotencia, para así ganar un sentido más profundo del salir del día. Si tuviéramos éxito en pensar por detrás del esquema habitual de hacer, ocasionar y exponer a la luz, o sea, dejar-ver, entonces podríamos entender el salir del día en un sentido más profundo. Podríamos entonces decir: en la salida del día-mundo salen a la luz por primera vez las diferencias básicas de las zonas del mundo: mar, tierra, bóveda celeste. Para este pensamiento más profundo tenemos en la ruptura del día un fenómeno inmediato. Pero en ninguna parte tenemos un fenómeno correspondiente para el retroceso de la tierra en mar.

HEIDEGGER: ¿Cómo traduciría Vd., en el marco de su, así llamado por Vd. mismo, bosquejo fantástico —que en modo alguno es tan fantástico puesto que guarda relación con un fenómeno inmediato— *τροπαί*?

FINK: Vemos el salir del fuego y en su salir las *τροπαί* son transmutaciones del fuego hacia aquello que se muestra en el resplandor de fuego. Las *τροπαί* no significan ninguna transformación de la mera materia.

HEIDEGGER: ni tampoco ninguna mera iluminación.

FINK: En la indicación del sentido más profundo de las *πυρός τροπαί* me interesa sobre todo señalar algo en común, no conocido en relaciones ópticas, entre el ocasionar en la visibilidad y el dejar-surgir en el sentido de la *φύσις*. Se trata de un intento para evitar el esquema de que el fuego se transforme como un elemento originario en otros elementos tales como agua y tierra. Y esto lo intento pensar en comparación con la salida del mundo articulado en el resplandor del fuego que ilumina el mundo, en la separación del conjunto de las regiones de lo *πάντα*.

HEIDEGGER: Así pues. Vd. pone a la base de su interpretación el fenómeno de hacerse de día.

FINK: para evitar el fenómeno de la transformación.

HEIDEGGER: Hace Vd. referencia con esto al hacerse de día del mundo y no a un día determinado, así como tiene a la vista el fuego cósmico y no el Sol.

FINK: Pero en el Sol fenoménico podemos pensar el fuego.

HEIDEGGER: ¿Cómo debemos pensar el fuego? Para acrecentar la dificultad remito al fragmento 54, en el que se encuentra la palabra *ἀφανής*. El fuego es invisible: es el fuego que no aparece.

FINK: Como hemos dicho al comenzar: el fuego es aquello que no hay en *τὰ πάντα*.

HEIDEGGER: Si Vd. pasa del día al día-mundo, entonces también podemos pensar desde el Sol hacia el fuego.

FINK: Como fenómeno óptico no encontramos en parte alguna el tránsito de fuego en mar.

HEIDEGGER: ¿A qué hay que referir *θαλάσσης*?

FINK: A *τροπαί*. Pues la inversión de mar en tierra y soplo ardiente es una continuación de las *τροπαί*.

HEIDEGGER: Propongo que pongamos entre paréntesis al fragmento 31. La dificultad en la que hemos caído reside en el hecho de que aún no hemos hablado con suficiente claridad sobre *τῆς*, lo cual aún deberemos hacer. Yo no entiendo ni la interpretación que está dirigida por las representaciones químicas, ni puedo efectuar el intento de correspondencia entre día y día-mundo. Para mí, aquí se muestra un agujero.

FINK: Quizá la dificultad se disolverá cuando vayamos al fragmento 74, en el que fuego, mar y tierra entran en escena en colocación múltiple. Allí lo más importante es la forma como son caracterizadas las *τροπαί*. Lo que en el fragmento 31 se nombra como inversión, se aborda aquí como “vivir la muerte del otro”. Con ello chocamos con un nuevo y sorprendente pensamiento. Debe primeramente sorprendernos el hecho de que la oscura forma de la muerte, que se nos manifiesta al máximo en el ámbito de lo vivo, sea referida a un ente tal que ni vive ni está muerto: al agua o a la tierra. En el pequeño ámbito del círculo humano conocemos ciertamente el fenómeno de que el fuego convierte en vapor al agua y de que el agua apaga al fuego. Aquí podríamos decir: el fuego vive el fin del agua y el agua vive el fin del fuego.

HEIDEGGER: Vivir significaría entonces “resistir”.

FINK: resistir el fin del otro, sobrevivir en la destrucción del otro. Pero con esto sólo tendríamos una metáfora poética. Para entender el carácter de la τροπή debemos escapar de la representación del metabolismo químico. Sobre la base de los fragmentos sobre la vida y la muerte tenemos que actualizar en nosotros lo que Heráclito piensa con vida y muerte. Desde aquí podemos también entender el ἀνταμοιβή, esto es, el intercambio de lo πάντα con el fuego y del fuego con lo πάντα, que es una relación como la de oro y mercancías, donde aquí importa más la luminosidad que el valor del dinero. La inversión del fuego en aquello que no es fuego no la entendemos en el sentido de un metabolismo químico o de una substancia originaria que se modifique en sus estados (ἀλλοίωσις), o en el de un elemento originario que se encubre mediante sus emanaciones, sino que abarcaremos con la mirada el arco en tensión que liga fuego, mar, tierra y soplo ardiente en conexión con vida y muerte. Aparentemente, con esto volvemos de nuevo a los fragmentos antropológicos frente a los fragmentos cosmológicos. Pero en verdad no se trata de una restricción a los fenómenos humanos, sino que algo tan humano como vida y muerte se convierte en un sentido privilegiado en la clave para la comprensión de la globalidad de la relación en tensión de ἐν y πάντα.

VIII

Entrelazamiento de vida y muerte (fragmentos citados: 76, 56, 77). — Relación de hombres y dioses (fragmentos citados: 62, 67, 88)

FINK: El fragmento 31 se nos resistió por varias razones, en primer lugar, porque el plural τροπαί se demuestra como discutible y, ciertamente, por una parte como *terminus technicus* y, por otra como plural de mutaciones que se suceden una detrás de otra, y, en segundo lugar, porque surge el problema de si el concepto de mutación puede ser pensado dentro del marco representativo habitual de la transformación de una materia originaria (ἀλλοίωσις) o de la emanación de un elemento originario que se enmascara en sus diversas manifestaciones como formas extrañas. Soy de la opinión de que debemos desconfiar de todos los esquemas de pensamiento habituales que nos son familiares a partir de la tradición conceptual del pensar metafísico. Se trata en este caso sobre todo de los dos esquemas de la ἀλλοίωσις y de la emanación. El intento de interpretar el fragmento 31 a partir del fenómeno de hacerse de día en la costa jónica se estanca detrás de la tarea en la caracterización del dejar salir y aparecer, que hay que pensar aquí, de las regiones del mundo mar, tierra, cielo y soplo ardiente, en pensarlas ni como transformación real de una substancia originaria, ni como ocasionar en sentido técnico o creativo, ni como impotente iluminación de lo ya ente por medio del resplandor del fuego. Quizá sea necesario retrotraerse por detrás de la diferencia de un fabricar real y ocasionar creativo y de un mero iluminar y alumbrar si es que queremos pensar el aparecer de lo ente en un omnienglobante resplandor del relámpago, del Sol o del fuego eternamente viviente.

HEIDEGGER: Dice Vd. que el salir a la luz de lo ente no es ningún fabricar real, ningún ocasionar creativo ni tampoco ningún mero alumbrar. En este contexto aludí Vd. en cierta ocasión al hecho de que en el concepto husserliano de constitución (*Konstitution*) se esconde una dificultad similar.

FINK: En la fenomenología husserliana el problema de la constitución tiene su lugar en la relación sujeto-objeto. El darse-cuenta de la unidad

de un objeto en la diversidad de los modos de darse se constituye en la interrelación de los aspectos del objeto. Lo que Husserl intenta ante todo y en principio con el concepto de constitución es evitar tanto un realismo como un idealismo toscos. El realismo tosco es la concepción según la cual el darse-cuenta es sólo un captar en el orden de la consciencia de aquello que es independiente de la consciencia. Frente a ello, el idealismo tosco sustenta la concepción de que el sujeto hace las cosas. En Husserl nunca se da por terminado el espinoso problema de encontrar un concepto que no mente ningún fabricar, ninguna creación, ni tampoco ningún mero representar. La filosofía moderna, a diferencia de la antigua, no piensa el presentarse tanto desde el surgimiento de lo ente en lo abierto de la presencia general, sino como devenir-objeto y presentarse para un sujeto. Al concepto general de presentarse pertenece, sin embargo, el presentarse para cada ente. Pero cualquier ente se presenta para todo ente y entre otros también para el ente que es caracterizado por medio del conocimiento. La presentación es entonces un entrecuchar de lo ente entre sí o un representar de lo ente por medio de lo representante, pero que no puede ser entendido con las categorías de la atracción y de la repulsión.

HEIDEGGER: Otra forma de interpretar el representar acontece en atención a la receptividad y espontaneidad.

FINK: Kant habla de la receptividad en relación a los datos sensoriales y en cierta forma también en relación a las formas puras de la intuición espacio y tiempo. La espontaneidad descansa sobre la síntesis categorial de la apercepción trascendental.

HEIDEGGER: ¿Qué momento ve Vd., pues, en la doctrina husserliana de la constitución?

FINK: Husserl no hace referencia en su concepto de constitución ni al hacer ni al mero darse-cuenta de las cosas independientes de la consciencia. La caracterización positiva del concepto de constitución queda, de todos modos, problemática. Cuando Husserl se esfuerza en pensar por detrás de la diferencia del hacer y del mero darse-cuenta, este problema se mantiene, de todos modos, en la vía del conocimiento, esto es, en la relación del sujeto con un ente que, de antemano, es ya puesto como objeto-frente-a (*Gegen-stand*). Pero la pregunta previa es si al ser de lo ente...

HEIDEGGER: pertenece necesariamente la objetualidad,

FINK: o si se torna, por vez primera en la filosofía moderna, en una forma universal de consideración de lo ente con la que se enmascara otra forma, más originaria.

HEIDEGGER: A partir de esta reflexión surge para nosotros de nuevo el hecho de que no debemos interpretar a Heráclito desde los pensadores posteriores.

FINK: Todos los conceptos que emergen en la polémica sobre el realismo y el idealismo son insuficientes para caracterizar el manifestarse, el salir a la luz de lo ente. Me parece más afortunado hablar de manifestarse (*Vorscheinen*) que de aparecer (*Aufscheinen*). Pues en el aparecer somos fácilmente conducidos por la representación de como si lo ente fuera ya y fuera alumbrado posteriormente. La ἀλήθεια no sería en tal caso sino un atraer hacia fuera en una luz de lo ya ente. Pero la luz como ἀλήθεια es productiva en un sentido que aún nos es desconocido. Sólo sabemos que la "productividad" del fuego no es ni un hacer, ni un ocasionar generativo, ni un iluminar impotente.

HEIDEGGER: Podría entonces decirse: el salir-a-la-luz no es ni *creatio*, ni *illuminatio*, ni constitución.

FINK: Ni el ocasionar de la τέχνη. Pues ésta es el ocasionar de una determinada forma sobre la base de un material disponible, pero no fabricable

HEIDEGGER: a diferencia de la *creatio*,

FINK: que ocasiona lo viviente. Debemos, pues, poner entre paréntesis todo un catálogo de formas de pensamiento habituales para no pensar el salir-a-la-luz en forma inadecuada. Pero un proceder tal tiene sólo el carácter de la *via negationis* y no nos acerca ningún paso a una comprensión de lo que significa el manifestarse de τὰ πάντα, o sea, ὄντα en lo ἐν del fuego, del Sol o del λόγος.

HEIDEGGER: El salir-a-la-luz concierne a la relación general,

FINK: a la enigmática relación de ἐν y πάντα. Esta relación es enigmática porque lo ἐν no se encuentra entre τὰ πάντα. τὰ πάντα menta todo ente. Pero de qué totalidad se trata? Conocemos totalidades relativas, unilaterales, como las de los géneros y especies. Una totalidad genérica la pensamos, por ejemplo, en el concepto "todo ser viviente". Pero τὰ πάντα no configuran ninguna totalidad relativa, sino la totalidad de todo lo ente. Sin embargo, lo ἐν no cae bajo la totalidad de τὰ πάντα, sino

que al contrario las τὰ πάντα están encerradas en lo *Év*, pero no — como Vd. dijo en una lección en cierta ocasión — como las patatas en un saco, sino en la forma de lo ente en el Ser.

HEIDEGGER: Debemos preguntar aún con mayor precisión por τὰ πάντα y *ὄντα*. ¿Cómo debemos interpretar *ὄντα*? ¿Qué son las τὰ πάντα?

FINK: Podemos, por una parte, hacer el intento de indicar todo lo que hay. Ente no es sólo, por ejemplo, la naturaleza y sus cosas. Podemos comenzar la enumeración con los elementos: mar, tierra, cielo.

HEIDEGGER: También los dioses son ente.

FINK: Pero con ello indica Vd. un ente que es afenomenómico. Permanecemos primeramente en lo ente fenoménico. Tras los elementos podemos aludir a las cosas que son mezcla de ellos. Pero no sólo hay cosas naturales, sino también cosas artificiales que no encontramos en la naturaleza y para las que tampoco hay en la naturaleza ninguna muestra. El hombre es en parte ocasionante. El hombre produce al hombre, dice Aristóteles. Esto significa que participa del poder creativo de la naturaleza. Ocasiona, además, objetos artificiales. Si el análisis aristotélico de las cosas fabricadas en la τέχνη con ayuda del esquema de las cuatro razones (*Gründe*) es una determinación suficiente del artefacto, éste, es un problema abierto. Es cuestionable si las cosas artificiales tienen el carácter de lo arbitrario o si son cosas necesarias. Vd. preguntó en cierta ocasión si hay zapatos porque hay zapateros o porque los zapatos son necesarios. Al *Dasein* humano pertenece aquel ente que está ligado con el modo-de-ser del *Dasein*, y éstas son las cosas necesarias. Junto a éstas hay también cosas lujosas. A lo ente pertenecen también las ordenaciones políticas, como Estados, ciudades, poblaciones, códigos legales, pero también los ídolos e ideales. Esta tosa visión de conjunto nombra una pluralidad de entes. Pero no sabemos paralelamente dónde conviene todo lo nombrado en el rasgo fundamental de ser y lo que, sin embargo, lo hace diferente. Pero incluso una ojeada más completa sobre todo aquello que es nunca conduciría a descubrir las τὰ πάντα con o junto a lo *Év*, sino que para entender lo *Év* en su carácter único a diferencia de las τὰ πάντα importa una τροπή de nuestro espíritu.

HEIDEGGER: Si hablamos de τὰ πάντα, ¿suponemos entonces de antemano τὰ ὄντα o existe entre ambos una diferencia?

FINK: Lo ser-ente lo pensamos en forma no explícita cuando se habla de τὰ πάντα. Si lo ser-ente se nombra expresamente, si las τὰ πάντα son designadas como *ὄντα*, entonces puede esto significar que están en el

horizonte de lo digno de ser preguntado, si son ente real o sólo imaginable. Imágenes, por ejemplo, que son percibidas por la *εἰσαία*, son también ente, pero no son aquello que representan. Dentro de las cosas hay grados de ser-ente. Existen las posibilidades del espejismo de las cosas que muestran otra cosa de lo que son ellas mismas, sin que este espejismo deba ser visto desde la alucinación subjetiva. Un fenómeno tal de espejismo es, por ejemplo, el brillo especular del agua. Pero no es fácil describir el modo de ser del brillo especular. Si τὰ πάντα son designadas como *ὄντα* puede esto mentarse, por una parte, en el sentido de que se han acreditado en su ser-real y, por otra, puede también mentarse de modo que el ser-ente deba ser nombrado expresamente.

HEIDEGGER: Me parece que detrás se esconde aún otra pregunta: ¿es lo πάντα τὰ πάντα en tanto que es *ὄντα* o es lo *ὄντα ὄντα* en tanto que es τὰ πάντα?

FINK: Con esto se nombra una pregunta decisiva en la que se indican dos caminos del pensar filosófico. Cuando pensamos lo *ὄντα* desde τὰ πάντα nos movemos en una relación de mundo expresa sin, sin embargo, pensar ya el mundo. Pero si entendemos las τὰ πάντα desde lo *ὄντα*, nos movemos en una comprensión del Ser y pensamos hacia la totalidad. Con ello son abarcados con la mirada dos posibles comienzos del pensar.

HEIDEGGER: Vd. ha mencionado el problema del brillo especular y del espejismo que está en relación con éste. Otro problema, que hasta el momento aún no he podido aclarar, es para mí la percepción de la puesta del Sol y del giro copernicano. Se trata de la pregunta de si la puesta del Sol es una representación necesaria o de si más bien no habrá un ver posible para el que el Sol no se ponga.

FINK: La percepción de la puesta del Sol es el derecho del mundo ingenuamente experimentado frente a la interpretación científica del mundo. Mediante la formación y el saber indirecto el hombre puede llegar al hecho de que no vea más lo que está ante los ojos, que, por ejemplo, no vea más la puesta del Sol como aquello que se ofrece inmediatamente a su mirada, sino tan sólo en la perspectiva de la explicación científica.

HEIDEGGER: Sobre la base de la interpretación científista del mundo desaparece la verdad de la experiencia inmediata del mundo.

FINK: En el mundo anterior, por ejemplo hace 200 años, la vida estaba aún centrada en la proximidad. Las informaciones de la vida de aquel

entonces procedían del mundo próximo. Esto se ha modificado esencialmente hoy en día, en la época de la transmisión universal de noticias. Hans Freyer describe en su libro *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Teoría de la época presente) al mundo técnico como en entorno de sucedáneos. Para él el conocimiento cientificista del mundo circundante es un sucedáneo. Tengo a esta descripción por una perspectiva inadecuada, porque entretanto las cosas técnicas se han convertido en nuevas fuentes de vivencia para los hombres. Hoy existe el hombre en la omnipresencia de las noticias globales del globo terráqueo. El mundo no está hoy ya articulado en zonas próximas, lejanas y aun más lejanas, sino que el mundo en otro tiempo así articulado es cubierto hoy en día por la técnica que, mediante la red de noticias por ella formada, posibilita vivir en la omnipresencia de todas las informaciones.

HEIDEGGER: Es difícil aprehender cómo el mundo articulado en zonas próximas y lejanas es cubierto por el entorno técnico. Para mí aquí hay una quiebra.

FINK: El hombre moderno vive en cierta medida esquizofrénicamente.

HEIDEGGER: Si tan sólo supiéramos lo que significa esta esquizofrenia. Pero lo ahora dicho basta para ver que aquí no hablamos sobre cosas muy distantes. La relación de *év* y *πάντα* nos resulta problemática. ¿Desde dónde experimentamos esta relación, desde lo *év* o de desde lo *πάντα*, o desde aquí y allá en sentido hegeliano? ¿Cómo contestaría Vd. esta pregunta respecto de Heráclito?

FINK: El comienzo de la interpretación de Heráclito con el relámpago debía aludir al hecho de que existe la experiencia fundamental del irrum-pimiento del todo. En las formas cotidianas de vida esta experiencia está encubierta. En ellas no estamos interesados en semejante experiencia. En la ejecución cotidiana de la vida no nos relacionamos expresamente con el todo, ni tan siquiera cuando nos internamos con el pensamiento en los lejanos sistemas de la vía láctea. Pero el hombre tiene la posibilidad de plantearse expresamente la inexpresada relación con el todo, como la cual él siempre ha existido. El hombre existe esencialmente como una relación con el Ser, con el todo, pero que la mayoría de las veces está paralizada. En trato con el pensador Heráclito puede quizá arribarse a una experiencia tal, en la que el todo —con respecto del cual siempre seguimos relacionándonos de manera no expresa— relampaguea súbitamente.

HEIDEGGER: Con este objeto dirigimos nuestra mirada interrogadora a la relación de *év* y sus muchas formas y a sus relaciones internas con *tá*

πάντα. Para mí siempre supone una dificultad el hecho de que en el texto de Heráclito se diga demasiado poco sobre *tá πάντα*. Estamos obligados a completarnos aquello que no experimentamos por Heráclito sobre *tá πάντα* a partir del mundo griego y, eventualmente, a dejárnoslo decir por los poetas.

FINK: Decía que aún no tenemos la posibilidad de precisar lo que es el salir-a-la-luz de las *tá πάντα* en el fuego eternamente viviente. Para tratar de seguir aclarando este problema volvamos la mirada al fragmento 76, que parece ser uno de los fragmentos menos ciertos. El texto griego transmitido por Maximus Tyrius dice: *ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ὅτι ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ἴδιον ζῆ τὸν αἰέρος θάνατον, γῆ τὸν ἕδατος*. Diels traduce: «Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers (?)».⁶ Lo sorprendente en el fragmento es el hecho de que el cambio de tierra a fuego sea expuesto en la forma: vivir la muerte de otro. Lo desconcertante no es tanto el discurso sobre un surgir y un nacer, sino que se diga que el fuego vive la muerte de la tierra, el aire la muerte del fuego, el agua la muerte del aire y la tierra la muerte del agua. Lo más importante me parece ser aquí el hecho de que la destrucción de lo que antecede sea el nacer y salir de lo que a continuación sigue. En tanto que lo que sigue vive la muerte de lo precedente, en esta medida, sale a presencia, se muestra. La muerte de lo que antecede parece ser la vía por la que sale a presencia lo nuevo y distinto. En esto no se trata de una preeminencia de la destrucción sobre el nacimiento. Es importante acentuar esto para que cuando más tarde reflexionemos más detenidamente sobre la fórmula “vivir la muerte de algo otro” no podamos decir que aquí se trata de un curso circular. Pues la vida va a la muerte pero la muerte no se muda en vida. En el fragmento 76 se dice que la muerte de lo que antecede es la vida de lo que sigue. Una corrección que Tocco (Studi Ital. IV 5) efectuó en el texto transmitido por Maximus y que hace a la relación ambigua dice: el fuego vive la muerte del aire y el aire vive la muerte del fuego. El agua vive la muerte de la tierra, la tierra vive la muerte del agua. Aquí las relaciones fuego-aire y agua-tierra son puestas como relaciones intercambiables. En el comentario de Diels-Kranz leemos que *ἀίρ* tiene presumiblemente un cuño estoico. A partir de aquí se ofrece como ulterior variante la siguiente: el fuego vive la muerte del agua, el agua vive la muerte del fuego o la muerte de la tierra, la tierra vive la muerte del agua. No tenemos ningún fenómeno conocido de un tránsito de los elementos. Si se habla de mar y tierra, se trata entonces de los elementos en grande, de las regiones del mundo. Pero si se habla

⁶ «El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua.»

de agua no resulta claro convenir si con agua también se alude al mar. En el fragmento 76 se aborda eventualmente un curso circular de fuego, aire, agua y tierra. Las inversiones aquí nombradas no son efectuales por nosotros legítimamente. Echamos una ojeada en este contexto también al fragmento 36: ψυχῆσιν θάνατος ἔδος γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἔκ γῆς δὲ ἔδος γίνεται, ἔξ ὕδατος δὲ ψυχῆ. Diels traduce: «Für Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele.»* La inversión es nombrada aquí con la difícil y oscura palabra de una γένεσις. Los comienzos y difíciles tránsitos de almas en agua, de agua en tierra, de tierra en agua, de agua en alma prohíben la representación de la misma substancia originaria que reside tras sus transformaciones. Se habla de γενέσθαι y γίνεται y de la difícil palabra ἔξ. Debemos preguntarnos si hay que entender lo ἔξ en el sentido del comienzo de algo, así pues, en el sentido del de dónde, o si hay que entenderlo en el sentido del ἔξ οὗ aristotélico como aquello que está a la base y transita en una μεταβολή. Pero lo que primeramente nos impresiona sorprendentemente es el hecho de que en el fragmento 36 no se aborde más con claridad los cuatro elementos, sino que se hable de ψυχαί. ¿Qué pueden ser las ψυχαί?, ¿qué se piensa con ellas? Si ahora, en el comienzo y tránsito emerge el título ψυχή, ¿abandonamos la aparente vía de un tránsito de elementos? Soy de la opinión de que con ψυχαί no se mentan primeramente las almas en el sentido de las almas humanas. Con ellas no entra en escena un elemento dotado de conciencia en el círculo de actividad de los elementos. De lo cual quizá podamos cerciorarnos atendiendo al fragmento 77: ψυχῆσι τέφρην ἢ θάνατον ἄνθρωποι γενέσθαι. La segunda parte dice: γῆν ἡμῶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ γῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. La traducción de Diels sería: «Für die Seelen ist es Lust oder (?) Tod feucht zu werden. Wir leben jener, der Seelen, Tod und jene leben unsern Tod.»* Si se dice que nosotros vivimos la muerte de las almas y las almas nuestra muerte, sí, pues, las almas están en la relación respecto de nosotros de que viven nuestra muerte y viceversa, entonces no se dejan identificar sin más ni más con los hombres. Es cierto que, en principio, tampoco tenemos ningún motivo para determinar las ψυχαί. Primeramente sólo podemos decir que con ellas penetra en la mutación del fuego un nuevo motivo para el pensamiento.

HEIDEGGER: La dificultad es la siguiente: que no se sabe adónde pertenece la cosa aquí nombrada, dónde tiene su lugar para Heráclito.

* «Para las almas es muerte convertirse en agua, pero para el agua es muerte convertirse en tierra. Pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.»

** «Para las almas es alegría o (?) muerte convertirse en humedad. Nosotros vivimos la muerte de aquellas, las almas, y aquellas viven nuestra muerte.»

FINK: Me he centrado en el fragmento porque en él también aparece la fórmula “vivir la muerte de algo”, si bien aún no sabemos quién o qué vive la muerte como ψυχαί. Esta extraña fórmula, que nos es máximamente ajena, debemos pensarla expresamente si es que queremos mantener lejos de las mutaciones del fuego las toscas representaciones de la reacción química, de la ἀλλοίωσις y de la emanación. Vayamos, para una primera reflexión, al fragmento 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐσεῖναι βίον τελευτέως. Diels traduce: «Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.»* Heráclito habla aquí en una forma breve, comprimida lingüísticamente. Tenemos aquí la fórmula “vivir la muerte de otro” en una presentación muy singular. Diels-Kranz separan la construcción “inmortales mortales” y “mortales inmortales” por medio, en ambos casos, de dos puntos. Podría pensarse primeramente que una vez se trata de una determinación de los θνητοί, la otra de una determinación de los ἀθάνατοι. En el primer caso ἀθάνατοι sería sujeto y θνητοί predicado, en el segundo caso θνητοί el sujeto y ἀθάνατοι el predicado. ¿Se dice que hay mortales inmortales e inmortales mortales? ¿No se contradice la construcción en sí? ¿O se piensa aquí en una relación de los inmortales con los mortales que se fija mediante su asociación?

HEIDEGGER: Es digno de reparo que los θνητοί estén entre los ἀθάνατοι.

FINK: ¿Toma Vd. los ἀθάνατοι como sujeto de la oración? Podría preguntarse: ¿de qué tipo es la diferencia que se piensa entre θνητοί y ἀθάνατοι? Una respuesta sencilla sería que el ἀθανάτιζεν es la negación de θάνατος.

HEIDEGGER: ¿Cómo hay que determinar θάνατος en atención a lo hasta ahora visto?

FINK: Aún no podemos ofrecer una determinación tal porque hasta el momento nos hemos movido en el ámbito de las τὰ πάντα con respecto del πῦρ ἀείζων. Quizá pudiera mirarse lo ἀείζων independiente de la muerte pensándolo, frente a la experiencia de que todo lo viviente es finito, como el siempre viviente. Pero es difícil pensar lo ἀείζων.

HEIDEGGER: ¿No sabemos por el fragmento 76 que θάνατος está diferenciado frente a la γένεσις?

* «Inmortales: mortales, mortales: inmortales, pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos la muerte de éstos.»

FINK: Allí se habla del hecho de que mediante la muerte del uno sale a presencia un otro.

HEIDEGGER: ¿Μετα θάνατος η φθορά?

FINK: Esta equiparación me parece dudosa. Normalmente vida y muerte no son referidas a fuego, aire, agua y tierra; en cualquier caso no en tanto que el fuego no sea entendido en el sentido de Heráclito. Visto desde los fenómenos, de vida y muerte sólo hablamos en el ámbito de lo viviente. En relación al ámbito de lo sin-vida sólo podemos hablar de muerte y vida en sentido translático. Pero permanecemos primeramente en el fragmento 62, en el que se habla de ἀθάνατοι y de θνητοί. Podemos decir: los inmortales son los dioses, los mortales son los hombres. Los dioses no están libres de la muerte en el sentido de una *privativum*, no es el que el destino de la muerte no les concierna, sino que, en cierto modo, mediante la retroreferencia a la muerte, de la que están libres, están vueltos hacia la muerte de los mortales. Están como espectadores en una relación con la muerte que aún no nos resulta aprehensible lingüísticamente. Su retroreferencia a la muerte no sólo tiene el carácter de la delimitación. Como ἀθάνατοι guardan con los mortales una relación que penetra en la forma de que la vida de los inmortales es la muerte de los mortales. Estamos habituados a entender vida y muerte como férrea contraposición, cuya dureza no puede ser superada. La contraposición de vida y muerte no es la misma que la de caliente y frío o joven y viejo. En los contrarios que nos son conocidos hay vías de transición, así, por ejemplo, las transiciones del ser joven al ser viejo. Pero, sin embargo, tomado estrictamente, no hay ningún tránsito del estar caliente al estar frío, sino que aquello que tiene primeramente participación en el estar caliente alcanza una participación en el estar frío. Tampoco el ser joven pasa, hablando estrictamente, al ser viejo, sino que lo que en principio es joven pasa a viejo, envejece. Tales tránsitos son en parte reversibles, de modo que pueden refluir en sí, en parte son también unidireccionales e irreversibles. Así, por ejemplo, la oposición frío-caliente es reversible. Lo que primeramente tiene participación en el estar-caliente y luego pasa al estar-frío, puede también transitar de nuevo al estar-caliente. Pero lo que primero era joven y luego viejo no puede convertirse en joven de nuevo. En el fragmento 67, en el que se dice: Dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, nombra Heráclito diferentes contraposiciones conocidas por nosotros, pero que tienen un carácter esencialmente otro frente a la contraposición de vida y muerte. ¿Es la contraposición de vida y muerte aún medible y comparable en alguna manera con las contraposiciones que nos son conocidas? La caída de lo viviente en el ser-muerto es en el fenómeno irrevocable y definitiva. Ciertamente, en el mito y en la religión

se tiene la esperanza de que tras la muerte nos espera una nueva vida, para la cual la muerte es sólo un portón de entrada. Esta vida *post-mortale* no es una vida del mismo tipo que la vida *praemortale*, de aquí y ahora. Pero es cuestionable si hablar de “después” y “antes” tiene aquí, en general, algún sentido. Obviamente, aquí sólo se expresa la perspectiva de aquellos que están en la vida y llenan la tierra de nadie de la muerte con la representación de una vida que esperan. A propósito de las oposiciones habituales, de las que estamos al corriente y que transitan una en otra, encontramos un declinar de lo uno en lo otro y, por ejemplo, el surgir de lo caliente a partir de lo frío y de lo frío a partir de lo caliente. ¿Pero encontramos también en el fenómeno un nacer de lo viviente a partir de lo que está muerto? Obviamente no. El nacer de lo viviente es un surgir a partir de la unión de los dos sexos. A partir de una especial intensidad de lo viviente nace la nueva vida. En esto no necesitamos compartir el punto de vista de Aristóteles en el sentido de que la nueva vida está ya preformada como germen en los progenitores y que el nacer es entonces sólo la ἀλλοίωσις de un modo de existencia aún germinal en otro desarrollado. ¿Pero podemos representarnos cómo están entrelazadas vida y muerte, y ciertamente no en la forma de que la vida transite a la muerte, sino de modo que el tránsito sea pensado como “vivir la muerte de algo otro”? Esto no significa: llegar a la vida a partir de la muerte. Situémonos en la forma lingüística. Estamos habituados a decir: vivir la vida, morir la muerte. Esto no está pensado en el sentido de una expresión pleonástica. Pues podemos decir: el individuo muere su vida o bien una ajena, o si no: el individuo vive su vida en la suspensión de la alienación que cada uno experimenta a partir de las costumbres, instituciones y situaciones sociales. En tales formulaciones no es familiar primeramente la referencia de un verbo intransitivo a un acusativo interno.

HEIDEGGER: Para aclararnos el acusativo interno que Vd. ha nombrado podríamos pensar en una frase especulativa de Hegel. Hegel pone el ejemplo: Dios es el Ser. En principio parece ser una oración enunciativa normal en la que Dios es el sujeto, “el Ser” el predicado. Pero si esta frase es aprehendida como frase especulativa entonces la diferencia entre sujeto y predicado queda suprada, puesto que el sujeto se muda en predicado. Dios desaparece en el Ser, el Ser es aquello que Dios es. En la frase especulativa “Dios es el Ser” el “es” tiene carácter transitivo: *ipsum esse est deus*. Esta relación de la frase especulativa no representa sino una analogía lejana y audaz con respecto del problema que ahora nos ocupa.

FINK: Especulativamente pensado “Dios es el Ser” no representa sino una cierta analogía con la fórmula vivir la vida, pero no con respecto

de aquella otra: vivir la muerte de otro. Aquí "vivir" no está referido a la vida, sino a algo que parece ser lo contrario.

HEIDEGGER: Pero la pregunta es qué significa aquí muerte. No sabemos que contraposición se piensa aquí entre vida y muerte.

FINK: Esto depende de la concepción de si la muerte es el proceso del morir, del morir-se, o de si es la muerte consumada. Esta distinción hace al problema aún más difícil.

HEIDEGGER: Lo sorprendente es que la cosa que nos es tan extraña parece ser dicha por Heráclito fácilmente.

FINK: Lo que Heráclito dice aquí sobre la vida y la muerte es, en general, lo más extraño. Si nos representamos el estado de cosas simétricamente, entonces no sólo podemos decir que los inmortales viven la muerte de los mortales, sino que podemos también preguntar si hay un morir transitivo de algo. El entrelazamiento de vida y muerte tiene su lugar exclusivamente en el subsuelo uniforme de la vida. Esto excluye un morir verbal.

HEIDEGGER: De tener que entenderse *τεθνεώτες* con valor de presente, entonces diría Heráclito: ellos mueren la vida de aquéllos.

FINK: Visto así, la cosa a pensar por nosotros se torna aún más complicada. Entonces no se trataría sólo de un "vivir la muerte de otro" sino también de la marcha opuesta en un morir transitivo. *ζώντες* significa: vivir la muerte de los otros, mientras que *τεθνεώτες* menta el ser-muerto. Si pasamos de la vida y de la muerte al ser-vivo y al ser-muerto, debemos preguntar qué significa realmente "ser" con respecto de ser-muerto. ¿Se trata en el ser-muerto de una manera de ser? En *ζώντες* se aborda un hacer: vivir la muerte de aquéllos. Esto corresponde a la fórmula del fragmento 76: el fuego vive la muerte de la tierra.

HEIDEGGER: Para aclarar el *τεθνεώτες* activamente entendido podemos pensar en la expresión de Rilke "den Tod leisten".* Pero la pregunta es si *τεθνεώτες* menta un morir activo con valor de presente o un estar-muerto con valor de perfecto (acabado y consumado).

FINK: El morir con valor de presente es la fase final de la vida. Es cuestionable qué o quién vive y muere. En la construcción *θάνατος θνητοῦ* no está decidido si *θάνατος* es una determinación predicativa de *θνητοῦ* o si, al contrario, *θνητοῦ* es una determinación predicativa de *θάνατος*.

* Realizar la muerte.

Primemente los inmortales y los mortales son confrontados y entrelazados.

HEIDEGGER: Y de ello se sigue la elucidación.

FINK: La construcción *θάνατος θνητοῦ* no es ninguna enumeración. Pues de lo contrario no sería posible la formulación contraria. Vemos que los inmortales y los mortales guardan una relación. El concepto de dioses no es afectado por la muerte y, sin embargo, nosotros conjeturamos una referenciabilidad con la muerte. Entonces se dice: en tanto que viven la muerte de aquéllos. Diels traduce: «denn das Leben dieser ist der Tod jener.»⁴ ¿A qué se refiere esta parte de la oración? ¿Qué es el sujeto de *ζώντες*, los inmortales o los mortales? ¿Y qué es el sujeto de *τεθνεώτες*? Los dioses viven la muerte de los hombres. Son espectadores y testigos que aceptan la muerte de los hombres como ofrenda.

HEIDEGGER: Y los hombres mueren la vida de los dioses.

FINK: Añadamos también el fragmento 88: *ταῦτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκόσ καὶ [τὸ] ἐργασθός καὶ καθέδον καὶ νέον καὶ γηραιόν τάδε γὰρ μετακείμενα ἔκειναι ἐπι κάκεινα πάλιν μετακείμενα ταῦτα*. Diels traduce: «Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.»⁵ Cuando Heráclito dice: *ταῦτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκόσ*, ¿se menta entonces lo viviente y lo muerto o el ser-muerto,

HEIDEGGER: o el poder-ser-muerto?

FINK: Si se traza un paralelo de lo viviente y lo muerto con lo despierto y lo dormido, con lo joven y lo viejo, entonces no se alude a ningún poder. Cabría caracterizar del siguiente modo la relación de estos tres contrarios entre sí. La vida es todo el tiempo de vida que tiene un hombre y que finaliza en la muerte. Estar despierto y estar dormido son, como estados que se suceden, la forma máximamente alternante del transcurso vital humano. Ser-joven y ser-viejo configuran el tiempo inicial y el tiempo final del transcurso vital humano. La relación de estar despierto y sueño y de joven y viejo representan ciertos paralelos respecto de la relación de vida y muerte. En virtud de estos paralelos la relación de vida y muerte se torna aún más complicada,

⁴ «Pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos.»

⁵ «Y es siempre uno y lo mismo lo que en nosotros mora (?): viviente y muerto y despierto y dormido y joven y viejo. Pues éste es, transitando, aquí y aquí, transitando hacia atrás, éste.»

HEIDEGGER: porque el tipo de las tres diferencias es muy distinto.

FINK: Uno y lo mismo es lo viviente y lo muerto; también es lo mismo lo que está despierto y lo que duerme; lo mismo es lo joven y lo viejo. Heráclito denuncia la mismidad de aquello que parece ser diferente. ¿Cómo hay que entender aquí lo τῶτό?

HEIDEGGER: Podemos entenderlo como "que pertenecen al mismo grupo".

FINK: Ciertamente, lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo que duerme, lo joven y lo viejo, pertenecen a un mismo grupo. ¿Pero cómo pertenecen, por ejemplo, lo viviente y lo muerto conjuntamente a un lo mismo?

HEIDEGGER: Por referencia a un lo mismo.

FINK: Si el ser-viviente y el ser-muerto son lo mismo, entonces configuran una mismidad que se esconde. La diferenciabilidad de vida y muerte se torna máximamente clara si se pone como análoga respecto de aquellas otras dos relaciones. Dormir y estar despierto, así como ser-joven y ser-viejo, nos son distinciones conocidas que están referidas al curso temporal de nuestra vida. Estar-despierto y dormir son estados que se suceden en el curso temporal, ser-joven y ser-viejo son dos fases señaladas en el curso temporal de nuestra vida. Vida y muerte, por el contrario, son una relación del tiempo de vida global respecto de algo que lo cubre de sombras, pero que no sucede en él. ¿Es la sentencia del pensador Heráclito un golpe en el rostro de la opinión común que consiste en la diferenciabilidad de vida y muerte como en la diferencia entre estar despierto y sueño, entre ser-joven y ser-viejo? ¿Le interesa conducir el impacto de su pensamiento contra la escisión de un mundo articulado en diferencias, en atención a una mismidad, lo cual no significa que los fenómenos pierdan sus diferencias, pero sí, ciertamente, que en relación a lo ἓν son un τῶτό? Heráclito dice que el ser-viviente-ser-muerto, estar despierto-dormir y el ser-joven-ser-viejo es lo mismo. Pero no dice, como Diels-Kranz traducen y con ello interpretan: lo mismo que en nosotros mora. ἦνυῖ está añadido al ἓν por Diels. Pero precisamente es cuestionable si estamos en el lugar de la mismidad de la gran contraposición de vida y muerte, o si más bien el lugar de la mismidad no deberá ser buscado en lo ἓν, con el cual se relacionan los hombres y así se asemejan en cierto modo a lo ἓν. Que lo viviente y lo muerto, lo que está despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo sea lo mismo se trata en principio, con seguridad, de una afirmación dictatorial. No se dice que los tres pares de contraposiciones sean lo mismo,

sino que Heráclito nombra tres contraposiciones que están en una determinada correspondencia y piensa en cada caso lo τῶτό en atención a cada una de ellas. El tiempo de vida forma la base común para la triplicidad de las contraposiciones. El tiempo de vida total se delimita por medio de la muerte. Dentro de la vida el sueño es análogo al ser-muerto, el ser-viejo tiene una determinada relación con la muerte y el estar-despierto y ser-joven están máximamente emparentados con el ser-viviente. Pero en el fragmento 88 no se habla de vida y muerte, sino de lo viviente y de lo muerto. ¿Pero cómo hay que entender la expresión "lo viviente" y "lo muerto"? Cuando decimos: lo justo (τὸ δίκαιον) y lo bello (τὸ καλόν), ¿se alude entonces a aquello que es justo o al ser-justo, y a aquello que es bello o al ser-bello?

HEIDEGGER: Su intento de interpretación va en la dirección, pues, de entender las tres diferencias no como tres casos bajo un género, sino de clasificarlas en atención al fenómeno del tiempo.

FINK: y así elaborar una relación de analogía. No se trata aquí de distinciones fijadas. Se trata, sin embargo, de distinciones que configuran un ser-diferente. Ser-viviente y ser-muerto no están en una relación de grado el uno con respecto del otro, puesto que ser-muerto no se deja graduar. Estamos, por el contrario, habituados a graduar el ser-viviente y a distinguir formas altas y apáticas de la ejecución vital. Pero el estar despierto y el sueño transitan el uno en el otro casi imperceptiblemente. Vida y muerte no conforman ninguna contraposición como bello y odioso, ni tampoco ninguna distinción gradual. El problema es la naturaleza de su ser-diferente. Tan pronto como lo intentamos interpretar desde la excesivamente habitual confluencia dialéctica mutua, desaparece la problematización del texto. Si partimos del hecho de que cualquier analogía es una semejanza en la desemejanza, podemos entonces decir que dormir y estar despierto, así como ser-viejo y ser-joven, se comportan en cierto modo como el ser-muerto con el ser-viviente. Sin embargo, quizá sea un discurso metafórico excesivamente lleno de esperanza llamar al sueño hermano de la muerte y hacerlo valer como fenómeno intermedio. La tensión mutua de vida y muerte en un uso intransitivo de "vivir" es también lo que extraña en la pregunta por el sentido de la fórmula "vivir la muerte de algo otro". Es una pregunta interpretativa si puede también ponerse el modelo de dirección contraria, de modo que no sólo pudiéramos decir: vivir la muerte, sino también: morir la vida. No hemos alcanzado ningún resultado y quizá no alcancemos, en general, ningún resultado definitivo. Pero en la extrañeza y oscuridad de la fórmula "vivir la muerte de algo otro", se ha transformado la excesivamente habitual interpretación de τῶτό. Quizá podamos pensar la relación del fuego con la tierra, con el aire y con el

agua en la relación de vida y muerte, de modo que con la atención a la difícil relación de tensión entre vida y muerte podamos llegar a una cierta clave antropológica para la no-antropológica relación fundamental de *èv* y *πάvτα*.

IX

Inmortales: mortales (fragmento 62). — *èv tò σαρπόν*
(fragmentos citados: 32, 90)

FINK: El Sr. profesor Heidegger no puede venir hoy puesto que se lo impide un importante viaje. Pero nos pide que prosigamos en la elucidación de los textos para que avancemos un trecho en nuestra interpretación de los fragmentos. Por razón del protocolo se informará sobre el transcurso de esta sesión, para entonces manifestarse sobre la misma.— Recordemos el curso del pensamiento, mejor: la marcha de las cuestiones abiertas, que nos han conducido en la última sesión. Partimos del problema de las transformaciones del fuego con la pregunta de si con ello se piensa la variación de una materia originaria o si se pone la mirada en la relación de *èv* y *πάvτα*. Finalmente, llegamos en el fragmento 76 a la difícilmente aprehensible y oscura fórmula de que algo vive la muerte de algo otro. Entonces, en el fragmento 62 esta fórmula es utilizada como caracterización de la relación de los mortales con los inmortales y de los inmortales con los mortales respectivamente. ¿Se trata aquí sólo de otro ámbito para el uso de la problemática fórmula "vivir de la muerte de algo"? ¿Se menta aquí también la fórmula en la amplitud fundamental, tal y como la hemos conocido en el fragmento 76 en relación con los elementos fuego, aire, agua y tierra? ¿Se trata aquí de relaciones cósmicas o de relaciones de contrario cosmológicas en tanto que aquí se emplea la fórmula a propósito de seres que están abiertos en una forma especial al todo, a propósito de dioses y hombres? ¿Se emplea aquí la fórmula a propósito de seres vivientes cosmológicos? Esto sucede, quizá, por el hecho de que la relación de los inmortales con los mortales representa una analogía con la relación de lo *èv* en la forma del relámpago, del Sol y del fuego con lo *πάvτα*. ¿Se torna más decible vista desde su reflejo la relación esencial de *èv* y *πάvτα* que siempre nos turba de nuevo? ¿Se vuelve la relación cósmica de *èv* y *πάvτα* más decible desde la relación de dioses y hombres los cuales comprenden al Ser? Con esto queda señalada, primeramente, la vía de nuestra problemática. Intentemos, pues, aclarar la estructura del fragmento 62. Pues no podemos decir que su estructura haya ganado ya en claridad y determinabilidad. El fragmento dice: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί*

ἀθάνατος, ζῶντες τὸν ἐξέλων θάνατον, τὸν δὲ ἐξέλων βίον τεθνεώ-
τες. Podemos traducir: «Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unster-
bliche.»* Con ello pone Diels a los inmortales en una relación con los
mortales y a los mortales en una relación con los inmortales. A conti-
nuación de esto se explicita esta relación por medio de la oscura y pro-
blemática fórmula que Diels traduce como sigue: «denn das Leben die-
ser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.»** Esta tra-
ducción me parece ser excesivamente libre. Pues se dice, en efecto:
ζῶντες τὸν ἐξέλων θάνατον, τὸν δὲ ἐξέλων βίον τεθνεώτες: «indem
sie den Tod jener leben und indem sie das Leben jener sterben.»*** Si
de acuerdo con un sentido que nos es familiar interpretamos ἀθάνατος
como dioses y θνητοί como hombres, se trata entonces en esto de un
paso interpretativo que no podemos afirmar con seguridad incondicio-
nada. Ciertamente, para el mito griego los inmortales son los dioses.
Pero también hay seres intermedios, héroes, nacidos como mortales,
semidioses, que ha sido elevados a la condición de inmortales. ¿Nos es
familiar el círculo de los inmortales y los mortales con seguridad y cer-
tidumbre? El problema es saber lo que se indica con ἀθάνατος y θνητοί.
Pero admitamos en principio la interpretación mitológica y concibamos
a los inmortales como los dioses y a los mortales como los hombres.
También los dioses son caracterizados en el fragmento 62 desde la
muerte. Los inmortales están ciertamente apartados de la muerte, no
caen en ella, pero están abiertos a la muerte. En tanto que inmortales
deben saberse como aquellos que ganan su propia autocomprensión en
la negación del ser-mortal. Se saben como aquellos seres abiertos a la
muerte, pero no afectados por ella; seres que contemplan la muerte de
los hombres y en mirada a los percederos hombres, que se desvanecen,
se hacen conscientes de su propia inmortalidad. Los mortales son los
hombres, los cuales conocen su caer en la muerte únicamente por re-
lación con los dioses que siempre son y que están apartados de la
muerte. θνητοί no es, por ejemplo, una designación objetiva que sea
dicha desde una atalaya suprahumana, sino que señala hacia la auto-
comprensión de los hombres en la comprensión de su caer en la muerte
en tanto que se saben como *mortuari*. Los hombres se saben como mor-
tales mirando y atendiendo a los dioses siempre perdurantes y apartados
de la muerte. Con los inmortales y los mortales se nombra la mayor
lejanía entre los seres intracosmicos, el arco en tensión entre dioses y
hombres, pero que al mismo tiempo están referidos los unos a los otros
en su autocomprensión y en la comprensión de su ser. Los mortales
saben su propio ser que se desvanece en tanto que miran y atienden al

* «Inmortales: mortales, mortales: inmortales.»

** «Pues la vida de éstos es la muerte de aquellos y la vida de aquellos la vida de éstos.»

*** «En tanto que vivea la muerte de aquellos y ce tanto que mueren la vida de aque-
llos.»

ser siempre perdurante de los dioses, y los dioses ganan su ser —siempre
en contraste y confrontación con los hombres que se desvanecen ince-
santemente en el tiempo. La diferencia de inmortales y mortales viene
a ser caracterizada desde la muerte. Pero esta diferencia no es tal como
la existente entre la vida y la muerte mismas. Pues los inmortales y los
mortales viven y se comportan como lo que vive con respecto a sí en su
propia autocomprensión con respecto del ser de los otros. La relación de
los dioses con los hombres no se puede situar al mismo nivel que la
relación de los vivientes con los muertos y, sin embargo, el arco en ten-
sión entre ἀθάνατος-θνητοί y entre θνητοί-ἀθάνατος se piensa a partir
de la relación con la vida y la muerte. La distinción, máximamente dilata-
da, entre dioses y hombres, inmortales y mortales, se entrelaza y
entrelaza con su extremo opuesto —quizá en una analogía con la rela-
ción de *ἐν* y *πάντα*. La pregunta que nos conduce es si con la incor-
poración de la relación de los inmortales con los mortales se ha encon-
trado algo más que sólo una clave antropológica para indicar la relación
como el fuego, el Sol, el relámpago, como formas específicas de lo *ἐν*,
se comportan con lo *πάντα*. *ἐν* y *τὰ πάντα* no lo hay el uno al lado del
otro, no residen en un mismo nivel, no están en niveles comparables de
forma habitual, sino que son únicos en su relación. Su relación no es
indicable con ninguna relación conocida. Lo *ἐν* no está debajo de lo
πάντα, no se piensa ya por el hecho de que pensemos *τὰ πάντα* estricta-
mente y recojamos en este compendio esencial de la totalidad todo lo
que, en general, hay. Incluso cuando pensamos *τὰ πάντα* como com-
pendio esencial de la totalidad no queda lo *ἐν* compendiado conjunta-
mente. Permanece separado de *τὰ πάντα*, pero no en las formas que
nos son conocidas del ser-separado por medio de fronteras espaciales o
temporales o por la pertenencia a otro género o especie. Ninguna de las
formas habituales del ser-separado son aplicables a la relación esencial
de *ἐν* y *πάντα*. Pero al mismo tiempo debemos decir que en la separa-
ción única de *ἐν* y *τὰ πάντα*, también, por otra parte, en la coperte-
ncia única de *ἐν* y *τὰ πάντα*, debe ser abarcado con la mirada el entre-
juntamiento de lo máximamente separado. En su entrejuntamiento
ἐν y *τὰ πάντα* están entrelazados. Hasta el momento nos hemos encon-
trado diversas comparaciones, por ejemplo: así como en la noche las
cosas que se encuentran en el resplandor salen a la luz por medio de un
relámpago y se muestran en su contorno, así también sale a la luz, en
un sentido más originario, la globalidad de las cosas en el resplandor que
irrumpe de lo *ἐν* pensado como relámpago. O también: así como en la
luz del Sol aparecen en su carácter las cosas que están en la luz solar,
así también sale a la luz la globalidad de las cosas intracosmicas en lo
ἐν pensado como luz solar. Así como aquí las cosas no se muestran a
lado del brillo del Sol, sino que éste, en tanto que luz solar, envuelve
las cosas y así está separado de ellas y al mismo tiempo ligado a ellas

en la forma de la luz englobante, así tampoco hay en lo global mucho de las $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ al lado de la luz del manifestarse, sino que la luz del manifestarse abarca la globalidad de lo $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y está "separado" de ello y con ello "ligado" en una forma difícilmente comprensible, la cual nos podemos clarificar de la manera más pregnante por recurso a la metáfora de la luz onmiabarcadora. ¿Están, pues, también referidos los inmortales y los mortales los unos a los otros como $\acute{\epsilon}\nu$ y $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ en su máxima separación? En esto entendemos a los inmortales como aquellos que saben el ser-siempre de sí mismos sólo a partir del tráfondo de los hombres que se desvanecen en el tiempo, y a los mortales como los hombres que sólo saben su ser-percedero en tanto que guardan una relación con los mortales que son siempre y que saben su ser-siempre. Podemos leer $\delta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ $\theta\upsilon\mu\iota\omega\iota$, $\theta\upsilon\mu\iota\omega\iota$ $\delta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ de varias maneras: o como Diels o también de la siguiente forma: mortales inmortales, inmortales mortales. Esta difícil construcción parece ser contradictoria en sí. Pero con un concepto paradójico de mortales inmortales e inmortales mortales no se llega especialmente lejos. Los dioses viven la muerte de los hombres mortales, ¿significa esto que la vida de los dioses es el matar a los hombres? Y por otra parte ¿mueren los hombres el vivir de los dioses? Tampoco con esta lectura podemos enlazar ningún sentido legítimo. De aquí que desearía creer más bien que la siguiente interpretación se aproxima. Los dioses se viven en comparación con los hombres mortales, que experimentan la muerte. Viven la muerte de los mortales en tanto que en su propia auto-comprensión y en la comprensión de su ser se oponen a la caducidad de los hombres y a su forma excesivamente finita de entender aquello que es. Pero el asunto se torna más difícil si nos preguntamos cómo debemos traducir $\tau\acute{\alpha}\nu$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ $\beta\iota\omicron\nu$ $\tau\epsilon\theta\upsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma$. ¿Podemos trazar un paralelismo entre $\tau\epsilon\theta\upsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma$ y $\zeta\acute{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$? Pero la pregunta es si aquí el participio perfecto tiene significación de perfecto o si hay que traducirlo como forma participial con valor de presente como $\acute{\alpha}\nu\omicron\theta\upsilon\mu\iota\omega\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$. Esta cuestión sólo puede ser decidida por los filólogos. La vida de los inmortales es la muerte de los mortales. Los dioses viven la muerte de los mortales y los mortales mueren la vida de los dioses o son muertos en relación a la vida de los dioses. También utilizamos la construcción: morir una muerte, vivir una vida. Pero en el fragmento 62 se dice: vivir la muerte de otros, morir la vida de otros. Si nos queremos clarificar qué significa que los dioses vivan la muerte de los hombres, entonces podemos primeramente, por una parte, rechazar la tosca forma según la cual los dioses serían seres devoradores de hombres. No viven la muerte de los hombres en la forma de que devoren a los hombres. Pues no son sólo el sustento de los hombres, sino que, finalmente, tampoco necesitan las ofrendas y súplicas humanas. ¿Pero qué significa entonces la fórmula: los dioses viven la muerte de los hombres? Con esta frase sólo puedo enlazar un sentido, en tanto

que digo: los dioses se comprenden a sí mismos en su propio ser siempre-perdurante en referencia expresa a los mortales hombres. El inmutable ser de los dioses significa un subsistir por comparación con los hombres que sucumben incesantemente en el tiempo. En esta forma viven los dioses la muerte de los hombres. Y del mismo modo, con la frase de que los hombres mueren la vida de los dioses o bien que están muertos en relación a la vida de los dioses, sólo puedo enlazar un sentido si con ello se dice que los hombres en su auto-comprensión como lo seres que más rápidamente se desvanecen, se atienen siempre a lo impercedero que nos parece ser la vida de los dioses. Los hombres mueren como los percederos no sólo en tanto que están en relación con lo percedero. No son sólo los que se desvanecen en el imperio del desvanecerse, sino que están al mismo tiempo conscientemente abiertos frente a la inmortalidad de los dioses. A la relación de los hombres consigo y con todo lo que les rodea pertenece una relación esencial con aquello que nunca perece. Así pues, entendemos el "vivir la muerte de los hombres" y el "morir la vida de los dioses" como una relación mutua de entrelazamiento de la auto-comprensión y comprensión de su ser de los dioses y los hombres. Los dioses viven la muerte de los hombres en la forma de que sólo pueden entenderse en su ser-siempre como los inmortales a partir del tráfondo de lo percedero. Son sólo siempre-permanecientes en la medida en que, al mismo tiempo, están referidos a la esfera del cambiar en el tiempo. Según el fragmento 62 dioses y hombres no se comportan como en la poesía de Holderlin «Hyperions Schicksalslied»:

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichen Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen, Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit

Doch uns ist gegeben,
Auf Keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen

die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahr lang ins Ungewisse hinab.*

Aquí, el ámbito de los dioses y el de los hombres son separados como dos esferas que no están entrelazadas mutuamente, sino que están una frente a otra sin relación alguna. Allí arriba en la luz caminan, libres de destino, los dioses, cuyo espíritu florece eternamente, mientras que los hombres llevan una vida sin descanso y caen y se desvanecen en la catarata del tiempo. La forma en la que Hölderlin abarca aquí con la mirada la eterna vida de los dioses señala al hecho de que a la autocomprensión de los dioses no pertenece esencialmente la mirada a los mortales. Pero si dioses y hombres no configuran dos ámbitos separados, sino dos ámbitos vueltos el uno hacia el otro, podemos entonces referir la relación de entrelazamiento desde allí al comienzo del fragmento 62 que une inmortal y mortal en una difícil forma.

PARTICIPANTE: El entrelazamiento del ser-siempre de los dioses y del ser de los hombres que se cambia en el tiempo tiene su análogo en la idea de Goethe sobre la duración en el cambio.

FINK: Pero también hay una duración como constancia en el tiempo. En esta forma piensa Kant, por ejemplo, el persistir de la materia cósmica.

PARTICIPANTE: La idea de Goethe sobre la duración en el cambio no hace referencia a la constancia en el tiempo, sino que va en la dirección del pensamiento heraclítico.

FINK: Deberíamos, sin embargo, saber primeramente a qué pasaje de Goethe se refiere Vd. Hay también cosas que duran, que aguantan el cambio, como por ejemplo la materia cósmica en Kant que en todas las transformaciones permanece la misma; ella misma ni parece ni nace, sino que sólo aparece siempre de forma diferente. Pero de esta forma pensamos la relación de la substancia con los accidentales.

* «Vosotros camináis allí arriba en la luz / sobre blando suelo, ¡oh genios felices! / luminosos aires divinos! os alcanzan fácilmente / como los dedos de la artista / las sagradas cuerdas.— Libres de destino, como el dormido niño raspiaran los cuentes / estancamente resguardado / en humilde capullo / eternamente florece / para ellos el espíritu, / y los ciegos ojos / miran en silencios / eterna claridad.— Mas a nosotros no nos es dado / descansar en lugar alguno / se desvanecen, caen, / los hombres sufrientes / ciegamente, de una / en otra hora / como el agua contra los arrecifes / año tras año / escallón tras escallón, / hacia lo incierto.» (Canción del destino de Hyperion.)

PARTICIPANTE: Para Goethe la duración se constituye de manera absolutamente primera en el cambio.

FINK: Esto también atañe a la duración sustancial. Pero precisamente Heráclito no hace referencia al hecho de que se mantenga algo en lo que cambia en el tiempo. Pues entonces tendríamos sólo la relación de la materia originaria con sus formas aparienciales. Pero precisamente ésta fue la pregunta de si la relación de fuego, mar y tierra es la relación de una materia originaria que dura (fuego) en el cambio de estados, o bien apariencias, como formas alienadas o si se trata de otra diferencia muy distinta y de carácter único. Todo ente intramundano tiene la estructura de una substancia relativamente persistente con estados cambiantes o pertenece a la una única substancia como el substrato persistente que perdura y que ni perece ni nace. Si empleamos este esquema mental para las inversiones del fuego, entonces el fuego se comporta con el mar y con la tierra no de otra forma a como una materia originaria respecto de sus muchas formas aparienciales. Pero hemos investigado otra relación del fuego con el mar y la tierra, la cual menta la relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Para esta relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ la relación de dioses inmortales y hombres mortales asume una representación analógica. En ello no sólo pensamos a los dioses y a los hombres con respecto a la contraposición de poder y de eudocidad, sino de modo que ellos, para saberse a sí mismos en su ser, se saben recíprocamente. Si lo $\dot{\epsilon}\nu$ es $\dot{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\phi\omega$, entonces sólo puede saberlo en su extrema contraposición respecto de $\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y, al mismo tiempo, también como aquello que gobierna y dirige $\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Con esto abarcamos con la mirada una relación en la que, por ejemplo, no es el caso que una esfera supratemporal de lo ente se relacione con la esfera temporal de cosas. No se trata de una doctrina-de-los-dos-mundos de tipo platónico, sino de una teoría del mundo, de la unidad de lo $\dot{\epsilon}\nu$ y de las cosas particulares que se encuentran en el transcurso del tiempo. Cuando Goethe habla de la duración en el cambio, entonces alude quizá a la constancia de la naturaleza frente a las apariciones de la naturaleza. Pero con esto se encuentra en la cercanía de la idea de una materia originaria.

PARTICIPANTE: No me puedo adherir a estas interpretaciones. Soy de la opinión de que el pensamiento de Goethe sobre la duración en el cambio se encuentra cerca de su interpretación de Heráclito.

FINK: En el fragmento 30 se aborda lo $\dot{\epsilon}\nu$ como $\pi\acute{\iota}\nu$ $\alpha\dot{\iota}\epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\sigma\omega\upsilon$, que es un fuego inmortal. Los dioses inmortales son los vireyes analógicos del fuego inmortal. En el fragmento 100 se dice: $\acute{\omega}\rho\acute{o}\varsigma$ $\alpha\dot{\iota}$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\phi\acute{\epsilon}\gamma\omega\upsilon\sigma\iota$. Según esto, $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ es lo traído por las estaciones del año, así pues, precisamente no lo ente que siempre es, sino lo provisional. Lo $\dot{\epsilon}\nu$ se comporta, de aquí, con $\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ como el $\pi\acute{\iota}\nu$ $\alpha\dot{\iota}\epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\sigma\omega\upsilon$ o bien

como (puesto que el Sr. profesor Heidegger no está hoy entre nosotros podemos, por una vez, atrevernos a decirlo) el Ser mismo pensado como tiempo respecto de las cosas impelidas en el tiempo, determinadas temporalmente. Tampoco he dicho que ἀθάνατοι y θνητοί sean equiparables con ἔν y πάντα, sino que representan simbólicamente la relación de ἔν y πάντα. Inmortales y mortales no son los momentos cósmicos mismos que como ἔν y πάντα están separados y al mismo tiempo entrelazados, sino los dos seres cosmológicos que comprenden el todo: los dioses desde arriba y los hombres desde abajo. Si deseamos hablar aquí de una analogía debemos tener bien presente a este respecto que aquí se trata siempre de una similitud atravesando a través de una disimilitud, donde la disimilitud siempre es mayor. Hablar del hombre como *imago dei* no significa que el hombre sea una imagen reflejada de la divinidad y que se asemeje a ella como una imagen reflejada a la imagen originaria. Es una imagen de Dios atravesando a través de la infinitud de la distancia. No tenemos palabras para abordar la relación de lo ἔν con τὰ πάντα. Lo ἔν sólo brilla para nosotros en el relámpago, en el Sol y las Horas, en el fuego. Pero el fuego no es el fenoménico, sino el no-fenoménico, en cuyo resplandor salen a la luz las τὰ πάντα. Porque no tenemos palabras para caracterizar la relación esencial de ἔν y πάντα, y porque deseábamos mantener apartado de las παροχές τρονται los toscos esquemas mentales recibidos, según los cuales una materia originaria que siempre cambia sus estados o bien se enmascara en sus formas aparentes, por esto, hemos añadido el fragmento 76, en el que la relación esencial de ἔν y πάντα se aborda con la fórmula "vivir la muerte de algo otro". Desde allí hemos pasado al fragmento 62 en el que la fórmula "vivir la muerte" y "morir la vida" no se dice del fuego, del aire, del agua y de la tierra, sino de los inmortales y de los mortales. La aplicación de esta fórmula a los dioses y a los hombres parece estar en principio más cerca de nuestra capacidad humana de comprensión. En el tránsito del fragmento 76 al fragmento 62 no acontece ningún estrechamiento de una relación cósmica general a una relación antropológico-teológica. La relación antropológico-teológica no es ninguna relación de dos tipos de seres, sino la relación como los dos tipos diversos de seres se comprenden a sí mismos y a aquello que es. Los dioses comprenden su propio ser-siempre en atención a la muerte de los hombres. ¿Podrían los dioses vivir en celestial autodesfuso su vida que nunca alza el vuelo, podrían percatarse de su divinidad, sino tuvieran ante sí la caída en el tiempo de los hombres y de lo πάντα? ¿Podría lo ἔν, que es representado mediante los inmortales, ser en sí mismo sin la mirada de lo πάντα, podría lo πάντα, que es representado mediante los mortales y la comprensión de su ser, ser sin el saber de la infinitud del πῶς αὐτίκ-ουον? Descartaría repetir de nuevo que no hay que equiparar la relación de los inmortales con los mortales con la de ἔν y πάντα. En esto, sólo

me interesaba mostrar que en la relación de entrelazamiento de dioses y hombres, en su saber de sí mismos en el saber de los otros, puede encontrarse una indicación que apunta a la relación de ἔν y πάντα. No se trata, pues, ni de un paralelismo, ni de una analogía en sentido habitual. Todos los fragmentos de la teología heraclítica hablan del Dios tal y como sólo se podría hablar de lo ἔν. En el Dios coinciden todas las diferencias. Con ello no sólo se expresa una excelencia del Dios frente a todo otro ser viviente, sino que aquello que Heráclito dice sobre el Dios debe ser pensado desde la peculiar relación análoga del Dios con el Dios. En el fragmento 32 dice Heráclito lo siguiente: ἔν τὸ σοφὸν ἔν τὸ σοφόν λέγεται οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει. Ζηγὸς οὐνοῦ: «das Eine, allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.»* En cierto modo podríamos pensar en Zeus lo ἔν, si bien, mediante él, como el ser intracósmico más elevado, se enmascara lo abarcante ἔν del todo (*des Ganzen*). Por esto es importante que Heráclito diga primeramente οὐκ ἐθέλει y luego ἐθέλει. Sólo tras el rechazo puede ser dicha una cierta correspondencia analógica de Dios y ἔν.

PARTICIPANTE: Para llevar a cabo su interpretación de lo ἔν debe entenderse lo ἔν en una doble significación: por una parte lo ἔν en oposición a τὰ πάντα, por otra, lo ἔν como unidad de la oposición de ἔν y πάντα. No se puede poner la oposición entre ἔν y πάντα sin presuponer una unidad que tienda un puente. Quizá pueda explicarse mediante una alusión a Schelling. Schelling dice que el absoluto no es sólo la unidad, sino la unidad de la unidad y de la oposición. Con ello se hace referencia al hecho de que tras cualquier oposición hay una unidad que tiende un puente. Si deseamos evitar una doctrina-de-los-dos-mundos, entonces lo ἔν no está sólo en oposición con τὰ πάντα, sino que al mismo tiempo también debemos pensar lo ἔν como unidad que tiende un puente.

FINK: Lo ἔν es la unidad en cuyo interior hay primeramente la globalidad de lo πάντα en sus diversas oposiciones. Vd. argumenta formalmente con el esquema conceptual del idealismo alemán que el absoluto es la identidad de identidad y no-identidad. Pero esta relación aún puede seguir repitiéndose. Pero con ello no arribamos a la dimensión de Heráclito. ἔν y πάντα conforma una distinción única. Es mejor que hablemos aquí de distinción y no de oposición, pues de lo contrario pensamos con excesiva facilidad en las oposiciones que nos son habituales, tales como caliente-frío, masculino-femenino, etc., así pues, en oposiciones reversibles e irreversibles. Cabría diseñar aquí toda una lógica de los contrarios. Nuestra pregunta se orientaba hacia lo ἔν. Alcanzábamos su rastro

* «lo Uno, sólo sabio, no quiere y quiere sin embargo ser llamado con el nombre del Zeus.»

tomando como punto de partida el relámpago. Para la consideración científico-natural el relámpago no es otra cosa que una determinada aparición eléctrica. Pero Heráclito piensa en él el punto de salida no-fenomenológico de la globalidad de lo *πάντα*. Aunque en el recorrido a través de diferentes fragmentos hemos descubierto varias matizaciones de la relación *ἐν-πάντα*, no podíamos aún aprehender esta relación con justeza. Después de haber conocido lo *ἐν* en la forma del relámpago, y de la descarga del relámpago, del Sol y de las Horas, chocábamos también con la determinación de lo *ἐν* como fuego. Puesto que no queríamos aprehender las *πυρὸς τροπαίαι* en un sentido toscamente fisiológico tuvimos que buscar otra interpretación. En el fragmento 76 conocimos por primera vez la fórmula "vivir la muerte de algo". En el fragmento 62 la encontramos de nuevo como la relación de los inmortales con los mortales. Intentamos pensar sobre la relación de dioses y hombres con esta fórmula de una contrarreferenciabilidad ("vivir la muerte del otro" y "morir la vida del otro"). Los dioses no viven la muerte de los hombres en la forma de que a su vida pertenezca un morir de los hombres. Interpretamos "vivir la muerte de los mortales" como un vivir de los dioses en vista del ser de los seres vivientes que entienden el Ser de forma temporalmente finita. Teniendo presentes a estos hombres caídos en la muerte y no puestos a salvo en el ser-siempre comprenden los dioses su *ἀεὶ εἶναι* y son semejantes al *πῦρ ἀείζωνον*, si bien nunca son *ἐν* en sentido estricto, como lo es el *πῦρ ἀείζωνον*. Los hombres, por contra, mueren la vida de los dioses. No toman parte conjuntamente en el comprender del ser-siempre de los dioses, no alcanzan participación alguna en el ser-siempre de los inmortales, pero se comprenden a sí mismos y a su desvanecerse en atención al hecho de que los dioses no caen en la muerte. Intento otorgar un sentido a la fórmula "vivir la muerte de los mortales" y "morir la muerte de los inmortales" en tanto que la interpreto como el entrelazamiento de la autocomprensión y comprensión de su ser de los dioses y de los hombres. Esta relación de entrelazamiento representa la relación de contrarios de lo *ἐν*, del fuego siempre-viviente y del ser temporalmente finito, producido por las Horas, de lo *πάντα* en general. Los dioses inmortales son el reflejo, los representantes intracosmicos del fuego siempre-viviente como una forma de lo *ἐν*. En esta interpretación veo una posibilidad de leer el fragmento 62. No se me alcanza ninguna otra posibilidad de comprender cómo viven los dioses la muerte de los hombres. No viven la muerte de los hombres en el sentido de tener la vivencia de ella, sino que en la vivencia de su propio ser-siempre se ven referidos a la muerte de los hombres. En la primera y segunda versión de «Mnemosyne» dice Hölderlin:

Denn nicht vermögen
Die Himmischen alles. Nämlich es reichen

Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich das Echo,
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahere.*

Esto significa que los dioses, como los que nada necesitan, necesitan sin embargo algo, a saber: a los mortales, a los que siguen alcanzando en el abismo. En esto, como los dioses no pueden en su ser-siempre gozar satisfechos de sí mismos su infinitud, sino que para ello necesitan de la relación de contrarios con los mortales, y como los hombres, impelidos en el correr del tiempo, requieren para el saber de su propia finitud la relación de contrarios con los dioses que siempre son, en esto, pues, tenemos una metáfora para la relación de lo *ἐν* con lo *πάντα* perpetuamente impelido en el tiempo. Hombres y dioses tienen entre sí en común que no son sólo entes en el mundo, sino que viven en la forma de relaciones-de-ser que comprenden. El hombre comprende el Ser de forma finita, los dioses de forma infinita. Los dioses no sólo sobrepasan a los hombres en fuerza en general, sino en la fuerza en el comprender aquello que es. Lo *πάν* es inmortal mortal. Pero lo *πάν* no es ninguna *coincidentia oppositorum*, no es ninguna noche en la que se extingan todas las oposiciones. *tó πάν* es la palabra en la que aunamos *ἐν* y *πάντα*. Sólo a partir de ella podemos utilizar giros paradójicos.— Volvamos ahora al fragmento 90: *πυρὸς τε ἀνταποβή τῆ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὡκαστερ χρυσοῦ χηρίματα καὶ χηρίματα χρυσοῦ*. Diels traduce: «Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, so wie der Waren gegen Gold und des Goldes gegen Waren.»** Con este fragmento parecemos interrumpir la línea de interpretación. Aquí se piensa la relación de un intercambio que podemos pensar más o menos y que no parece estar en conexión con la forma como dioses y hombres, alternativamente, se entienden a sí mismos y al Ser. En principio el fragmento no parece ofrecer ninguna dificultad. Se habla de un intercambio alternativo, de una relación de contrarios, donde lo uno es reemplazado por lo otro e irrumpe en el lugar del otro. Parece que aquí se aborda la relación de *πῦρ* y *πάντα* con la metáfora de un suceso mercantil. Conocemos un mercado de trueque natural, o también en la forma más evolucionada de un intercambio monetario, en el que se cambian mercancías por dinero y dinero por mercancías. Las mercancías como lo múltiple y heterogéneo se comportan con lo uniforme del dinero como lo variado en general con aquello que es sencillo pero que,

* «Porque no lo pueden / todo los celestes. Son alcanzados por ellos, en efecto / los mortales en el abismo. Se gira, pues, el eco / con estos. Largo es / el tiempo, pero acontece / lo verdadero.»

** «Circulación alternativa: del Todo frente al fuego y del fuego frente al Todo, así como de las mercancías frente al oro y del oro frente a las mercancías.»

sin embargo, se corresponde con la multiplicidad de mercancías. ¿La también esta relación una forma de la relación fundamental de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$? Lo $\dot{\epsilon}\nu$ como lo más sencillo y como lo que liga todo está en contrarrelación con $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. En el fragmento leemos: intercambio de $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ frente al fuego y del fuego frente a $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ lo entendemos también aquí en el sentido de $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, como en el fragmento 30, en el que no hemos entendido $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ como ser viviente, sino como sinónimo de $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Heráclito habla de un intercambio alternativo de $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ frente al fuego y del fuego frente a las $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Lo que podemos decir de la relación de las mercancías y el oro no vale, sin embargo, en la misma forma para la relación de intercambio de las $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y el fuego. En relación a $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y al fuego no podemos decir que allí donde es lo uno pasa lo otro. El vendedor en el mercado hace entrega de las mercancías y percibe por ello el dinero. Donde antes habían estado las mercancías pasa el dinero y, viceversa, donde había estado el dinero pasan las mercancías. ¿Podemos concebir así de toscamente la relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$? Obviamente no. La metáfora gana en claridad si no tomamos al oro sólo como moneda determinada, como una forma del dinero, sino que en el oro atendemos al brillo del oro, que es un símbolo de lo solar. Entonces el oro que brilla como el Sol se comporta con las mercancías como lo $\dot{\epsilon}\nu$ con $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y, viceversa, $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ con lo $\dot{\epsilon}\nu$ como las mercancías con el oro que brilla como el Sol. El brillo del oro indica que no se trata de una metáfora arbitraria en la que en el lugar del oro pudiéramos también poner el dinero. En ella importa menos la relación de intercambio de valores simbólicos y reales que la relación del brillo del oro con las mercancías. El oro está por el brillo ígneo del $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\sigma\nu$, las mercancías por $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. El $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\sigma\nu$ y $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ no pueden ser enunciados en su relación de intercambio en una forma directamente comprensible y, finalmente, también fracasa la metáfora del oro y las mercancías en su relación de intercambio. Y, sin embargo, la relación de $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\sigma\nu$ ($\dot{\epsilon}\nu$) y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ viene a recibir una dirección en el rechazo de aquella metáfora. Si se piensa aquí en la doctrina de la $\dot{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$, debería entonces caracterizarse la relación de conversión como sigue: en el lugar de lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ penetra el fuego y —por lo que concierne a la $\delta\iota\omega\kappa\omicron\sigma\mu\eta\iota\varsigma$ — en el lugar del fuego penetran $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. En este caso entenderíamos la relación de fuego y $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ según una analogía estricta con la relación de oro y mercancías. En el sentido de la doctrina de la $\dot{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ en la tosca forma de la Stoa podría decirse: lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ desaparece en la $\dot{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ del fuego y en la $\delta\iota\omega\kappa\omicron\sigma\mu\eta\iota\varsigma$ el fuego se muda en $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Pero entonces dilucidamos a propósito de un precedente temporal lo que es una estructura fundamental de un acontecer que siempre perdura. La dificultad ante la que nos sitúa la metáfora del oro y las mercancías en su relación de intercambio reside en el hecho de que la metáfora señala

algo esencial en la relación de $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\sigma\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, pero que, tan pronto como la aprehendemos estrictamente y la dejamos al descubierto, no concuerda más con justeza. El $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\sigma\nu$ como forma de lo $\dot{\epsilon}\nu$ está en una relación continua con $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, así como también los dioses están en una relación continua con los hombres. Esta relación continua se pierde cuando deseamos comprender la relación del fuego eternamente viviente con lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ desde la toscamente aprehendida doctrina de la $\dot{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$. La traducción de Diels de $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ por «das All»^{*} es peligrosa. Señala en la dirección de la $\dot{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$. Pero Heráclito no dice $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ o bien $\tau\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}$ sino $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$). Pero $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ se refiere a la globalidad de lo ente. El intercambio del fuego en $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y de las $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ en fuego se comporta análogamente como la relación de intercambio del brillante oro en mercancías y de las mercancías en lo brillante como el fuego del oro. La pregunta, que anteriormente tuvimos que dejar sin contestar, es por la caracterización de la relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ como una relación de conversión. Cuando intentamos ilustrar la relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ por medio del ejemplo mercantil se muestran ciertos rasgos de la cuestionable relación fundamental. Sin embargo, esta relación se nos sustrae, atravesando a través de todas las metáforas indicadas. En la frontera no sólo de lo decible, sino también de lo pensable. En el fragmento 62 la relación de entrelazamiento de dioses y hombres representa la relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Los dioses son en su contraposición con los hombres los representantes, en un sentido determinado, de lo $\dot{\epsilon}\nu$ en su relación con lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, y ciertamente porque entienden al máximo del $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\sigma\nu$. Para finalizar podemos decir: la conciencia desgraciada no nos sobreviene exclusivamente en tanto intérpretes que somos de las sentencias de Heráclito. Yace por el contrario, ante todo, en las mismas sentencias.

* El todo.

Estado de apertura entre dioses y hombres (fragmento 62).
Lo "especulativo" en Hegel. — Relación de Hegel con
Heráclito. — Vida-muerte (fragmentos citados: 88, 62)

HERBOSOFF: En la última sesión del Seminario no estuve presente. Más adelante deberé manifestarme sobre el curso de los pensamientos. Pero esto es cosa distinta a la participación inmediata en el diálogo. Pues existe el peligro de que hable desde fuera. Quisiera aludir en primer lugar a la dificultad que fue lo predominante en la última sesión: la determinación de la relación de dioses y hombres en su relación con la relación de $\xi\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Se trata, pues, de una relación entre dos relaciones. Habla ahora en una forma intencionadamente formalística para dejar ver la estructura que estaba a la base de los pensamientos de la última sesión. Si observamos la perspectiva y curso del Seminario hasta el momento transcurrido, entonces me parece que la dificultad ha sido encontrar el tránsito de una relación, aún indeterminada, del relámpago, del Sol, de las Horas y del fuego con $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ con la relación de $\xi\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. En esto la dificultad consiste en ver cómo lo $\xi\nu$ muestra repentinamente otro carácter. En la medida en que haya comprendido el curso que el Sr. Fink tiene ante los ojos para el Seminario, éste es el siguiente: partir conscientemente de los fragmentos sobre el fuego y sólo entonces poner bajo mirada todo aquello que se conoce como fragmentos sobre el Logos y cómo específicamente heraclíteo. La dificultad la veo en el hecho de que mediante la interpretación del singular estado de cosas "vivir la muerte, morir la vida", que es dicho de dioses y hombres, se torne más visible una correspondencia —y no equiparación— con la cuestionable relación de $\xi\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, la cual constituye el verdadero tema. Si hablamos de la "relación entre $\xi\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ", entonces parece como si al hacerlo pensáramos en una relación entre ambos que hubiéramos localizado en polos contrapuestos y para la que, entonces, buscásemos un puente que los juntase. Pero finalmente se relaciona de modo que lo $\xi\nu$ es la relación que se relaciona con $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ en tanto que las deja ser como aquello que son. La relación así entendida es, según mi punto de vista, lo decisivo, a lo que debe apuntar la determinación y por lo que se deja de lado la representación de dos *relata*. Precisa-

mente esta representación debe ser mantenida alejada cuidadosamente, si bien, al mismo tiempo, aún no se divisa qué son todas las relaciones que pertenecen a la totalidad de lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y la relación de todas las relaciones con lo $\acute{\epsilon}\nu$ o en lo $\acute{\epsilon}\nu$ mismo. — Desde un punto de vista terminológico, en el protocolo de la última sesión, me ha llamado la atención una cosa. Vd., Sr. Fink, hace una distinción entre "cósmico" y "cosmológico" y habla de momentos cósmicos y seres cosmológicos.

FINK: La relación de dioses y hombres que se ha formulado en la oscura fórmula "vivir la muerte, morir la vida" podría aprehenderse toscamente y decir que los dioses ganan la sustancia de su vida a partir de la muerte de los hombres, así como los hombres ganan su vida a partir de la muerte de los animales que consumen. Vivir la muerte de otro sería entonces un proceso, un estilo reiterado de ejecución de la vida. Con la representación de que los dioses necesitan la vida de los mortales como en las religiones vulgares necesitan los sacrificios de animales de los mortales no podíamos enlazar ningún sentido. Si se desea dejar de lado la representación tosca, debe entonces pasarse de una relación meramente cósmica a la referencia cosmológica de hombres y dioses. Dioses y hombres no son sólo como los otros seres vivientes, sino que ambos están determinados por una relación de comprensión para consigo mismos y de los unos con respecto de los otros, la relación de comprensión no la encierran los dioses en sí, los dioses no sólo están referidos a sí mismos, sino que sólo pueden experimentar su propio ser-siempre en relación con el ser-mutable y consagrado a la muerte de los mortales. Para comprender su propio ser-siempre en su relación consigo mismos deben observarse, comprendiendo, en la muerte de los hombres. Un observarse comprensivo tal no hay que entenderlo ónticamente, sino ontológicamente o sea cosmológicamente. Y viceversa: los hombres que se comportan con su propio desvanecerse deben observarse, comprendiendo, en el ser-siempre de los dioses. Esta comprensión onto-lógica entraña una analogía con la proto-relación de $\acute{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

HEIDEGGER: Si Vd. despacha la relación cósmica en tanto que óntica y habla de una relación cosmológica en lugar de una ontológica, entonces utiliza la palabra "cosmológico" en un sentido especial. Con su uso de la palabra "cosmológico" no hace Vd. referencia a la significación habitual de cosmología como la doctrina sobre el cosmos. ¿Pero qué tiene entonces a la vista?

FINK: Lo $\acute{\epsilon}\nu$ que se comporta, que contiene en sí todo lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ y no, pongamos, el cosmos como sistema de los lugares espaciales.

HEIDEGGER: Así pues, Vd. no utiliza la palabra "cosmología" en sentido científico-natural. En esto sólo me interesa ver el motivo por el que Vd.

habla de cosmología. Vd. tiene sus motivos por los que no dice "óntico" y "ontológico" sino "cósmico" y "cosmológico".

FINK: El criterio reside allí donde Vd. mismo critica la ontología.

HEIDEGGER: Vd. aborda la relación de $\acute{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ como relación cósmica.

FINK: Esto no lo entiendo como una relación de dos *relata*. Pienso lo $\acute{\epsilon}\nu$ como lo Uno que deja salir todo lo mucho en el sentido de lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, pero que también lo recoge de nuevo.

HEIDEGGER: No deseo fijarlo a Heidegger, pero $\acute{\epsilon}\nu$ - $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ como relación cósmica indica, en efecto, que lo $\acute{\epsilon}\nu$ munda (*weltet*) como el mundo (*Welt*).

FINK: Lo $\acute{\epsilon}\nu$ es la fuerza que reúne, que dejar-ser y también que destruye. El momento del recoger-de-nuevo y destruir, *zuvor* con el momento del reunir y dejar-ser, es para mí important'.

HEIDEGGER: Si pensamos ahora en el fragmento 30 que habla de $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\varsigma$ $\tau\acute{o}\nu\delta\epsilon$ ¿cómo se comporta entonces el $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ aquí nombrado con su uso de la palabra "cosmología"?

FINK: $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\varsigma$ $\tau\acute{o}\nu\delta\epsilon$ no menta la reunión de lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ en lo $\acute{\epsilon}\nu$, sino la disposición global de lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

HEIDEGGER: Así pues, Vd. no utiliza "cosmológico" en el sentido del $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ griego ¿Pero por qué habla entonces de cosmológico?

FINK: Lo cosmológico no lo pienso desde Heráclito sino más bien desde Kant, y ciertamente desde la antinomia de la razón pura. La razón pura intenta pensar el todo. El todo es un concepto que primeramente está orientado hacia las cosas. Pero en esta forma nunca podremos experimentar con el pensamiento el todo que reúne. Kant expone las aporías de un intento de pensamiento que cree poder pensar el todo según el modelo de una cosa espacial. Puesto que con esta prolongación no sale triunfante subjetivizó el todo como principio subjetivo en continuación de la experiencia que es completado por medio de la idea regulativa de totalidad de todas las apariencias.

HEIDEGGER: El motivo para su uso de "cósmico-cosmológico" a diferencia de "óntico-ontológico" es, pues, la totalidad,

FINK: pero que es la totalidad de lo *év*, de lo que reúne, deja-surgir y deja-perecer en sí. Con respecto de la ensambladura del dejar-surgir con el dejar-perecer me remito al motivo nietzscheano del aplomamiento de construir y romper, disponer y destruir, la negación en el imperar del mundo.

HEIDEGGER: Aún desearía tocar una dificultad ulterior. Comparto su interpretación del fragmento 62. También para mí el único camino posible para interpretar la fórmula "vivir la muerte de otro, morir la vida de otro" es la manera que Vd. ha señalado. Para mí la cuestión es en qué medida sabemos algo, de acuerdo con las puras fuentes, sobre los dioses en su relación con los hombres entre los griegos. Podría decirse toscamente con respecto de su interpretación de la relación de dioses y hombres que Vd. pone debajo de los dioses una ontología existencial. De acuerdo con el sentido, su interpretación va en la dirección de una ontología existencial no sólo de los hombres en relación con los dioses, sino también, viceversa, de los dioses en su relación con los hombres.

FINK: En el mundo de la religión encontramos la estricta separación entre dioses y hombres. Pero el Sr. profesor Heidegger piensa que si yo introduzco debajo de los dioses una ontología existencial, entonces esto reside no sólo en el hecho de que los dioses estén diferenciados de los hombres, sino en que en su ser-sí-mismos están distinguiéndose de los hombres en tanto que se comportan comprensivamente con respecto de la muerte de los mortales.

HEIDEGGER: y en tanto que en el distinguir-se de los mortales se experimentan por primera vez como los que son siempre.

FINK: Sólo porque tienen la mirada puesta en los mortales pueden experimentarse como siendo siempre. Los inmortales son los no-concernidos por la muerte, los mortales los consagrados a la muerte. Pero Heráclito transforma esta concepción habitual de la mitología griega que hace ser a los mortales y a los dioses siempre para sí y que sólo de vez en cuando los deja volverse los unos hacia los otros. Heráclito convierte esta relación ocasional en una relación constituyente para los dioses y los hombres en su ser-sí-mismos. El ser-inmortal de los dioses es sólo posible cuando se relaciona con el ser-mortal de los hombres. El saber del ser-consagrado-a-la-muerte de los hombres constituye el comprender de su propio ser-imperecedero y, viceversa, el saber del ser-siempre de los dioses constituye el comprender del propio ser-mortal. Dioses y hombres no conforman dos esferas escindidas. Se trata de ver, no la separación (*χωριστός*), sino el entrelazamiento de la autocomprensión y comprensión de su ser divina y humana.

HEIDEGGER: El asunto no es hablar en una forma tosca de los dioses y los hombres como de dos seres vivientes distintos, de los cuales los unos son inmortales, los otros mortales. Dicho en la terminología de *Sein und Zeit* la inmortalidad no es ninguna categoría, sino una existencial, una forma como los dioses se comportan con respecto de su ser.

FINK: El saber divino acerca del ser-consagrado-a-la-muerte de los hombres no es ninguna mera conciencia, sino una relación comprensiva. A propósito de Atenea que aparece a los mortales como Mentor para prestarles ayuda se trata, quizá, de otra temática. La epifanía de los dioses no es ningún ser-mortal real de los dioses, sino un enmascaramiento. Cuando Aristóteles dice que la vida en la *θεοφία* (que incluso sobrepasa la *φρόνησις*) es una especie de vida divina, un *ἀθανατίζειν* (donde *ἀθανατίζειν* esta formado como *ἐλλήγισεν*) entonces esto indica que nosotros, en la *θεοφία*, nos comportamos como inmortales. En ella alcanzan los mortales, desde abajo, la vida de los dioses. Correspondientemente deberíamos decir de los dioses que su comportar-se con los hombres es un «*ἀθανατίζειν*», suponiendo que se pudiera formar esta palabra. Lo verdaderamente relevante tiene que buscarse en el hecho de que la relación de dioses y hombres no puede ser descrita desde fuera, sino que ellos mismos existen como su relación de intercambio y contraposición, sólo que en cierto modo los dioses tienen la más favorable ontología existencial y los hombres, por contra, menos favorable. La autocomprensión y la comprensión de su ser divina y humana debe ceñirse en el comprender recíproco.

HEIDEGGER: En la relación de dioses y hombres se trata de un fenómeno que hasta el momento aún no ha sido tratado con respecto a la relación de *év* y *πάντα*: del estado de apertura entre dioses y hombres. Vd. llamaba a la relación en-estado-de-abierto entre dioses y hombres representante de la relación de *év* y *πάντα*.

FINK: Con ello se señala de antemano el carácter de *σοφόν* de lo *év*. Lo *év* es la unidad reuniente en la forma del *λόγος* y del *σοφόν*. No debemos interpretar el carácter de *σοφόν* de lo *év* como saber. En él se piensa el momento de la relación comprensiva de lo *év* con lo *πάντα*. En el carácter luminoso del relámpago, del Sol y del fuego tenemos primeramente indicaciones previas sobre el carácter de *σοφόν* de lo *év*. Pero en ello debemos prevenimos contra una interpretación de lo *év* como razón cósmica y como lo absoluto.

HEIDEGGER: Yo sólo deseo caracterizar su camino. Vd. prepara la comprensión del *σοφόν*, o sea, del *πῦρ φρόνημον* del fragmento 64a, a partir del relámpago, del Sol, de las Horas, del fuego, de la luz, del brillar,

de la apariencia. Por este camino es, en cierto modo, más difícil hacer el tránsito de la relación cósmica entre lo *ἐν* como relámpago, Sol y fuego y lo *πάντα* hacia la relación en-estado-de-abierto de dioses y hombres que representa la relación de lo *ἐν* τὸ σοφὸν con lo *πάντα*. Su camino de la interpretación heraclítica parte del fuego y va hacia el *λόγος*, mi camino de la interpretación heraclítica del *λόγος* hacia el fuego. En el transcurso de esto se oculta una dificultad, aún no resuelta por ninguno de nosotros dos, pero que ya hemos mencionado de diversas formas. Vd. ha citado como comparación para su interpretación de la relación de intercambio entre dioses y hombres a Hölderlin y, ciertamente, en primer lugar la «Canción del destino de Hyperion», en la que los dioses están separados de los hombres y no referidos mutuamente.

FINK: Libres del destino, como el niño de pecho que duerme, respiran los celestes. Esta poesía habla de la despreocupación de los dioses con respecto de los hombres.

HEIDEGGER: Acto seguido interpreté Vd. una segunda vez a Hölderlin y aludí a algunos versos de «Mnemosyne» que expresan el pensamiento contrario de que los inmortales necesitan de los mortales. Sólo que en Hölderlin ambos poemas están en estrecha proximidad. La idea de «Mnemosyne» se encuentra ya en el «Himno al Rin» (8.ª estrofa) en la que se dice que los dioses necesitan «Herosen und Menschen / Und Sterbliche sonst.»* Este extraño concepto de necesidad concierne en Hölderlin sólo a la relación de los dioses con los hombres. ¿Dónde se encuentra por aquel entonces el título «Bedürfnis»** en la filosofía como *terminus*?

FINK: En Hegel en el escrito *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), en el que Hegel habla de «Bedürfnis der Philosophie»***.

HEIDEGGER: Por la misma época, pues, cuando Hölderlin estaba en Frankfurt. En la pregunta por aquello que significa «necesidad» en Hegel y Hölderlin tenemos un documento esencial para el diálogo de ambos a este respecto —para un diálogo que, de lo contrario, resulta un problema oscuro. Con el diálogo de ambos tocamos una pregunta histórica, no meramente historiográfica. En qué sentido sean entonces ambos heraclíteos, he aquí otra pregunta. En Tubinga asoció con Schelling el lema *ἐν καὶ πᾶσι*. Esta relación sila bajo tal lema común se rompió

* «Héroes y hombres / y, sino, mortales.»

** Necesidad.

*** Necesidad de la filosofía.

más adelante. ¿Pero dónde nombra Hölderlin a Heráclito por primera vez?

PARTICIPANTE: En *Hyperion*. Allí habla de *ἐν διαφέρων ἑαυτῷ*.

HEIDEGGER: Lo Udo, que se diferencia en sí mismo. Hölderlin lo entiende como la esencia de la belleza. Pero la belleza era para él por aquel entonces la palabra para el Ser. La interpretación de Hegel de los griegos en las lecciones sobre historia de la filosofía va en la misma dirección: Ser como belleza. Con la referencia retrospectiva a la palabra de Heráclito no nombra Hölderlin ninguna estructura dialéctico-formal, sino que realiza una afirmación fundamental. Esta idea se modificó entonces en él en la relación de dioses y hombres, por la que el hombre es la condición existencial del dios.

FINK: y el hombre está más cercano al abismo que el dios.

HEIDEGGER: Por esto, la relación de dioses y hombres es una relación más elevada y difícil, que no se puede determinar con la terminología de la teología metafísica habitual.

FINK: La relación de hombres y dioses tampoco es ninguna relación-imago, en la medida en que los hombres despuntan comprensivamente en su relación-conigo-mismos en el otro ser de los dioses, sin ser, sin embargo, parte de ellos. Por una parte impera una extranjería entre dioses y hombres, pero por otra también un firme entrejuntamiento en el comprender recíproco.

HEIDEGGER: ¿En qué consiste —vista desde Hegel— la afinidad entre él y Heráclito? Hay una conocida frase en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*:

PARTICIPANTE: «No hay ninguna proposición de Heráclito que no haya recogido en mi *Lógica*.»

HEIDEGGER: ¿Qué significa esta frase?

PARTICIPANTE: Lo que aquí está en juego es la comprensión hegeliana de Heráclito.

HEIDEGGER: ¿Qué dice esta frase por lo que toca a la relación de Heráclito y Hegel?

PARTICIPANTE: Heráclito no sólo ha sido recogido por Hegel, sino superado (*aufgehoben*).

PARTICIPANTE: Hegel ve a Heráclito dialécticamente desde los opuestos.

HEIDEGGER: ¿Pero qué significa «dialécticamente»? Podemos ahora retomar la pregunta que hicimos en una sesión anterior por lo especulativo en Hegel. ¿Qué significa para Hegel «especulativo»?

PARTICIPANTE: El gran presupuesto del pensamiento especulativo es la identidad de ser y pensar.

HEIDEGGER: ¿Adónde pertenece para Hegel lo especulativo?

PARTICIPANTE: Lo especulativo es un momento de lo lógico.

HEIDEGGER: ¿Qué es un momento?

PARTICIPANTE: Momento viene de *movere, movimentum*.

HEIDEGGER: El momento en sentido temporal (*der Moment*) depende del «momento» en el sentido de factor o elemento (*das Moment*). Cuando Hegel dice que lo especulativo es un momento entonces no alude al momento en sentido temporal sino al momento en el sentido de factor o elemento. El momento en el sentido de factor o elemento es un algo que se mueve, que toma parte en el movimiento del pensar y que da un primer impulso. El momento en el sentido de factor o elemento se torna en impulso y el impulso mismo es el instante, acaece en un momento en sentido temporal. De este modo, el momento en el sentido de factor o elemento se torna «momento» en sentido temporal. ¿Cuál es, pues, el primer momento de lo lógico?

PARTICIPANTE: Lo abstracto o intelectivo.

HEIDEGGER: ¿Y el segundo momento?

PARTICIPANTE: Lo dialéctico.

HEIDEGGER: Es extraño que Hegel entienda lo dialéctico como segundo momento y no como tercero. ¿Y cómo reza el tercer momento?

PARTICIPANTE: Lo especulativo.

HEIDEGGER: ¿Con qué estará en conexión que Hegel nombre a lo dialéctico el segundo y no el tercer momento? Cuando al final de la *Lógica* habla de la identidad entre cosa y método podría, en efecto, pensarse que lo dialéctico es el tercer momento. Hegel nombra a lo dialéctico

también lo negativo-racional. ¿Qué significa para Hegel racional? Todo esto lo necesitamos para Heráclito aun cuando allí no se hable de ello.

PARTICIPANTE: Visto desde la *Fenomenología del Espíritu* la razón es la superación de la escisión entre sujeto y objeto.

HEIDEGGER: ¿De dónde proviene la terminología de Hegel?

PARTICIPANTE: De Kant.

HEIDEGGER: ¿Cómo caracteriza Hegel la filosofía de Kant?

PARTICIPANTE: Como filosofía de la reflexión.

HEIDEGGER: ¿Y esto significa?

PARTICIPANTE: Como el ser-escindido de ambos momentos.

HEIDEGGER: ¿Qué momentos? ¿Qué significa razón en Kant?

PARTICIPANTE: Razón es para él el pensar de las ideas a diferencia del entendimiento como el pensar de las categorías. Las ideas son principios regulativos en los que la razón piensa la totalidad.

HEIDEGGER: Así pues, la razón en Kant no está referida inmediatamente a las apariencias o fenómenos, sino sólo a las reglas y principios del entendimiento. La función fundamental de la razón consiste en pensar la unidad más elevada. Cuando Hegel dice que lo dialéctico es lo negativo-racional, entonces esto indica: la determinación abstracta finita se supera a sí misma y transita a la determinación que se le contraponen. El pensar abstracto del entendimiento, por el contrario, es el atenerse a la determinación y a su diferencia frente a la otra determinación. Todo el pensar, el pensamiento de Hegel, habla primeramente en el marco del esquema fundamental de la relación-sujeto-objeto. El momento abstracto es el representar, el cual se agota en el objeto inmediatamente dado sin retroreferencia al sujeto. Es el estadio de la inmediatez. El representar se agota en el objeto inmediatamente dado sin referencia retrospectiva alguna a la mediación. Cuando se piensa al objeto *qua* objeto, esto es, en la retroreferencia al sujeto, se piensa la unidad entre objeto y sujeto. ¿Pero por qué es ésta una unidad negativa?

PARTICIPANTE: Porque el pensar aún no ha reconocido la unidad como unidad.

HEIDEGGER: Piense Vd. en una forma histórico-concreta en la unidad sintética de la percepción trascendental kantiana. Es la unidad en relación a la objetividad. Pero para Hegel este mismo todo, esto es, sujeto y objeto en su unidad, es primeramente la unidad positiva, donde está consignado el todo del proceso dialéctico. El dividir de esta unidad, esto es, el dividir del momento abstracto y dialéctico en su unidad, es lo especulativo. Lo especulativo como lo racional-positivo comprende la unidad de las determinaciones en su contraposición. Cuando Hegel saca a relucir a Heráclito en el contexto de su *Lógica*, ¿cómo piensa entonces aquello que Heráclito dice sobre los opuestos? ¿Cómo interpreta aquello dicho por Heráclito sobre los opuestos a diferencia de aquello que nosotros intentamos? Hegel toma las relaciones de oposición en Heráclito —dicho desde Kant— como doctrina de las categorías al nivel de la inmediatez, así pues, en el sentido de una lógica inmediata. Hegel no ve en Heráclito las relaciones cosmológicas tal y como Vd. las entiende.

FINK: Hegel interpreta la relación de opuestos desde la mediación.

HEIDEGGER: Entiende toda la filosofía griega desde el estadio de la inmediatez y ve todo bajo el aspecto lógico.

FINK: Podría también decirse que para Hegel es importante en Heráclito el pensamiento del devenir. También podría llamarse a Heráclito el filósofo de lo fluido. El elemento de lo fluido adquiere para Hegel carácter modelico para la disolución de los opuestos.

HEIDEGGER: El devenir es movimiento para el que los tres momentos de lo abstracto, lo dialéctico y lo especulativo resulta lo decisivo y definitivo. Este movimiento, este método es para Hegel, de acuerdo con la *Lógica*, la cosa misma. El tercer heraclítico, al lado de Hölderlin y Hegel, es Nietzsche. Pero abordar esta cuestión nos conduciría ahora demasiado lejos. Todo lo dicho ahora lo he indicado sólo para mostrarles por dónde nos andamos. Nuestra interpretación de Heráclito se apoya en una amplia perspectiva. Está en diálogo con la tradición. Sólo podemos hablar a partir del diálogo que es fundamental para el pensar y, sobre todo, para el camino por el que nos movemos. —Quizá fuera oportuno si Vd., Sr. Fink, aludiera —ahora, al final de la referencia a la relación de apertura recíproca de dioses y hombres que caracteriza el fenómeno “vivir la muerte de otro, morir la vida de otro”— a los siguientes pasos que tiene Vd. ante los ojos para el desarrollo del Seminario, para que así vean los participantes adónde nos conducirá el camino.

FINK: Yo creo que de la doctrina sobre el fuego y de las *πυρὸς τροπαὶ* debe seguirse la pregunta por la relación de *ἔν* y *πάντα*, para la que

recibimos la ayuda de los fragmentos en los que se piensa la relación-vida-muerte. No hay que equiparar la relación de dioses y hombres con la relación de *ἔν* y *πάντα*. En el estado mutuo de apertura de dioses y hombres tenemos al mismo tiempo un freno para no pensar aquello que se dice en el fragmento 90 sencillamente como tránsito de un tipo que nos sea familiar, o como transformaciones de una materia en otras formas o según el modelo del trueno. Hemos aludido al hecho de que en *χοῦρός* debe ser escuchado conjuntamente el brillo del oro. Aquí se piensa una relación del fuego luminoso con aquello en lo que se cambia y muda. No debemos entender toscamente el cambiar en el sentido de una transformación de la materia.

HEIDEGGER: En *κόμος* debemos pensar conjuntamente lo brillante, el adorno y el ornamento, lo que es un pensamiento habitual para los griegos.

FINK: Pero el más bello *κόμος*, comparado con el fuego, es también un montón de basuras arrojadas al buen tuntún. Ciertamente es en sí la más bella disposición pero con respecto de lo *ἔν* se asemeja a un montón de basuras.

HEIDEGGER: Aún desearía añadir algo más sobre la relación de dioses y hombres. Al comprender-se recíproco lo he llamado el estado de apertura. Pero si los dioses en su relación con los mortales representan a lo *ἔν* en su relación con lo *πάντα*, entonces se pierde el carácter de *ἔν*.

FINK: Y precisamente porque los dioses como representantes de lo *ἔν* están en plural y, por consiguiente, aparecen como formas extrañadas. Pero en su teología, a la que aún tendremos que prestar atención más adelante, piensa Heráclito la coincidencia de todos los opuestos en Dios.— Para, pues, continuar aclarando el curso ulterior de nuestra interpretación de Heráclito: debemos emprender el intento de transitar de los fragmentos que tratan de la relación de vida y muerte y del fenómeno intermedio del sueño hacia una elucidación fundamental de todos los opuestos y de su coincidencia en Dios y, finalmente, hacia Zeus, con cuyo nombre quiere y, sin embargo, no quiere ser llamado lo *ἔν τὸ σὸφόν*. Antes entraría también en discusión la serie de fragmentos sobre lo fluido y el movimiento, entonces el problema de la *ἁμονία ἀρρήτης*: vida y muerte en lira y arco, el auténtico entrelazamiento de vida y muerte en la doble significación del arco, la interpretación del fuego como *φῶς* y como aquello que hace *σπέρς*, deja aparecer y lleva a la luz, y finalmente, el carácter de *σοφόν* y de *λόγος*. La vía de nuestra interpretación de Heráclito configura la relación de *ἔν* y *πάντα*. Nuestra interpretación comienza con las formas de presentarse el fuego, pasa

entonces a la relación de vida y muerte, a la doctrina de las contraposiciones y de la coincidencia, a los fragmentos sobre el movimiento, a los fragmentos sobre Dios y desde allí al $\dot{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\omicron\upsilon\gamma\mu\acute{o}\nu$ y, finalmente, a los fragmentos sobre el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Me parece importante ganar primeramente un arsenal múltiple de representaciones y vías para el pensamiento. Heráclito opera con muchas relaciones. Cuando acomete en los fragmentos sobre el sueño una diferenciación, no hay que concebirla en el sentido amplio de la palabra, sino desde las vías para el comprender. Él se mueve en una multiplicidad de vías para el comprender. Ciertamente, su pensamiento básico es relativamente fácil de formular, pero la dificultad reside en el fraccionamiento de ese pensamiento básico en las muchas vías de pensamiento y representaciones por las que circula. El pensamiento básico de Heráclito está fraccionado en una pluralidad de caminos,

HEIDEGGER: lo que da una mirada en $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

FINK: El pensar de lo Uno acaece en una forma múltiple. Así como en Parménides se piensa lo $\dot{\epsilon}\nu$ en una pluralidad de $\sigma\upsilon\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, así también se piensa en Heráclito la relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ en una pluralidad de vías para el comprender.

HEIDEGGER: ¿Adónde pertenecen dioses y hombres?

FINK: Desde una perspectiva a lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, desde otra perspectiva a lo $\dot{\epsilon}\nu$.

HEIDEGGER: Lo interesante es precisamente la otra perspectiva.

FINK: En la relación de dioses y hombres se refleja la relación de $\dot{\epsilon}\nu$ y $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Puesto que lo $\dot{\epsilon}\nu$ no es ninguna unidad objetiva, sino la unidad del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, por esto, dioses y hombres son los encontrados por el relámpago del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Son copertencientes en el acaecer-del- $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

HEIDEGGER: Dioses y hombres tienen en su relación de entrelazamiento una función especular en relación a lo $\dot{\epsilon}\nu$ y a lo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

FINK: Hablando heideggerianamente podríamos decir: hombres y dioses pertenecen desde una perspectiva a lo ente, pero en la perspectiva más esencial al Ser. Esta peculiar posición de dioses y hombres entre todo lo ente, que no cabe exactamente

HEIDEGGER: bajo aquello que hay,

FINK: es mucho más difícil de aprehender. Dioses y hombres existen como los que comprenden al Ser. La comprensión-del-Ser divina y humana son formas de la autoiluminación del Ser.

HEIDEGGER: Pero esto no está en Heráclito.

FINK: Por el camino de la relación de dioses y hombres podemos encontrar la naturaleza luminosa de lo $\dot{\epsilon}\nu$.

HEIDEGGER: Quizá sea éste el lugar más indicado para pasar ahora al fragmento 26.

FINK: Desearía primeramente regresar de nuevo al fragmento 88: $\tau\acute{\alpha}\tau\omicron$ τ' $\dot{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\zeta\acute{o}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\epsilon\theta\eta\rho\acute{o}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $[\tau\acute{o}]$ $\dot{\epsilon}\gamma\eta\rho\eta\rho\acute{o}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\theta\epsilon\upsilon\theta\acute{o}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\eta\rho\alpha\iota\acute{o}\nu$ $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\theta\acute{o}\nu\alpha$ $\dot{\epsilon}\kappa\acute{\iota}\nu\acute{\alpha}$ $\dot{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\kappa\acute{\alpha}\theta\epsilon\upsilon\theta\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\upsilon$ $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\theta\acute{o}\nu\tau\alpha$ $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$. Diels traduce: «Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.»⁴ Aquí se enuncia un $\tau\acute{\alpha}\tau\omicron$, pero no el ser-lo-mismo de una mismidad encontrable, no la identidad vacía que pertenece a todo lo que hay, sino un ser-lo-mismo que está referido a lo diferenciado. Está referido a aquello que nos parece estar diferenciado al máximo. Las diferencias aquí nombradas no son aquellas que son en movimiento constante, sino aquellas que concuerdan a todo lo viviente. Para nuestro representar habitual ser-viviente, ser-despierto y ser-joven tienen un carácter positivo frente al ser-muerto, ser-dormido y ser-vejejo. Pero el fragmento que enuncia el ser-lo-mismo no sólo habla contra la opinión habitual de la preeminencia de lo viviente, lo despierto y lo joven frente a lo muerto, lo dormido y lo viejo, sino que, por encima de ello, expresa también una copertencencia de los tres grupos mismos. El ser-dormido sito en el medio tiene una sobresaliente posición intermedia, desde donde es posible un estado-de-abierto comprensivo para el ser-muerto y el ser-vejejo en el sentido del declinar. Pero el fragmento aún dice más. Viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo no sólo es uno y lo mismo, sino que éste es, transitando, aquél y aquél, transitando de nuevo, éste. Sólo es posible ver un tránsito fenoménico a propósito de la relación de despierto y dormido. Pues aquello que del estar despierto pasa al sueño, regresa también de nuevo desde el sueño al estar despierto. El tránsito de estar despierto al sueño es reversible. Por el contrario el tránsito de la vida hacia la muerte y del ser-joven hacia el ser-vejejo no es en el fenómeno reversible. Pero en el fragmento se dice: así como el ser-despierto pasa al ser-dormido y viceversa, así también transita lo viviente hacia lo muerto, lo muerto hacia lo viviente y lo joven hacia lo viejo y lo viejo hacia lo joven. Trata la diferencia entre despierto y dormido de la misma forma que la de viviente y muerto

⁴ «Y es siempre uno y lo mismo lo que en nosotros mora (?): viviente y muerto y despierto y dormido y joven y viejo. Pues éste es, transitando, aquél y aquél, transitando hacia atrás, éste.»

y la de joven y viejo. La expresión "transitando de nuevo" recuerda a la ἀνταμοιβή al trueque de oro en mercancías y de mercancías en oro. Allí, la relación de tránsito está referida a la relación de ἐν y πάντα, así como a la de πάντα y ἐν. La cuestión es si las mudanzas que son nombradas en el fragmento 88, ciertamente referidas a lo viviente, tienen su lugar en el interior de lo *animalia* o sin con ellas se mentan tránsitos en el sentido de las πύργος τροπαί. ¿Se dice el ταῦτό de lo *animalia* o del πῦρ ἀείζωον, del que escuchábamnos que siempre fue, y será (ἦν ἄν και ἔστιν και ἔσται), pero que no es él mismo nada que perdure intratemporalmente, sino que es lo que posibilita el ser-sido, el ser-presente y el ser-en-el-futuro de lo πάντα? ¿Hay que pensar los tránsitos nombrados en el fragmento 88 como meras afirmaciones sobre fenómenos dados y no dados en el mundo animal o conciernen al πῦρ ἀείζωον? Queda esta pregunta como tal pregunta.

HEIDEGGER: ¿Cómo se comporta ζῶν και τεθνηκός del fragmento 88 con ζῶντες y τεθνεώτες del fragmento 62? ¿Cómo se habla en el uno y cómo en otro fragmento?

FINK: En el fragmento 62 ζῶντες y τεθνεώτες están referidos a la

HEIDEGGER: forma del Ser de los inmortales y de los mortales, en el fragmento 88, por el contrario, ζῶν και τεθνηκός está referido a lo ente.

FINK: No a lo ente, sino al ser-viviente y al ser-muerto. ζῶν no alude a un ser vivo sino a lo viviente en tanto que *terminus* para el ser-viviente, así como τεθνηκός no alude a un muerto, sino a lo muerto en tanto que *terminus* para el ser-muerto. Lo correspondiente vale también para lo despierto y lo dormido y para lo joven y lo viejo. Despierto y dormido son *termini* para el ser-despierto y el ser-dormido, y joven y viejo *termini* para el ser-joven y el ser-viejo.

HEIDEGGER: ¿Es ζῶν en el fragmento 88 sólo el singular del plural ζῶντες en el fragmento 62? ¿Son también dioses y hombres mentados en el fragmento 88?

FINK: Lo ζῶν και τεθνηκός no sólo se refiere a hombres y dioses, pues el fragmento 88 se extiende más allá. ¿Pero con respecto de qué es lo mismo el ser-viviente y ser-muerto, el ser-despierto y ser-dormido, el ser-joven y ser-viejo? ¿Respecto de los seres vivientes o respecto del πῦρ ἀείζωον?

HEIDEGGER: Así pues, en el fragmento 88 y en el fragmento 62 se están diciendo cosas distintas. En el 62 se habla en una forma más amplia.

FINK: Hay que entender ζῶν y τεθνηκός como τὸ καλόν, τὸ δίκαιον. ¿Cómo hay que entender el artículo τὸ ἐρηγορός? El Sr. profesor Heidegger ha aludido al hecho de que no se trata de relaciones y relaciones de contrario para las que podamos indicar un propietario. En la segunda oración del fragmento habla Heráclito en plural, pero un plural que no se refiere a cosas sino a las tres relaciones diferentes. ¿De quién puede ser dicho, pues, lo ταῦτό? La pertenencia al mismo grupo aquí pensada no sólo significa una copertenencia tal en una indiferencia libre de diferencias. Incluso se menta un transitar alternativo. La μετατεσσόντα remite al fragmento 90 en el que se hace referencia a la ἀνταμοιβή, el intercambio de oro por mercancías y de mercancías por oro. Pero lo que en el fragmento 88 transita no son sólo cosas frente a la unidad referente, sino la más dura oposición entre el ser-viviente y el ser-muerto. Aquí se expresa una mismidad que golpea en el rostro de la opinión cotidiana consistente en la distinción de vida y muerte y que la contradice. Por ello es desconcertante la pregunta cuál es el lugar, el sitio, de este tránsito.

HEIDEGGER: ¿Menta el ser-muerto (τεθνηκός) lo mismo que el estar-muerto?

FINK: Sí, si τεθνηκός se dice frente a ζῶν. No significa lo sin-vida en el sentido de lo mineral.

HEIDEGGER: así pues, no la naturaleza muerta. Una piedra, por ejemplo, no está muerta.

FINK: En el fragmento 88 vida y muerte (que en los fenómenos sólo conocemos en un ámbito determinado) son referidas a la relación global de ἐν y πάντα. Dejamos, en efecto, esta cuestión aún abierta. Pues no se deja decir sin más ni más, en una forma comprobada, lo que ταῦτό es. En principio sólo podemos conjeturar que el ser-lo-mismo de vida y muerte se refiere a lo ἐν. El Sr. profesor Heidegger ha caracterizado la relación de ἐν y πάντα como comportamiento y actuación, tanto del Ser como del mundo. Si en el ταῦτό del fragmento 88 se aborda este protocomportamiento, entonces hay, en efecto, que registrar una contradicción desde la perspectiva del fenómeno. Pues ningún muerto se vuelve viviente de nuevo. Viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo son fenómenos que en cierto modo mentan la estancia de lo viviente en el tiempo. La vida es el tiempo global de un ser viviente, la muerte el fin del tiempo-de-vida. Estar despierto y dormir conforman el ritmo originario durante la vida. El ser-joven y el ser-viejo apuntan hacia el ser-en-(*insein*) en el corruptor poder del tiempo, que no sólo trae, sino que también se lleva todo. Para mí, la cuestión es si la relación

de *ἐν* y *πάντα* es una relación de la maduración en el tiempo. Finalmente, desearía intentar una interpretación del fragmento 26. Reza: *ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτετα ἑσπέρι [ἀποθανόντων] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ὡς δὲ ἄπτετα τῶν νεύτος εἶδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις] ἐρηγορός ἀπτετα εἶδοντος.* Diels traduce: «Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen. Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden.»* Este fragmento comienza unívocamente con el hombre. El hombre se enciende una luz en la noche. El fragmento 26 comienza con el hombre y su capacidad de encenderse una luz en la noche cuando su *ὄψεις* se ha apagado. Diels traduce *ἀποσβεσθεὶς ὄψεις* por: «wann sein Augenlicht erloschen».** Pero de este modo se acerca a la interpretación que ve al hombre soñando — que en la oscuridad es en una luz durante el sueño. Yo traduciría el plural *ἀποσβεσθεὶς ὄψεις* más bien por: «gelöscht in seinen Sichtweisen».** El hombre tiene su inquieto lugar entre noche y luz. El fragmento apunta al movedizo lugar del hombre entre noche y luz. Es cercano a la luz. Esto se muestra cuando es capaz de iluminar la noche. El hombre es una especie de prometeico ladrón del fuego. Tiene la capacidad de hacer la luz en la noche cuando sus maneras de ver se extinguen y, ciertamente, no cuando duerme, sino cuando se relaciona con lo oscuro. «Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden». Vida y muerte están aquí mutuamente ligadas por medio de la posición intermedia del sueño. El dormir es una forma del ser-viviente emparentado con la muerte, el estar despierto es una forma del contacto, que se mantiene en pie en la luz, con la muerte a través de la relación con lo dormido. Ser-viviente y ser-despierto, ser-dormido, ser-muerto no son tres estados, sino tres posibles modos de comportamiento del hombre, en los que arriba a la cercanía del oscuro anochecer y de lo abierto luminoso.

HEIDEGGER: Debemos tener claro qué mienta realmente contacto (*Berührung*) (*ἀφή*). Más adelante aparecerá "el contacto" en Aristóteles, *Metafísica* θ 10, como *θηεῖν*.

FINK: Lo que ahora hemos dicho sobre el fragmento 26, es sólo una explicación previa de la dificultad con la que deberemos enfrentarnos en la próxima sesión.

* «El hombre se prepara (se enciende) en la noche una luz, cuando se apaga la luz de sus ojos. Viviendo entra en contacto con el sueño con los muertos; en el estar despierto entra en contacto con los que duermen.»

** «Cuando se apaga la luz de sus ojos.»

*** «Extinguido en sus maneras de ver.»

XI

Lo «lógico» en Hegel. — «Consciencia» y «ser ahí». — El lugar del ser humano entre la luz y la noche (fragmentos citados: 26, 10)

HEIDEGGER: Tengo, ante todo, que efectuar una corrección en relación con la anterior sesión de seminario. En el punto en el que se dijo que Hölderlin interpreta, a propósito de la palabra de Heráclito *ἐν διασπέρῳ ἔοντο* ser, o lo que es igual, verdad, como belleza, dije equivocadamente que la misma idea puede encontrarse en las lecciones de Hegel sobre la historia de la filosofía. Esta idea figura, por el contrario, en las lecciones sobre la filosofía de la historia universal, y concretamente en el vol. III, «El mundo griego y romano», de la edición de Lasson: «Lo sensible es, según esto, pura manifestación del espíritu; ha borrado su finitud. Lo bello consiste en esta unidad de lo sensible con lo en sí y por sí espiritual» (p. 434 de la versión castellana de Gaos); «El verdadero defecto de la religión griega, comparada con la cristiana, consiste, por tanto, en que en aquella la manifestación constituye el modo supremo, la totalidad de lo divino, mientras que en la religión cristiana el manifestarse es considerado solamente como un momento de lo divino» (p. 438). «Pero cuando el manifestarse es la forma perenne, entonces el espíritu que se manifiesta es, en su sublimada belleza, un más allá para el espíritu subjetivo...» (p. 439). Hegel piensa aquí la identidad de manifestación y belleza, que también respecto del joven Hölderlin puede decirse que es característica y esencial. No podemos entrar con detalle en los desarrollos de Hegel, pero les recomendaría releer, en la primera ocasión propicia, las lecciones sobre la historia de la filosofía universal. Obtendrían Vds. así una imagen muy diferente de Hegel, de un Hegel que vislumbró mucho de los griegos, como cuando piensa a Apolo como el dios sapiente, como el dios del saber, como el dios que habla, profetiza, vaticina y saca todo lo oculto a la luz, dios que ve a través de la oscuridad, como el dios, en fin, de la luz y la luz como lo que hace que todo se manifieste. — Tengo, además, que subsanar aún una omisión. En la última sesión hablamos de los tres momentos de lo lógico en Hegel: el abstracto-intelectivo, el dialéctico y el especulativo. ¿Y qué omisionos, ciertamente, al hacerlo?

PARTICIPANTE: No nos hemos cuestionado, en un paso ulterior, lo que en nuestro propio proceder, y con vistas a él, entendemos, a diferencia de Hegel, como lo especulativo. Porque la pregunta por el significado de lo especulativo en Hegel tomó cuerpo al hilo de la caracterización, por parte de uno de los participantes, de nuestro intento de pensar a partir de Heráclito, con la expresión de salto especulativo.

HEIDEGGER: En ese punto problemático entraremos después. Permánezamos de momento todavía en el interior de la filosofía hegeliana. En la clarificación de los tres momentos de lo lógico seguimos el texto de Hegel. Pero, ¿qué es lo que hay que cuestionarse cuando se habla de los tres momentos de lo lógico en Hegel?

PARTICIPANTE: Cabría tal vez decir que el momento dialéctico y el especulativo irrumpen y se presentan como dos caras de la negatividad.

HEIDEGGER: No es nuestro propósito entrar ahora en la negación y la negatividad.

PARTICIPANTE: Hemos olvidado preguntar por la totalidad misma de los tres momentos.

HEIDEGGER: ¿Cómo se le ocurriría a Vd. determinar el curso de los tres momentos? Lo abstracto, lo dialéctico y lo especulativo no forman una yuxtaposición. Pero, ¿adónde retrotraernos para descifrar la cohesión que entre sí mantienen los tres momentos? Cuando posteriormente me puse a reflexionar sobre la marcha de nuestra conversación, me espantó nuestra negligencia.

PARTICIPANTE: Tenemos que preguntarnos qué lugar le corresponde a lo lógico en el sistema.

HEIDEGGER: No necesitamos ir tan lejos. Basta con preguntar

PARTICIPANTE: qué significa lo lógico en Hegel.

HEIDEGGER: Hablamos, pues, de los tres momentos de lo lógico olvidando reflexionar, al hacerlo, sobre lo lógico mismo. Omitimos, en fin, cuestionarnos qué menta Hegel con lo lógico. Un hombre dice, p. ej.: esto es lógico. O bien puede oírse la siguiente frase: la gran coalición es lógica. ¿Qué quiere decir aquí lógico?

PARTICIPANTE: En la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, Hegel dice que el contenido de la lógica «es la representación de Dios, tal como

está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».

HEIDEGGER: Detengámonos primero en lo que quiere decir «lógico» en sentido ordinario, esto es, para el hombre de la calle.

PARTICIPANTE: Quiere decir tanto como «concluyente de por sí».

HEIDEGGER: O sea, «consecuente». Pero, ¿es eso lo que menta Hegel cuando habla de los tres momentos de lo lógico? Evidentemente no. No hemos conseguido, pues, clarificarnos sobre aquello acerca de lo que hablamos. En el parágrafo 19 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel dice: «La lógica es la ciencia de la *idea pura*, eso es, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento.» Pero no se trata de entrar a fondo ahora en Hegel. Lo que realmente me importa es evidenciar el abismo que nos separa de Hegel cuando estamos en Heráclito. ¿Qué quiere decir para Hegel «ciencia de la idea pura», qué es para él la idea?

PARTICIPANTE: El pleno autoconcebirse del pensamiento.

HEIDEGGER: ¿Qué presupone el concepto hegeliano de idea? Piense Vd. en la *lôa* platónica. ¿Qué ha acontecido entre la idea platónica y la idea de Hegel? Cuando la Edad Moderna y Hegel hablan de la idea, ¿qué es lo que ha ocurrido entremedio?

PARTICIPANTE: Que la *lôa* platónica tomó el camino que llevaba hacia el concepto.

HEIDEGGER: Sea Vd. algo más cauteloso. En Descartes la idea se convierte en perceptio. Con ello es contemplada desde el representar del sujeto, es decir, desde la subjetividad y a partir de ella. La idea absoluta de Hegel es posteriormente el pleno autosoberarse del sujeto absoluto. Es la interrelación interna de los tres momentos en el carácter procesual del presentarse-a-sí-mismo del espíritu absoluto. En este absoluto sigue operando aún y dejando oír su voz, a pesar de la subjetividad, el pensamiento platónico de la idea, el mostrarse. ¿Es por esto por lo que Hegel puede decir ahora que la idea es el pensar? De proceder a una lectura sin mediaciones de la proposición de Hegel, tal cosa no podría menos de resultarnos paradójica. La frase sólo puede ser comprendida de tener bien presente que la idea platónica se convierte en Descartes en perceptio. Previamente las ideas habían sido ya convertidas en pensamientos de Dios, ganando en importancia para la creatio. Damos sólo esta breve determinación de lo lógico en Hegel para ver de qué habla-

mos cuando nombramos los tres momentos de lo lógico. En Hegel lo lógico es un título que tiene peso específico y que encierra en sí una riqueza que no es posible captar de modo rápido y fácil. En el párrafo 19 de la *Enciclopedia* se dice, entre otras cosas: «En la medida, sin embargo, en que lo lógico es la forma absoluta de la verdad y aún más que esto, es también la verdad pura misma, es algo enteramente distinto a algo meramente *util.*» ¿Qué quiere decir aquí verdad? ¿Qué debe tenerse conjuntamente presente en el orden del pensamiento para comprender el concepto hegeliano de verdad? Repare Vd. nuevamente en lo que ya hemos dicho: la idea se convierte en clara e distinta perceptio y ésta mantiene en Descartes una estrecha relación con la

PARTICIPANTE: certitudo.

HEIDEGGER: Con la certeza, sí. Para poder comprender el concepto hegeliano de verdad, tenemos que tener presente y pensar a la vez la verdad en cuanto certeza como lugar en el autosaber absoluto. Únicamente así resulta inteligible que lo lógico tenga que ser la pura verdad de sí mismo. Esta alusión al significado de lo lógico en Hegel tiene su importancia, sobre todo para cuando pasemos —aunque ya no en este semestre— a hablar del logos en Heráclito. Ahora aún creo necesaria, de todos modos, otra clarificación. Vd., Sr. Fink, habló de que el saber divino acerca de la consagración a la muerte de los humanos no es una mera consciencia, sino una relación comprensiva. Con ello vino Vd., pues, a oponer la relación comprensiva, que nosotros hemos llamado también el estado de apertura, a la mera consciencia.

FINK: Una mera consciencia de algo vendría, por ejemplo, dada cuando se dice: el hombre conoce en cuanto animado lo inanimado de la naturaleza. Aquí cabría hablar de una mera relación de conocimiento, aunque creo también que lo que en este caso está en juego es algo más que una simple consciencia de... A la autocomprensión de los dioses pertenece no sólo la comprensión-del-ser del ser imperecedero, sino también, y en condición de componente implícito, la comprensión-del-ser del ser perecedero. La comprensión divina del ser no es de naturaleza neutral, sino que viene retroafectada por el ser perecedero de los humanos. Los dioses comprenden su ser divino en la retroafcción por la caducidad de los mortales.

HEIDEGGER: Cuando Vd. dice que la relación de los dioses con la consagración a la muerte de los mortales no es una mera consciencia, entonces opina Vd. que no es un mero representar de los hombres, que éstos son de este y de tal otro modo. Vd. dijo: la relación de los dioses con los hombres es una relación comprensiva, y quiere decir una relación que se comprende a sí misma.

FINK: Los dioses sólo pueden tener su ser en la medida en que están abiertos para los mortales. El estado de apertura para los mortales y su ser perecedero no podía faltar en ellos. Pero no hemos de entender esto en el sentido, por ejemplo, en el que Nietzsche dice, con Tomás de Aquino, a propósito de la bienaventuranza del paraíso, que los bienaventurados verán las penas de los condenados para que su bienaventuranza les satisfaga más (*Genealogía de la moral*, tratado primero, 15). Los inmortales son irremediablemente $\theta\eta\tau\alpha$. No saben de su ser eterno únicamente por la contemplación atenta ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$), sino asimismo en la retroafcción del ser perecedero de los mortales. Están afectados por la consagración a la muerte de los humanos. Es difícil encontrar aquí el término adecuado.

HEIDEGGER: A este punto quería ir yo precisamente a parar. Que encontremos o no la forma terminológica adecuada, es otra cuestión. El estado de apertura no es algo así como una ventana abierta o un pasadizo. El estado de apertura de los hombres a las cosas no significa que aquí haya un agujero a través del que el hombre mire, sino que la apertura para... es el ser incubido por las cosas. He querido hablar sobre ello para clarificar la relación fundamental que juega un papel en la comprensión de lo que en *Ser y Tiempo* es pensado con la palabra «Dasein». Mi pregunta tiene ahora como objetivo la relación de consciencia y Dasein. ¿Cómo clarificar la relación? Si por otra parte toma Vd. asimismo «consciencia» como título para la filosofía trascendental y el idealismo absoluto, con el título «Dasein» queda asumida una postura distinta. Esta otra posición es a menudo descuidada o no suficientemente observada. Cuando se habla de *Ser y Tiempo* lo primero en que se piensa es en el «ser» o en la «angustia». Comencemos por el título «consciencia». ¿No es realmente una palabra curiosa?

FINK: Consciencia viene realmente referida a la cosa. En la medida en que la cosa es representada, es un ser consciente y no un ser sapiente. Con consciencia mentamos, sin embargo, la consumación del saber.

HEIDEGGER: Consciente es en realidad el objeto. Consciencia significa así tanto como objetualidad, que es idéntica al principio fundamental más importante de todos los juicios sintéticos a priori en Kant: las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. A propósito de la consciencia se trata de un saber, y el saber es pensado como representar, como es el caso, por ejemplo, en Kant. ¿Y qué ocurre ahora con el Dasein? Si queremos proceder pedagógicamente, ¿cuál debe ser nuestro punto de partida?

PARTICIPANTE: Podemos partir de la palabra. En Kant el concepto «Da-sein» significa ser-real.

HEIDEGGER: El concepto de realidad en Kant es un problema oscuro. Pero, ¿cómo surgió el concepto de Dasein en el siglo XVIII?

PARTICIPANTE: Como traducción de existientia.

HEIDEGGER: Dasein significa entonces: ser actualmente presente. ¿Cómo entender, en cambio, a partir de la hermenéutica del Dasein desarrollada en *Ser y Tiempo*, la voz «Dasein»?

PARTICIPANTE: La hermenéutica desarrollada en *Ser y Tiempo* parte del Dasein, no entendiéndolo éste al modo heredado como ser ante los ojos.

HEIDEGGER: En francés Dasein es traducido por *être-là*, como ocurre, por ejemplo, en Sartre. Pero con ello se pierde cuanto de nueva posición fue ganado en *Ser y Tiempo*. ¿Está ahí (*da*) el hombre como la silla?

PARTICIPANTE: En *Ser y Tiempo* «Dasein» no menta el puro ser-fáctico del hombre.

HEIDEGGER: Dasein no significa ser allí y aquí. ¿Qué significa el «Da»?

PARTICIPANTE: Significa el ser iluminado (o claro) en sí. El ser de los hombres en cuanto ser del Dasein no es un mero ser ante los ojos, sino un ser claro, iluminado.

HEIDEGGER: En *Ser y Tiempo* la voz Dasein es escrita como sigue: Da-sein. El Da es la iluminación (o claridad) y apertura del ente que soporta el hombre. El saber de la consciencia, el representar, es algo totalmente distinto. ¿Cómo se comporta la consciencia, el saber en cuanto representar, respecto del Dasein? No tiene Vd. que reflexionar sobre ello, debe limitarse a ver. El Sr. Fink ha llamado la atención sobre el hecho de que la consciencia es, en realidad, el saber del objeto. ¿En qué se funda la objetualidad de lo representado?

PARTICIPANTE: En el representar.

HEIDEGGER: Con esta respuesta se da Kant por satisfecho. Y con él, el idealismo absoluto de la idea absoluta. Pero, ¿qué es lo que viene con ello a perderse?

FINK: El ámbito en el que juegan consciencia y objeto.

HEIDEGGER: O sea, la iluminación (lo claro), en la que algo que es presente sale al encuentro de otro algo igualmente presente. La objetualidad para... presupone la iluminación (lo claro), en la que lo presente encuentra al hombre. La consciencia sólo es posible sobre la base del Da en cuanto modo derivado de él. A partir de aquí hay que comprender el paso histórico que se consume en *Ser y Tiempo* centrándolo el enfoque no en la consciencia, sino, contrariamente, en el Dasein. Esto es algo que tiene que verse. He hecho referencia a ello porque esta relación aún jugará para nosotros un papel junto a la otra relación de *ēv* y *πάντα*. Ambas relaciones van juntas. Aun sin llegar nunca a ser directamente nombrado, en el trasfondo de Heráclito está el inocultamente. Habla sobre la base de este pensamiento no ulteriormente desarrollado por él. A partir de aquí puede comprenderse también lo que dije en la última sesión: el *ēv* es la relación (*Ver-hältnis*) de los *πάντα*. El inter-relacionar (*Ver-halten*) y mantener (*Halten*) quiere decir aquí ante todo apacentar, guarecer y garantizar en el más amplio sentido. En el curso del tiempo, esto es, según vamos recorriendo los fragmentos de Heráclito, este mantener se carga de contenido. El Sr. Fink ha aludido ya repetidamente al hecho de que todas las determinaciones del *ēv*, como rayo, sol, horas y fuego, no son figuras, sino caracterizaciones que caracterizan el mantener y el modo y manera como *πáντα* son para el *ēv*, así como el *ēv* mismo, como lo que unifica, lo que reúne

FINK: y deja libre. Debemos, en efecto, contrastar esta relación de *ēv* y *πάντα* con la concepción ingenua según la cual el *ēv* es pensado como un recipiente, como una olla en la que están todos los *πάντα*. Esta conocida relación óptica englobante no puede ser aplicada a la relación existente entre el *ēv* y los *πάντα*.

HEIDEGGER: En el dialecto sud-alemán olla se conoce como *Hafen*. Es la misma palabra que ἄπειρα. Con ello guarda relación también la palabra «azor» (*Habichi*), esto es, el ave que coge. El lenguaje es mucho más reflexionante y comunicativo que nosotros. Pero esto es algo que se olvidará presumiblemente en los próximos siglos. Nadie sabe si se volverá otra vez a ello.

FINK: En la última sesión comenzamos a meditar sobre el fragmento 26 y a sacar a la luz algunos elementos: la singular situación del hombre como ser situado entre la noche y la luz como fuego que enciende.

HEIDEGGER: Ya el modo como Clemente introduce el fragmento me procura una dificultad. Si leo el contexto de Clemente, no veo claro en qué conexión y por qué motivo cita el fragmento 26. Leemos ahí: ὅσα αὐτὸ περὶ ἵππου λέγουσι, τὰ αὐτὰ γὰρ καὶ περὶ θανάτου ἔξακουσεν. ἔκ-

τερος γὰρ ὁλοῖο τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὃ μὲν μᾶλλον, ὃ δὲ ἥττον, ὅτε ἐστὶ καὶ παρὰ Ἡρακλείου λαβεῖν. Traducida, la primera frase dice: «Lo que dicen sobre el dormir, lo mismo hay que oír en relación con la muerte.» Qué relación pueda haber entre este texto y el fragmento 26, es algo que me resulta incomprensible. Yo mismo no puedo encontrar nexo alguno. En relación con el fragmento 26 el texto de Clemente me resulta incomprensible porque en el fragmento no cabe encontrar nada de la ἀπόστασις τῆς ψυχῆς. El texto de Clemente es de todo punto distinto al del fragmento. Otra dificultad es para mí la siguiente: el hombre se enciende una luz en la noche cuando la luz de sus ojos se ha apagado. ¿Hay que entender esto simplemente como si en la oscuridad el hombre encendiera una luz, bien con una cerilla, bien apretando un interruptor?

FINK: Yo opinaría que la situación fundamental a partir de la que se habla en el fragmento es la condición situada del hombre entre noche y luz. El hombre no se limita a aparecer como otros seres vivos entre la noche y la luz, sino que es un ser vivo que guarda una relación con la noche y la luz y no es asaltado por la oscuridad y la noche. Cuando su ὄψις se apaga tiene, en cuanto ser afín al fuego, la capacidad de producir fuego y luz. El hombre se comporta respecto de la noche y el día.

HEIDEGGER: Detengámonos primero en la noche y el día.

FINK: La situación del hombre es muy diferente a la de los seres vivos que están a merced de la noche y del día. Si es de noche para el hombre, entonces la luz está apagada. Existe sin duda el ver de lo oscuro. La ὄψις no significa aquí capacidad de ver, sino la capacidad de *ver in actu*. Cuando se dice que su ὄψις está apagada no se dice, en consecuencia, sino que su capacidad de ver no está ya *in actu*. La capacidad de ver como tal no se apaga con la irrupción de la oscuridad. Tampoco decimos que el hombre sólo oye cuando oye sonidos. Porque también oye el sosiego.

HEIDEGGER: En la oscuridad el hombre no ve nada.

FINK: Y sin embargo, todo hombre ve algo en la oscuridad.

HEIDEGGER: Quiero llegar precisamente a lo que menta el apagarse.

FINK: El apagarse puede significar dos cosas; por un lado se refiere al no ver en la oscuridad; por otro, al no ver en el sueño.

HEIDEGGER: Dejemos el sueño todavía a un lado. En el fenómeno tenemos que distinguir entre el «no ver nada en la oscuridad» y el «no ver». Si ahora hablamos del apagamiento de la vista, esto es algo que aún no me ha sido suficientemente clarificado. No ver quiere decir

FINK: que la capacidad de ver está cerrada. Con la capacidad de ver abierta, en la oscuridad no vemos nada determinado. Pero siempre se trata aún aquí de un ver.

HEIDEGGER: Me importa determinar ahora lo que es negado mediante el apagamiento de la ὄψις.

FINK: Es posible leer el fragmento 26 del siguiente modo: el hombre se enciende en el sueño una luz. Pero esta forma de leer me parece problemática. Si decimos: el hombre está apagado en relación con la ὄψις, entonces esto puede significar bien el cierre de la facultad de ver, bien el no dar con lo visible a causa de la oscuridad. En lo que hace a esto último, la facultad de ver está abierta, pero en la oscuridad no podemos distinguir nada determinado.

HEIDEGGER: En la oscuridad no veo nada y, sin embargo, veo.

FINK: Algo parecido ocurre con el oír. Un centinela escucha trabajosamente en la calma, sin oír nada determinado. Aunque no oye ningún sonido determinado, no por ello deja de oír. Su escucha es la vigilia más tensa del querer oír. El escuchar es la condición de posibilidad del oír. Es el estar abierto para el espacio de lo audible, en tanto que el oír es el dar con algo determinado que pueda ser oído.

HEIDEGGER: Si pensamos esto sobre el «no ver» y lo dicho sobre el «no ver» aplicándolo a la situación en la que el hombre sabe hacerse con una luz, con una vela, por ejemplo, ¿cómo nos sería dado comprender entonces el ἐκτύπῳ del fragmento 26? Me interesa salvar el ἐκτύπῳ.

FINK: Por mi parte no lo considero pleonástico. El hombre tiene la capacidad, emparentada con el día, de iluminar, aunque en comparación con el día, de un modo precario. La fuerza iluminadora del hombre es algo bien distinto a la luz que sobreviene con el día. La luz encendida por él es la pequeña luz en la gran oscuridad de la noche.

HEIDEGGER: Cuando enciende una pequeña luz en la noche lo hace para que en la oscuridad aún le venga dado algo a través de la luz.

FINK: La pequeña luz se contrapona a la gran luz del día que cae rítmicamente sobre nosotros y que no tiene oscuridad alguna alrededor.

El hombre es el ser emparentado con la luz, que puede encender, sin duda, una luz, pero nunca de un modo tal que acceda a aniquilar enteramente la noche. La luz atizada por él es sólo una isla en la oscuridad de la noche, razón por la que su lugar viene claramente caracterizado entre el día y la noche.

HEIDEGGER: Vd. subraya la noche y la entiende especulativamente. Pero si nos detenemos primero en la oscuridad: en la oscuridad, en el crepúsculo, enciende el hombre una luz. ¿Acaso no guarda relación esta oscuridad en la que enciende una luz con la luz de la que hablamos?

FINK: Esta luz que el hombre enciende es ya un derivado. Todos los fuegos de la tierra y los que atizan los seres que encienden el fuego son, como en Platón, derivados. Los dioses no se comportan del mismo modo que los hombres respecto de la luz y de la noche. El hombre tiene un rostro de Jano: está vuelto tanto hacia el día como hacia la noche.

HEIDEGGER: El hombre que se apaga en relación con las posibilidades de ver enciende una luz. Ahora resulta más clara la ἀποσβεστικὴς ὄψεως. Quiere decir, pues: cuando a causa de la oscuridad no puede ver nada. Y no: cuando no puede ver.

FINK: Traduzco ὄψεως con posibilidades visuales.

HEIDEGGER: No lo entiendo del todo.

FINK: El hombre se encuentra en la oscuridad con una luz pequeña, comparada con la gran luz.

HEIDEGGER: Prefiero permanecer todavía en la luz pequeña, para que clarifiquemos y salvemos el ἐκτύπῳ

FINK: Traduzco ἐκτύπῳ con: para sí.

HEIDEGGER: Pero, ¿qué quiere decir: para sí?

PARTICIPANTE: Menta que la luz pequeña es una luz privada

FINK: frente a la grande.

HEIDEGGER: ἀπτετα ἐκτύπῳ: ¿por qué enciendo una vela para mí? Está claro que para que me muestre algo. Esta dimensión tiene que ser atendida y asumida.

FINK: Quiero acentuar el carácter insular de la pequeña luz, en el que aún se me muestra algo. En la oscuridad de la noche, la pequeña luz es una luz fragmentaria, insular. Porque el hombre no habita en la gran luz, se asemeja al búho (νυκτερίδες), esto es, se encuentra en el límite entre el día y la noche. Es paradigmáticamente un ser emparentado con la luz, pero que está en relación a la vez con la noche.

HEIDEGGER: ¿Cómo es indicada la relación con la noche?

FINK: Primero se dice: el hombre se enciende en la noche una luz. Acto seguido pasa a decirse: en el sueño roza al muerto, en la vigilia al dormido. El sueño es la penumbra de la vida. En la medida en que en el sueño roza al muerto, el hombre no existe en la plenitud total de la vida. El muerto viene referido a la noche y está en relación con ella.

HEIDEGGER: ¿Qué quiere decir «rozar»?

FINK: Rozar no menta aquí el tocar, sino que apunta a una relación de contigüidad. Y también hay que tener aquí bien en cuenta que no se trata de una simple contigüidad, sino de una relación de contigüidad.

HEIDEGGER: Si yo pongo aquí sobre la mesa la tiza al lado del vaso, entonces hablamos de una simple contigüidad de ambas cosas entre sí.

FINK: Pero si el hombre roza al mundo en el sueño, entonces no limita con el muerto como la tiza con el vaso. Comportándose en el sueño roza lo oscuro.

HEIDEGGER: Se trata, pues, de un rozar en el estado de abierto. Esto guarda relación con el hecho de que la luz encendida también garantiza una apertura, un estado de abierto, para el pequeño entorno que es iluminado en la habitación. Descaría que el fragmento 26 y, sobre todo, el ἀπτετα ἐκτύπῳ fuera puesto en la dimensión de la relación de apertura. Pasa Vd. demasiado rápido, para mi gusto, a la dimensión especulativa.

FINK: En la medida en que el hombre se comporta respecto del ámbito lumínico limitado, se comporta a la vez respecto de lo que repele la apertura, el estado de abierto. Habría que encontrar una palabra que nos permitiera captar lingüísticamente la relación del hombre no sólo con lo abierto, sino con la noche que rodea lo abierto.

HEIDEGGER: LO OSCURO es, cuando se enciende en él una luz, en cierto modo también una apertura. Este abierto oscuro sólo es posible en la claridad en el sentido del ahí (Da).

FINK: Quiero significar que no podemos pensar el ocultamiento de lo oscuro sólo a partir de la relación del ahí (*Da*). Existe el peligro de entender lo oscuro sólo como límite del estar abierto, como inversión externa de lo abierto. Quiero ante todo llamar la atención sobre el hecho de que el hombre se comporte a la vez respecto de lo abierto y de lo oscuro que cobija.

HEIDEGGER: Puede que esto de lo que habla sea cierto, pero en principio no es dicho en el fragmento. No quiero discutir la dimensión que tiene Vd. a la vista.

FINK: Partamos de la situación de la luz en la noche. Alguien enciende una antorcha en la noche. Arroja una luz sobre el camino, de manera que resulta posible orientarse en el camino. En la medida en que se mueve en lo claro y se comporta respecto de él, se comporta asimismo respecto de lo oscuro que amenaza, para el que está abierto en cuanto ser que comprende, aunque no en el modo de la apertura. La claridad tiene su límite en lo oscuro que cobija. La ἀλήθεια es rodeada por el λήθη.

HEIDEGGER: En el fragmento 26 me importa precisamente la relación de la apertura.

FINK: El fragmento no habla de la claridad, sino de la luz en la noche. Habla de la singular posición del hombre entre la luz y la noche, que se abre en el sueño a la muerte y a ella viene referido. La referencialidad a la muerte pertenece también a la comprensión del que vela. Porque el que vela roza al que duerme y el dormido al muerto.

HEIDEGGER: De momento aún estoy en la luz de la noche. ἀποθανών es tachado por Wilamowitz como glosa.

PARTICIPANTE: Si se conserva el ἀποθανών, el fragmento se vence, en lo que hace a su sentido, del lado de la imagen órfico-cleusina del mundo. En cuyo caso se transforma también el sentido de la εὐφρόνη.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende Vd. el ζών? ¿Acaso lo necesario no es, por el contrario, si se parte de ζών δὲ no tachar el ἀποθανών?

PARTICIPANTE: ἀποθανών es una glosa de ἀποβουθεῖς ὄφεις.

HEIDEGGER: ἀποβουθεῖς ὄφεις querria decir, en tal caso, referido al ἀποθανών: una vez que la facultad visual ha quedado sustraída.

FINK: En cuyo caso el fragmento se vence del lado de una afirmación mística, que yo no puedo acompañar ni hacer hermenéuticamente mía.

HEIDEGGER: Todo lo que en el fragmento sigue al ἐκρυψί, es para mí enigmático. No veo el sentido último del fragmento. ¿De qué se trata en este texto? Tres veces se habla de un ἀπτετα, y cada vez en una interconexión distinta. Una vez se dice: el hombre roza (se enciende) en la noche una luz. Acto seguido se dice: como viviente roza en el sueño al muerto, cuando vela roza al que duerme. ¿Dónde situamos el ἀπτετα?

FINK: Heráclito habla primero de ἀπτετα en relación con φῶς. Cuando se habla de encender fuego, se menta también el rozar. Si el hombre es el ser intermedio entre la luz y la noche, entonces es el ser intermedio también entre la vida y la muerte, el ser que ya en la vida está cerca de la muerte. En la vida roza durmiendo la muerte, en vigilia al dormido. El ἀπτετα menta un modo más íntimo que el mero representar abstracto. El sueño marca el punto medio entre vida y muerte. El vivo comparte con el muerto la falta de actividad y con el viviente, la respiración.

HEIDEGGER: ¿Qué quiere decir «despierto»?

FINK: Llamamos despierto al que está en plena disposición de apertura.

HEIDEGGER: Despierto guarda relación con «despertar».

PARTICIPANTE: Al despertar se roza el sueño. Despertarse es lo contrario de conciliar el sueño.

HEIDEGGER: ¿Quiere Vd., pues, decir que: al despertar aún tenemos el sueño, por así decirlo, en la borla del gorro de dormir? Y sin embargo, lo que está en juego en el fragmento es una relación esencial entre vigilia y sueño y entre sueño y muerte

FINK: y no un dato casual. De lo que aquí se trata es del hombre como (ser) entre-noche-y-día.

HEIDEGGER: Para mí el entre aún no cuenta aquí. A un hombre despierto le llamamos también un hombre avispado, vivaz. Tiene su sentido dirigido a algo. Existe en la medida en que ha dirigido sus facultades y haces referenciales a algo.

FINK: La relación entre vigilia y sueño es similar a la que se da entre los dioses y los hombres. A la autocomprensión del estado de vigilia corresponde el comportarse respecto del sueño que cruza toda vigilia.

HEIDEGGER: El estar despierto incluye en sí la referencia a la somnolencia. Esto no es mentado, naturalmente, en el fragmento 26. No se trata aquí de relaciones externas, sino de referencias internas. Así como al autocomprenderse del dios pertenece el comprensivo comportarse respecto del ser-mortal de los humanos, así también a la autocompreensión del despierto corresponde la referencia comprensiva al sueño. Aquí se muestra algo del significado del sueño en la vida humana.

FINK: Al estar despierto pertenece la contratensión respecto del sueño. Pero el dormido roza al muerto. El sueño es el modo del estar abismado y del estar disuelto de todo múltiple y articulado. Vistas así las cosas, el dormido accede a la proximidad del muerto, que se ha evadido del dominio de lo diferenciado de los *πάντα*.

HEIDEGGER: Para los hindúes el sueño es la máxima vida.

FINK: Es posible que se trate de una experiencia hindú. Dormir es un modo del estar vivo, como la vigilia es el modo más concentrado y genuino del estar vivo. El despierto no roza inmediatamente al muerto, sino sólo por mediación del sueño. El sueño es el eslabón intermedio entre el estar despierto y el estar dormido. A partir del sueño el estar muerto entra en el radio de acción de la mirada.

HEIDEGGER: ¿Dice Vd. que la experiencia del sueño es la condición de posibilidad de la experiencia de la muerte?

FINK: Eso sería decir demasiado. El sueño, el dormir, es una manera similar de ser a la del estar muerto, que no sólo se presenta de modo objetivamente biológico. Porque en la comprensión del sueño tenemos una comprensión como entre sombras y en penumbra del estar muerto. En cierto modo vale que lo mismo es conocido por lo mismo y lo disímil lo es también por lo disímil.

HEIDEGGER: La correspondencia de sueño y muerte, ¿no es más bien una visión desde fuera? ¿Cabe experimentar el sueño como sueño?

FINK: Quiero responder positivamente a esta pregunta, de modo parecido a como se dice que es posible tener la vivencia interior de la muerte. Hay modos de una comprensión oscura, en los que el hombre se sabe familiarizado con el ser no iluminado. Nuestro saber del sueño no comienza exclusivamente en el momento del despertar. Dormimos a lo largo del tiempo y gastándolo.

HEIDEGGER: Según Aristóteles no sabemos nada del sueño.

FINK: Eso es algo que me parece discutible. Lo que Aristóteles dice de ese modo sobre el sueño no surge de un análisis fenomenológico del sueño que —en mi opinión— incluso hoy está aún por hacer.

HEIDEGGER: No discuto la posibilidad de experimentar el sueño como sueño, pero no veo vía alguna de acceso.

FINK: Cuando Heráclito habla del *ἀπρόσβητον* del despierto en relación con el dormido, esto no puede significar la visión desde fuera. El rozar... es un venir a proximidad (*εγγιβάσις*), una forma de acercamiento o entrada en contacto que no ocurre sólo objetivamente, sino que contiene un modo oscuro de comprensión.

HEIDEGGER: Pasando ahora a resumir el todo: Vd. ha indicado ya dónde lo sitúa. Los tres modos del *ἀπρόσβητον* son relaciones que afectan a los humanos,

FINK: pero a los humanos en cuanto elucidación eminente de la referencia fundamental. Al igual que antes era tema la referencia recíproca de dioses y humanos, ahora es temático el hombre en medio de los opuestos. El hombre es el ser entre dos luces que enciende fuego en el juego de contrarios del día y de la noche. Verse inmerso de modo eminente en el juego de contrarios del día y de la noche es la situación fundamental del hombre. No se limita, como los restantes seres vivos, a hacer acto de presencia en este juego de contrarios, sino que se comporta respecto de él, está cerca del fuego y tiene parentesco con el opóvov. Lo que en cuanto referencias o relaciones fundamentales es citado en el fragmento 26, pertenece a la dilucidación del juego de contrarios de los opuestos. Lo que el *ἐν* divide y conjunta es pensado en la imagen del dios, en la imagen del arco y la lira y en la *ἀμυνία ἀνανής*. Allí es puesta la contraposición de las direcciones en el radio de acción de la mirada. Aquí, en el fragmento 26, sin embargo, lo que está en juego no es lo que marcha en sentidos contrapuestos, sino lo opuesto

HEIDEGGER: cuyos vectores constituyentes se presuponen y exigen el uno al otro.

FINK: El hombre no sólo está a merced del juego de contrarios del día y de la noche, y expuesto a él, sino que puede, de un modo muy especial, comprenderlo. Pero no lo comprenden los muchos, sino sólo aquél que comprende la relación de *ἐν* y *πάντα*.

HEIDEGGER: Sólo he alcanzado a superar la dificultad que me plantea el fragmento 26 —sobre todo en lo que afecta a la comprensión del *ἀπ-*

τεται— cuando a la vez he recurrido al fragmento 10: συνάψεις ὄλα καὶ οὐχ ὄλα συμπεριόμενον διαμερούμενον, συνῶρον διαῶρον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα*. La voz decisiva aquí es: συνάψεις. Es la misma voz que ἄπτω, acentuada por el συν. Con ἄπτω guarda conexión nuestra voz alemana *heften* (ligar, unir), *Haft* (prisión, captura, gancho). Tras συνάψεις podemos poner dos puntos. No lo traduzco por «reunir», sino por «interrelacionar». En el fragmento no se dice a partir de dónde es determinada la múltiple σύναψις. Está simplemente ahí.

FINK: Diría, por mi parte, que las dos primeras clarificaciones de la συνάψεις; ὄλα καὶ οὐχ ὄλα impiden que el σύν sea entendido en el sentido de una totalidad corriente. La representación usual de la totalidad se orienta de acuerdo con la idea de combinación, síntesis. En el fragmento, en cambio, se dice: totalidad y no totalidad. Se trata, pues, de συνάψεις, no sólo cuando lo que está en juego son muchos simples que conforman un todo, sino cuando lo están la totalidad y la no totalidad, así como lo concorde y lo discorde.

HEIDEGGER: Podemos poner entre paréntesis el καὶ entre ὄλα y οὐχ ὄλα.

FINK: El fragmento continúa después: ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

HEIDEGGER: Lo asombroso es que πάντα y ὄλα ocurran a la vez.

FINK: Los ὄλα están en los πάντα.

HEIDEGGER: Así pues, τὸ ὅλον no menta el mundo.

FINK: El fragmento habla en plural de totalidades.

HEIDEGGER: que no deben ser, sin embargo, entendidas en términos de cosas.

FINK: Pensamos primero que no se trata aquí de oposiciones a un mismo nivel. Al final del fragmento, sin embargo, se dice que no se trata sólo de la unificación de lo opuesto, sino de que todo tiene que ser pensado a partir de la relación de ἐν y πάντα y sólo puede serlo a partir de ella.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende Vd. el ἐκ?

FINK: A partir de la συνάψεις. Ésta es una forma.

HEIDEGGER: ¿Quiere Vd. decir una forma o la forma?

* Diels traduce: «Intercambios: totalidad y no totalidad, concorde y discorde, armónico y no armónico, del todo lo uno y de lo uno el todo.»

FINK: La forma. Vd. ha interpretado la relación de ἐν y πάντα en términos de comportamiento interactivo.

HEIDEGGER: ¿Es el ἐκ πάντων lo mismo que el ἐξ ἐνός?

FINK: Aquí συνάψεις es enfocada desde ambos lados; una vez como relación de πάντα y ἐν; la otra, como relación de ἐν y πάντα.

HEIDEGGER: Pero esto es algo que debemos determinar con mayor exactitud, dado que la relación fundamental de ἐν y πάντα está, en menor medida, en la base del fragmento 26.

FINK: Yo no alcanzo a percibirlo así.

HEIDEGGER: Si se lee ἐκ πάντων ἐν de modo inmediato, esto es, tal y como está, entonces quiere decir: a partir de todo es compuesto lo uno.

FINK: En tal caso estaríamos aquí ante un proceso óptico, algo que, sin embargo, no es mentado en el fragmento.

HEIDEGGER: Pero ¿qué sentido tiene el ἐκ y acto seguido el ἐξ? El ἐν puede ser bien la re-lación de los πάντα, pero los πάντα no son, a su vez, la re-lación del ἐν.

FINK: El ἐξ tiene que ser pensado cada vez de un modo distinto. En συνάψεις los πάντα están relativamente al ἐν. Vienen sostenidos a partir del ἐν, son συνειπτόμενα.

HEIDEGGER: El sostener resulta visible

FINK: al que sostiene

HEIDEGGER: a partir precisamente del nexo que ata y vincula. El fragmento no dice que de todo lo reunido surja lo uno, sino que en la generalidad y a partir de la generalidad resulta visible lo unificante del ἐν. ¿Se trata aquí sólo de la ratio cognoscendi o de la ratio essendi?

FINK: De la ratio essendi.

HEIDEGGER: Pero ¿cómo? Comprendemos el ἐξ ἐνός πάντα, pero hasta el momento el ἐκ πάντων ἐν no ha aparecido aún.

FINK: Nos encontramos ya con el ἐκ πάντων ἐν en la relación de las mercancías y el oro. Los πάντα como los muchos globalmente tomados,

que están en el nexo vinculante, del *év*, se refieren a lo uno. Todos los *ónτα* están ya contenidos desde un principio en la custodia, en el ámbito protector del *év*.

HEIDEGGER: No puedo adherirme plenamente a este razonamiento hermenéutico.

FINK: La construcción verbal *συμπεριφερόμενον διαφερόμενον* suena muy dura. Parece golpear en la cabeza, cosa que ha sido también expresamente buscada. Al mismo tiempo es retrosumida, sin embargo, en la *συνάφεια*.

HEIDEGGER: La referencia de *πάντα* y *év* tiene que ser determinada de otro modo que la de *év* y *πάντα*. Ambas referencias van juntas, sin duda, pero manteniendo su diferencia. El *ἐξ ἑνὸς πάντα* no es lo mismo que el *ἐκ πάντων év*, aunque sí son lo mismo en el sentido del *ir* juntos. La dificultad que a lo largo del seminario ha ido haciendo una y otra vez acto de presencia radica en el enfoque metódico, cuyo derecho no quiero yo, en cualquier caso, discutir. En tanto no se pone el *λόγος* en el radio de acción de la mirada, no se avanza verdaderamente, se lee con dificultad a Heráclito. De ahí que me parezca que el fragmento 1, que pasa por ser el comienzo de la escritura heraclítica, tiene que constituir también el primer eslabón en la interpretación de Heráclito. En la construcción verbal *ἐκ πάντων év*, pasa a jugar nuevamente un papel la cuestión que planteamos a propósito de la relación de *év* y *πάντα*: ¿cómo tiene que ser determinada la relación, dado que no se trata de un hacer ni de un exponer a la luz? ¿Cuál es el carácter fundamental de los *πάντα* en cuanto *πάντα* en el *év*, de los *πάντα* en cuanto se comportan a partir del *év*? Únicamente cuando se percibe este carácter puede determinarse el *ἐκ πάντων év. συνάφεια* es probablemente la clave de la comprensión.

PARTICIPANTE: Si nos es lícito atender también al contexto del fragmento 10, veremos que en él se encuentra asimismo la palabra *συνήφειν*.

HEIDEGGER: Allí se dice que la naturaleza produjo la primera armonía mediante la unificación de lo opuesto. Pero el fragmento no dice que de los muchos surge el *év*.

FINK: Yo entendería *συνάφεια* verbaliter.

HEIDEGGER: Concedo gran valor a la palabra *συνάφεια* en relación con el fragmento 26. Aquí todo está todavía oscuro. Lo único que me importa es ver lo problemático en el asunto, si no se opera desde un principio objetivamente.

PARTICIPANTE: Al igual que otras, la palabra *συνάφεια* ha sido discutida.

PARTICIPANTE: En lugar de *συνάφεια* resulta también posible, como modalidad de lectura, *συλλάφεια*, que debe ser entendida a partir de *συλλαβή*.

HEIDEGGER: *συλλαμβάνειν* y *συνάπτειν* no están tan lejos una de otra.

PARTICIPANTE: *συλλάφεια* sería más fácil de entender y significaría: concentraciones. El contexto procura ejemplos de ello.

HEIDEGGER: Lo enigmático es el *σύν*, tanto si nos quedamos con *συνάφεια* como si lo hacemos con *συλλάφεια*. Este *σύν* ocupa un orden previo y anterior al *συμπεριφερόμενον διαφερόμενον. δυνάμεις* mental a la interrelación y pertenencia a un mismo conjunto de *συμπεριφερόμενον* y *διαφερόμενον*.

FINK: *συνάφεια* no significa meras ligazones, sino la ligazón de lo ligado y de lo no ligado. Pero esto es algo que sólo se puede comprender a partir de la relación de *év* y de los *πάντα*. Pensado verbaliter *συνάφεια* no menta sólo el estado de lo ligado, sino un acontecer, un contraejemplo duradero.

HEIDEGGER: Un constante llevar uno a otro. Pensando la cosa en términos griegos podríamos decir: todo juega aquí en el desocultamiento y la ocultación. Esto es algo que tenemos que ver también desde un principio, porque de lo contrario todo se vuelve obtuso.

Dormir y soñar. — Ambigüedad del ἀπτεοθα (fragmentos citados: 26, 99, 55)

FINK: Cuando hablamos del sueño en cuanto hermano de la muerte nos movemos en un modo metafórico de hablar. Alguien, que se despierta de un sueño muy profundo y lo rememora, dice: he dormido como un muerto. Este giro metafórico es sospechoso.

HEIDEGGER: Una segunda diferencia toma cuerpo expresivo en la pregunta: ¿es todo dormir un soñar? ¿Pueden identificarse dormir y soñar? La psicología afirma hoy que todo dormir es también un soñar.

FINK: En el sueño tenemos que distinguir entre el yo que sueña y el yo soñado. Si hablamos de una luz en el sueño, entonces esta luz no es para el que sueña, sino para el yo soñado del mundo de los sueños. El que duerme, es decir, el yo durmiente, es también el yo que sueña, que no es el yo del mundo de los sueños que está en vigilia durante el sueño y mira. En el mundo de los sueños el yo del mundo de los sueños se comporta de manera similar al yo en vigilia. Mientras duerme el yo que sueña, el yo soñado del mundo de los sueños se encuentra en estado de vigilia. Es, sin embargo, importante que la luz del mundo de los sueños no sea una luz para el yo que sueña y duerme, sino para el yo soñado. El yo del mundo de los sueños puede tener funciones diferentes y ser diferente en su relación consigo mismo. Un análisis fenomenológico del sueño muestra que quien se enciende (o enciende para sí) una luz, no es el yo durmiente, sino el yo soñado. Aunque el que duerme no ve nada, en la medida en que sueña tiene, sin embargo, un yo soñado, que tiene vivencias.

HEIDEGGER: No cabe, pues, identificar dormir y soñar.

FINK: El dormir es una poderosa forma de ensimismamiento del hombre. Es un modo del yo real, en tanto que la vigilia en el mundo de los sueños es el modo de un yo intencional. Cabe comparar la relación del yo durmiente con el yo soñado o, respectivamente, la del yo real con el

yo intencional, con la reminiscencia o recuerdo. El que recuerda no es el sujeto del mundo recordado. También aquí tenemos que distinguir entre el yo que recuerda y el yo recordado. En tanto que el yo que recuerda pertenece al entorno actual, el yo recordado o yo del mundo del recuerdo viene referido al mundo del recuerdo y guarda relación con él. Tan sólo porque establecemos comúnmente una diferencia entre el yo-que-duerme-y-sueña y el yo-del-mundo-de-los-sueños puede decirse que el durmiente se enciende (o enciende para sí) una luz en el sueño. Pero visto fenomenológicamente, esto no es correcto. No es el durmiente, sino el yo del mundo de los sueños quien se enciende una luz. De interpretarse el encender-una-luz como un encender-el-fuego onírico, entonces la diferencia fenomenológica entre el durmiente y el yo soñado queda enteramente desatendida, al igual que se pierde de vista la situación especial de los hombres que están entre la luz y la noche, a la que desde mi punto de vista se apunta centralmente en el fragmento. El soñar no es la caracterización esencial de los hombres frente al animal. También los animales sueñan, como es el caso, por ejemplo, de los perros de caza cuando ladran mientras duermen. Hay también algo así como un mundo de perros soñado. Pero por mi parte rechazo la interpretación según la cual en la posición del hombre entre la noche y la luz lo que está en juego es el soñar. Se trata, sin duda, de una posibilidad de la interpretación, pero hay, en tal caso, que preguntarse qué relevancia filosófica puede tener una interpretación de este tipo en el contexto global de los fragmentos.

HEIDEGGER: Tenemos que tomar buena nota de que la tesis «no hay dormir sin soñar» es un planteamiento óptico que sustrae la diferencia existencial entre el yo durmiente y el soñado, y constata, simplemente, que todo dormir es también un soñar.

FINK: Esta misma tesis nivela igualmente la diferencia entre la vigilia en el mundo real y la vigilia soñada en el mundo de los sueños.

HEIDEGGER: La diferencia fenomenológica entre el dormir y el soñar falta en la tesis que identifica el dormir con el soñar. Siempre es una ventaja salvar la unidad del texto, lo que desde un punto de vista filológico es en todo momento un principio positivamente valorable. Hay fases en la filología en las que se cuestiona y se elimina casi todo, y luego nuevamente otras en las que se intenta salvarlo todo. Cuando llegué en 1923 a Marburg, mi amigo Bultmann había tachado tanto del Nuevo Testamento, que ya no quedaba casi nada de él. Entretanto la cosa ha vuelto a cambiar.— El fragmento 26 es todo él difícil, sobre todo en cuanto se relaciona con el ἀντίετα. Tal vez avanzando ahora ganemos en claridad en este respecto.

FINK: Quiero dejar de antemano sentado que la interpretación global que doy del fragmento 26 no es otra cosa que un ensayo interpretativo. Si partimos de que el hombre enciende una luz en la noche, nos encontramos entonces con que el hombre es interpelado como el-que-enciende-el-fuego, esto es, como aquel que tiene poder de disposición sobre la ποιήσις del encender-el-fuego. Tengamos presente que la obtención de poder sobre el fuego —percibido hasta entonces únicamente como rayo, por ejemplo—, la obtención, en fin, de la posibilidad efectiva de domeñarlo y utilizarlo, representó un paso decisivo en la evolución cultural de la Humanidad. En virtud de la herencia prometeica el hombre pasa a diferenciarse de los restantes animales en su totalidad. Ningún animal enciende fuego. El hombre es el único en encender luz en la noche. No puede encender, desde luego, un fuego cósmico, que nunca sucumbe y elimina la noche, como sí puede hacerlo Helios. El fragmento 99 decía: de no existir Helios sería, a pesar de los restantes astros, noche. La luna y las estrellas son luces en la noche. Sólo Helios acaba con la noche. No es una isla en la noche, sino que ha superado la naturaleza insular. A diferencia del caso de Helios, al hombre no le es dado encender el fuego capaz de iluminar τὰ πάντα. Sus posibilidades visuales se extinguen en la noche, dado que por abierta que tenga la ὄψις, la oscuridad le impide ver. Cuando en la noche, en la situación de querer ver y no poder hacerlo, el hombre hace uso de su potencia de encender el fuego, roza el poder de la luz, entra en contacto con él. También el encender el fuego es un rozar. El rozar el poder de la luz, el entrar en contacto con él, es un encender. Frente a ello, el rozar con la noche tiene un carácter distinto. El humano encender fuego es el dischio proyectivo de una claridad lumínica, en la que mucho, esto es, la diversidad de los πολλά, luce. Hablo ahora intencionadamente de los πολλά y no de los πάντα. También el pequeño, el finito brillo lumínico del fuego humano es un év en el sentido de una claridad en la que se muestra mucho. Se repite aquí de modo rebajado la relación de év y πάντα en cuanto la relación de (en el sentido de la claridad del fuego encendido por el hombre) y πολλά (esto es, las cosas que se muestran en esa claridad limitada).

HEIDEGGER: Cuando Vd. habla de encender el fuego, se refiere al fuego sólo en el sentido de la luminosidad y no también con vistas al calor.

FINK: Helios muestra las horas, que lo traen todo (πάντα). La estructura de év como lo claro del sol y πάντα como lo mucho en su conjunto que se muestra en virtud de la claridad solar, tiene un momento de repetición, de modo rebajado, en la relación del év como luminosidad del fuego encendido por los hombres y los πολλά, que se muestran en esta luminosidad finita. El fuego humano no puede iluminarlo todo (πάντα),

sino sólo mucho (πολλά). Frente a ello, la claridad lumínica del fuego solar lo engloba todo (πάντα).

HEIDEGGER: ¿Radica, pues, la diferencia entre la claridad ígnea proyectada por el hombre y la de Helios en que aquélla es limitada en tanto que ésta viene referida a todo?

FINK: Sí.

HEIDEGGER: ¿Existe la claridad ígnea sin la luz de Helios?

FINK: No, sino que la claridad ígnea proyectada por los humanos procede de la claridad solar.

HEIDEGGER: Tenemos, pues, que subrayar que la luz de las velas no muestra algo por sí y que el hombre no es alguien que pueda ver sólo por sí mismo. La luz de las velas sólo muestra algo, y el hombre ve lo que se muestra en el brillo lumínico de la vela sólo en la medida en que está ya desde un principio en lo claro. La apertura para la luz es, en términos absolutos, la condición para poder ver algo al brillo de la vela.

FINK: El brillo de la vela es una luz insular en la noche, de modo que distinguimos entre la claridad y la oscuridad. La claridad de la luz de la vela discurre en lo oscuro, en tanto que la claridad de Helios ya no es experimentada más como claridad en la noche. La claridad solar posibilita, absolutamente hablando, y lleva el ver humano y el poder comportarse viendo al mostrarse. En la claridad que produce el hombre mediante el brillo de la luz encendida por él toma cuerpo una relación del hombre que percibe con la cosa percibida en su entorno que tiene el carácter de distanciamiento. El ver es un ser distante cabe las cosas. En cuanto sentido de lejanía precisa de una proximidad óptima de lo visto. Se da una lejanía constitutiva entre el ver y lo visto en la unidad de la luz que recubre como una bóveda, que ilumina y hace que pueda verse.

HEIDEGGER: Podemos traer aquí a colación el fragmento 55: ὄσων ὄψεις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ*.

FINK: ὄψεις y ἀκοή, vista y oído son ambos sentidos de lejanía. El uno es una relación con el espacio lumínico, el otro una relación con el espacio de los sonidos.

* A lo largo de todo este seminario la edición griega, con la consiguiente versión alemana, manejada es la clásica de Diels y Kranz. Sobre esta última ejercían los protagonistas del seminario sus modulaciones. En este caso la versión de DK reza así: «Alles, wovon es Gesicht, Gehör, Kunde gibt, das ziehe ich vor», lo que literalmente traducido al castellano dice: «Todo aquello de lo que hay vista, oído, noticia, lo prefiero.» (N. del T.)

HEIDEGGER: La traducción de Diels: «Alles, wovon es Gesicht, Gehör, Kunde gibt, das ziehe ich vor» («Todo aquello de lo que hay vista, oído, noticia, lo prefiero») es equivocada, en la medida en que equipara ὄψεις, ἀκοή y μάθησις y no entiende ὄψεις y ἀκοή como μάθησις. Tenemos, pues, que decir: Todo aquello de lo que vista y oído dan noticia, lo prefiero. Lo que se puede ver y oír, eso da noticia.

FINK: Se trata, pues, del μετῴνειν mediante el ver y el oír. Cualquiera de los restantes sentidos da también noticia. La noticia, sin embargo, que dan vista y oído recibe preferencia. Tanto la vista como el oído son sentidos de lejanía y se caracterizan como tales por la relación distante del perceptor y lo percibido.

HEIDEGGER: ὄψεις y ἀκοή tienen una prioridad, según se desprende del fragmento 55.

FINK: El ver es un percibir en el espacio visual, el oír un percibir en el espacio auditivo. Al oír no vemos tan fácilmente un ζυγόν, que ata y vincula entre sí al que oye y a lo oído, como la luz que al ver entrelaza y anuda el ojo y lo visto. Y sin embargo —ésa es, al menos, mi opinión— también aquí hay algo así como un ζυγόν. Habría que formar aquí el concepto del silencioso sosiego originario, que es lo mismo que la luz al ver. Todo ruido, todo sonido rompe el silencio, tiene que ser entendido como lo que rompe el sosiego. Hay también el silencio en el que escuchamos, el sosiego al que aplicamos el oído, sin oír nada determinado. El silencioso sosiego originario es un elemento constitutivo del oír, un elemento conformador de la lejanía del espacio auditivo.

HEIDEGGER: Tal vez llegue el silencio aún más lejos en la dirección de la reunión y recopilación.

FINK: Piense Vd. en el rumor del silencio.

HEIDEGGER: Creo que podemos aducir el fragmento 55 como prueba a favor de su énfasis en el sentido de la lejanía.

FINK: Frente a la relación, determinada por la lejanía, del perceptor y lo percibido en la luz o, respectivamente, en la claridad, hay otro rozar que se nos muestra en el tacto. Se da aquí una proximidad inmediata entre el que toca y lo tocado que no viene mediada por el medio de la lejanía, en el que se ven puestos a distancia el que ve y lo visto, o también el que oye y lo oído. En el ver, el percibir en la luz está separado de lo percibido. En la unidad de la luz que encadena juntos perceptor y percibido se muestra la diversidad de los πολλά. Entre el que percibe

viendo y lo percibido reina una lejanía distanciadora. Esta lejanía distanciadora es un modo fundamental del comprender. Contrario a él sería un comprender que no incide sobre lo percibido desde la visión de conjunto, desde la lejanía o, respectivamente, desde el entorno.

HEIDEGGER: ¿Y qué es lo que ocurre si le doy ahora la mano?

FINK: Que se tratará de un roce inmediato de las manos. En *πρὸς αὐτὸς* Aristóteles habla de la carne como del medio por el que actúa el sentido del tacto. Pero aquí hay que hacer una objeción fenomenológica, dado que la carne no es en sentido genuino el medio para el que toca y lo tocado. El ver viene referido a una cosa visible, a un objeto visible, que sale, no obstante, al encuentro desde un entorno. El salir al encuentro desde el entorno abierto, iluminado por la claridad, caracteriza ese tipo especial de percepción que consiste en la lejanía entre perceptor y percibido.

HEIDEGGER: ¿Y qué ocurre con el tender las manos?

FINK: El tender las manos es un ir una a otra de las manos que se rozan. Entre las manos que se rozan existe una proximidad inmediata. Al mismo tiempo, sin embargo, las manos pueden ser vistas también por nosotros. Un fenómeno singular es igualmente el autorroce. Entre el que se roza a sí mismo reina un mínimo de lejanía. El tocar y el rozar es un sentido de proximidad y como tal, el modo de un estar próximo y un estar vecino inmediatos, una proximidad inmediata. A partir de la inmediatez de la proximidad del rozar hay que comprender la relación del despierto con el que duerme y del durmiente con el muerto.

PARTICIPANTE: Ha puesto Vd. de relieve primero, al hilo de un análisis fenomenológico del ver y del oír como los dos sentidos de lejanía, la estructura fenomenológica del entorno que es idéntica con el espacio visual y auditivo, esto es, con el campo de visión y de audición. Acto seguido ha mostrado que a diferencia de lo que ocurre con los dos sentidos de lejanía, al tocar y rozar como sentido de proximidad no le corresponde la estructura fenomenológica del entorno, sino la de la proximidad inmediata. Quisiera, por mi parte, indicar ahora únicamente que la estructura fenomenológicamente ganada del entorno en el campo de los dos sentidos de lejanía no tiene igual significado ni resulta equiparable al entorno entendido ontológicamente en el sentido de lo abierto y lo claro en el que lo presente sale al encuentro del hombre. Porque del entorno ontológicamente entendido no sólo sale al encuentro lo visto y lo oído, sino también lo tocado. Si le he entendido bien, Vd. ha tomado la diferencia ontológica entre sentido de lejanía y sentido de

proximidad, esto es, entre el entorno, a partir del que el que ve encuentra lo visto y el que oye, lo oído, así como la proximidad inmediata del que toca y lo tocado, como punto de partida de un pensamiento especulativo en orden al que no duda Vd. en distinguir entre dos modos diferentes de la comprensión del ser. Partiendo del rozar inmediato del que toca y lo tocado ha pasado Vd. al rozar del despierto al dormido y del dormido al muerto.

FINK: Tengo que hacer una pequeña corrección al respecto. No he partido tanto de una investigación fenomenológica del ver, cuanto de la consideración de la estructura de la claridad. También un pequeño fuego finito es una unidad que no está junto a las cosas. La claridad del fuego encendido por el hombre no es tampoco simplemente el resplandor de las cosas, sino la luz-que-llena-el-espacio-y-el-tiempo, en la que se muestran no sólo muchas, sino también las más diversas cosas. Por mucho que *ἄπρετοι εὐνοῦν* sea pleonástico desde un punto de vista lingüístico, por mi parte yo no rechazaría el pleonismo. Porque cabe decir: el hombre se enciende un fuego que es para él, por oposición al fuego para todos, ese fuego en el que de entrada todos los hombres se demoran y aposentan como en la claridad del astro diurno. El hombre enciende para sí un fuego que le ilumina, cuando perdido y desorientado en la noche, su entorno. De este fenómeno he partido y no he caracterizado sólo la relación del *ἔν* (en el sentido de la claridad proyectada por el hombre) con los *πολλά*, sino también la estancia del hombre en la claridad como una relación en la que rige la distancia. El encender el fuego anula y supera el momento de inmediatez del rozar precisamente porque el fuego es en sí proyector de distancias.

HEIDEGGER: Alguien enciende una vela o una antorcha. Lo que se fabrica con el encendido de la antorcha, la llama, es una clase de cosa

FINK: que tiene la particularidad de que brilla,

HEIDEGGER: no sólo de que brilla, sino de que permite también ser.

FINK: Esparce un brillo, arroja una claridad y permite ver lo que ahí se muestra.

HEIDEGGER: Esta luz tiene a la vez como rasgo el insertarse en lo abierto en lo que el hombre está. La relación entre luz e iluminación es difícil de captar.

FINK: Sólo en su propia luz es vista la fuente de la luz. Lo curioso es que la antorcha hace posible su propio ser-visto.

HEIDEGGER: Topamos aquí con la ambigüedad del brillo. Decimos, por ejemplo: el sol brilla.

FINK: Si pensamos en términos fisicalistas hablamos, sin duda, del sol como fuente lumínica y de la emisión de sus rayos. Y pasamos a determinar así la relación de la luminosidad con la luz de un modo tal que la iluminación en la que el propio sol es visto es dependiente de la luz, en cuanto el sol. Pero es precisamente esta relación de dependencia originaria lo que tenemos que poner en cuestión. No es la luz lo que precede a la luminosidad, sino que, contrariamente, es la luminosidad lo que precede a la luz. Una luz es posible en su individualidad tan sólo porque en la iluminación hay lo individual, hay particulares. El sol es visto a y en su propia luz, de modo que la luminosidad es lo primariamente originario. Si nos limitamos a retrotraer la claridad a la fuente lumínica, entonces pasamos por alto el carácter fundamental de la luminosidad/iluminación.

HEIDEGGER: Mientras se piense en términos fisicalistas, el carácter fundamental de la luminosidad/iluminación, esto es, su quedar por delante de la luz, no es percibido.

FINK: En cuanto heredero del rapto del fuego, el hombre tiene en cierto modo la posibilidad de producir una luz, pero sólo porque hay la luminosidad,

HEIDEGGER: porque el hombre está en la iluminación, en lo claro,

FINK: y además originariamente, desde su raíz misma. Al estar en lo inferior de la iluminación, dentro de ella, pertenece no sólo el aparecer de cosas, sino también el aparecer perceptivo del hombre, que, sin embargo, la mayor parte de las veces está vocado simplemente a las cosas, y no piensa en la luz en la que las cosas son percibidas. El percibir está, sin duda, en la luz, pero no percibe propiamente y por sí mismo la luz, sino que permanece vuelto, tan sólo, a las cosas percibidas. La tarea del que piensa es, en consecuencia, pensar él mismo y por sí mismo cuanto posibilita todo llevar a apariencia y todo percibir,

HEIDEGGER: y también el modo de pertenencia de la luz a la luminosidad y cómo la luz es una cosa eminente.

FINK: No cabe encontrar correspondencia mejor para la singular posición del hombre en medio de *vó πύνα* que el que está, a diferencia de los restantes seres vivos, próximo a la luz. El rozar el poder de la luz es el modo de encender el fuego. En orden a todo ello resulta posible in-

terpretar ontológicamente los rasgos fenoménicamente citados comprendiendo la luz no sólo como la luz sensorialmente perceptible, sino como la luz, esto es, como la naturaleza lumínica del *γορόν*, que todo lo hace *σοφός*. Este comportamiento del hombre respecto del *σοφόν* es un estar interno del hombre en la luminosidad originaria, un estar-cerca que roza el *σοφόν* en el modo de la interpretación comprensiva de las cosas en su esencia, con el consiguiente peligro de que la luminosidad o, respectivamente, lo claro mismo no sea pensado como tal. En la claridad se muestran multiplicidades y diversidades. No hay claridad alguna en la que sólo sea una cosa. En lo claro limitan unas con otras muchas cosas. En la luz han contorneado su limitación y los límites que entre sí las separan. El que ve, se ve diferente del suelo sobre el que está, y de las otras cosas sobre el suelo y en torno a él. Pero tampoco hay una claridad en la que sólo se dé un tipo de cosas. En la claridad no sólo se muestra lo plural, sino también la multiplicidad, lo diverso, como piedra, por ejemplo, planta, animal, prójimos y junto a las cosas naturales, también las cosas artificialmente fabricadas, etc. No vemos sólo lo homogéneo, sino también lo diverso. El hombre es en la claridad producida por él como el reflejo finito del *σοφόν* en medio de la totalidad que es la disposición estructurada, el ajuste global. La comprensión del hombre en la luz ocurre como una comprensión de los *κόλλά*, y esta comprensión viene al mismo tiempo variablemente articulada, según el género y la especie. Los *κόλλά* no son simplemente una pluralidad del número, sino que lo son también según el género. Frente a esta comprensión articulada en la claridad hay tal vez el modo de una comprensión oscura, que no está articulada y que no se consume en el brillo aparential de una claridad que separa y une, que esciende y combina, sino que es una especie de roce nocturno y que puede ser caracterizada como proximidad del parentesco óptico. En la posición de *Ser y Tiempo* el hombre es visto como el ente que es único en la constitución de su ser. Aunque ópticamente se diferencia de todo lo que es y se comprende ordinariamente a partir de esto con yerro y extrañeza, tiene la comprensión de los modos de ser de todos los ámbitos cósmicos,

HEIDEGGER: y desde luego, sobre la base precisamente de la diversidad óptica.

FINK: La diversidad óptica del ente no-humano no constituye estorbo alguno para la comprensión de los modos-del-ser por el hombre, sino que viene relacionada precisamente con ello. Sólo que el hombre no es únicamente un ser en lo claro, sino también un ser natural, y en cuanto tal un ser vencido de modo oscuro del lado de la naturaleza y hundido en ella. Hay, pues, así también una comprensión oscura, que no sólo presupone la diferencia óptica, sino precisamente la proximidad óptica,

pero que es deficitaria en claridad y elaboración histórica. Semejante comprensión oscura del suelo nocturno viene mentada también con el $\xi\pi\tau\epsilon\tau\alpha$ en relación con la $\epsilon\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\eta$ y en el modo como el despierto roza al dormido y el durmiente al muerto. Esta comprensión oscura no es un modo de la comprensión distanciada, sino que es una comprensión activa, que descansa sobre la proximidad óptica, pero que no muestra riqueza ontológica alguna. El hombre es principalmente el que hace luz, el que está asociado a la naturaleza de la luz. Pero al mismo tiempo descansa sobre el suelo nocturno al que sólo reservada y sigilosamente podemos dirigirnos. El dormido y el muerto son figuras que muestran la pertenencia del hombre a la naturaleza viva y muerta.

HEIDEGGER: El concepto de la proximidad óptica presenta dificultades. También entre el cristal y el libro aquí sobre la mesa se da una proximidad óptica.

FINK: Entre el cristal y el libro se da una proximidad especial, pero no una proximidad en el modo del ser.

HEIDEGGER: Se refiere Vd., pues, a una proximidad ontológica, no a una óptica.

FINK: No, lo que aquí está en juego es precisamente una proximidad óptica. Podemos clarificar lo que significa la proximidad óptica recurriendo a la estructura contraria. Como ser-ahí (*Dasein*) el hombre es diferente de todos los otros entes, pero tiene al mismo tiempo la comprensión ontológica de todo ente. Aristóteles dice: $\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\upsilon\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, el alma es en cierto modo todas las cosas (*περί ψυχής* T 8, 431 b 21). Ésta es la manra como el hombre se acerca al $\sigma\omega\phi\acute{\omega}\nu$, al $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, al ensamblaje ordenado del $\kappa\acute{\omega}\sigma\mu\omicron\varsigma$. Porque él mismo pertenece a lo claro, tiene una limitada capacidad iluminadora. Como aquel que puede encender el fuego, y en su condición de tal, está cerca de lo solar, de lo sabio.

HEIDEGGER: ¿Pero qué entiende Vd. como proximidad óptica? Cuando dice Vd. proximidad no está mentando una distancia pequeña.

FINK: La Antigüedad conoce dos principios de comprensión: conocer lo igual mediante lo igual y lo desigual mediante lo desigual. El hombre es diferente de todo lo que es, de todo ente. Pero esto no excluye que pueda comprender y determinar todo otro ente en su ser. Aquí actúa el principio según el cual lo desigual es conocido mediante lo desigual. En la medida, sin embargo, en la que el hombre es un ser vivo, tiene aún otro carácter de ser, con el que se extiende hasta el suelo nocturno.

Tiene este doble carácter: por una parte es el situado en el claro mismo, y por otra es el apresado por el decaer de toda luminosidad.

HEIDEGGER: Esto sólo resulta comprensible a partir del fenómeno del cuerpo,

FINK: en el modo de comprensión, por ejemplo, del eros.

HEIDEGGER: El cuerpo no es mentado aquí ópticamente,

FINK: ni tampoco en el sentido husserliano,

HEIDEGGER: sino más bien al modo como Nietzsche piensa el cuerpo, aunque no deja de resultar también oscuro lo que éste significa realmente para él.

FINK: En el apartado «De los despreciadores del cuerpo», Zarathustra dice: «Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa.» Mediante el cuerpo y los sentidos se convierte el hombre en un ser próximo a la tierra.

HEIDEGGER: Pero ¿qué es la proximidad óptica?

FINK: El no paréntesis, conforme al ser, del hombre con todo otro ente va de consuno con la comprensión ontológica de sus modos-de-ser. Pero si bien el hombre existe entre la luz y la noche, se comporta respecto de la noche de un modo distinto a como lo hace respecto de la luz y de lo abierto, que tiene una estructura diferenciadora y concatenadora. Se comporta respecto de la noche, esto es, respecto del suelo nocturno, en la medida y en tanto pertenece corporalmente a la tierra y a la marca fluyente de la vida. La comprensión oscura descansa asimismo sobre el otro principio de la comprensión, de acuerdo con el que lo igual se conoce por lo igual.

HEIDEGGER: ¿Es posible aislar la comprensión oscura, determinada por el oscuro pertenecer a la tierra, del estar situado en lo claro e insito en ellos?

FINK: Cierto es que sólo desde lo claro resulta posible aproximarse a la comprensión oscura, pero no cabe traducirla ya a lenguaje en el modo de la disposición estructurada, del ajuste global.

HEIDEGGER: Cuando dice Vd. proximidad óptica, entonces lo que nombra Vd. proximidad no es una distancia mínima, sino un modo de apertura,

FINK: pero un modo crepuscular, oscuro, disminuido, que no tiene tras sí historia conceptual alguna, un modo, en fin, al que tal vez debamos llegar aún. El hombre tiene su lugar entre el cielo y la tierra, entre lo abierto de la ἀλήθεια y lo clausurado de la λήθη. Y, sin embargo, tenemos que decir que todos los comportamientos respecto del fondo oscuro sólo resultan experimentales como tales comportamientos de darse un resto de luminosidad, dado que en la noche oscura no sólo son pardos todos los gatos, sino que también toda comprensión es cancelada.

HEIDEGGER: El hombre es cuerpo sólo cuando vive. Así tiene que ser entendido el cuerpo en su sentido. «Vivir» es mentado aquí en sentido existencial. La proximidad óptica no significa una proximidad espacial entre dos cosas, sino una apertura disminuida, esto es, un momento ontológico en el hombre. Y sin embargo, Vd. no duda en hablar de proximidad óptica.

FINK: Cuando llegó Vd. a Freiburg, en aquella época, dijo en una clase: el animal es pobre en mundo. Entonces estaba Vd. en camino hacia el parentesco del hombre con la naturaleza.

HEIDEGGER: El fenómeno del cuerpo es el problema más difícil. Aquí entra asimismo la adecuada captación del sonido lingüístico. La fonética piensa en términos excesivamente fiscalistas cuando no percibe φωνή como voz del modo adecuado.

PARTICIPANTE: Wittgenstein formula en el *Tractatus* la siguiente proposición sorprendente: el lenguaje es la prolongación del organismo.

FINK: Lo problemático es, simplemente, cómo hay que entender aquí «organismos», si biológicamente o si mentando que el morar el hombre entre lo que es, es viene esencialmente determinado por su corporalidad.

HEIDEGGER: Es posible entender el organismo en el sentido de Uexküll, o también como el funcionar del sistema vital. En aquella intervención mía en una clase a la que Vd. se refería antes, dije: la piedra carece de mundo, el animal es pobre en mundo, el hombre es conformador de mundo.

FINK: Al hilo de lo que no deja de plantearse la cuestión de si la pobreza en mundo del animal es un modo deficiente de la trascendencia mundo-conformadora. Que lo animal del hombre puede ser, en absoluto, comprendido viéndolo a partir del animal, o que no sea más bien un modo propio del comportamiento del hombre respecto del fondo oscuro, es cosa que no deja de resultar problemática.

HEIDEGGER: Lo corporal en el hombre no es algo digamos animal. Los modos de comprensión a ello vinculados son algo que la metafísica tal y como ha existido hasta ahora ni siquiera ha rozado. La proximidad óptica vale para muchos fenómenos a partir de los que Vd. quiere captar el αἴτιον.

FINK: El αἴτιον parece haber sido interpelado hasta el momento, y en un principio, desde el adherirse y el rozar, desde el sentido del tacto. En el rozar el poder oscuro rige una vecindad de la proximidad, en tanto que el rozar la luz es un estar en lo claro. Lo ente en lo claro tiene el momento del distanciamiento en sí, lo que no representa objeción alguna al hecho de que el hombre roce también el poder lumínico del οσόν.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende Vd. ahora el rozar?

FINK: El rozar el poder lumínico propio del οσόν es un rozar distanciado. El rozar el poder oscuro es, contrariamente, un rozar sin distancia. Semejante rozar sin distancia es el rozar del despierto al dormido, y del dormido al muerto. ¿Cómo hay que determinar la relación del despierto con el dormido? El despierto tiene un saber sobre el sueño que es algo más que un mero recuerdo del haber dormido, del dormirse y del despertar. El saber que el despierto tiene del sueño es un modo de la corriente oscura de la vida, donde el yo se apaga de un modo disminuido, menor. El viviente roza en el sueño el modo del estar no iluminado. El hombre que pertenece al ámbito de la luz y que en él tiene su hogar accede en el sueño a un tipo de experiencia del retroceso al fondo oscuro, que no ocurre en el estado del inconsciente, sino en una diferenciación. En tanto que para la relación en el ámbito lumínico como tarea pensante vale el ἐν καὶ πάντω, la experiencia con el fondo oscuro de la vida es la experiencia con el ἐν καὶ πᾶν. En el ἐν καὶ πᾶν hemos de pensar la coincidencia última de todas las diferencias. La experiencia con el ἐν καὶ πᾶν es la relación del hombre que está en la individualización con el fondo no individualizado, pero individualizador. Existe aquí, sin embargo, el peligro de que interpelemos entidades metafísicas con demasiada facilidad.

HEIDEGGER: Cuando Vd. habla de lo no claro, ¿hay que entenderlo privativamente o como negación?

FINK: Lo no claro, lo no luminoso, no puede ser concebido privativamente en relación con lo iluminado. Qué duda cabe de que entendemos lo no claro a partir de lo claro, pero lo que está ahí en juego es una relación originaria con la λήθη. A partir de su situación de ser deter-

minado por la ἀλήθεια, y en orden a ella, el hombre tiene a la vez una relación con la λήθη. Pero no está siempre en la ἀλήθεια, sino en una alternación rítmica entre la vigilia y el sueño. La noche, a la que roza en el sueño, no debe ser comprendida sólo de modo privativo, sino como un momento autónomo junto al del día, esto es, al de la claridad, respecto del que se comporta en la vigilia. En cuanto φιλόσοφος, el hombre no es sólo un φύλος del σοφόν, sino también de la λήθη.

HEIDEGGER: ¿Es posible identificar la λήθη con la noche?

FINK: La noche es un modo de la λήθη.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende Vd. la no luminosidad, lo no claro? Cuando habla de la apertura disminuida, del estado de abierto rebajado, eso suena como στέγησις.

FINK: La vigilia se ve sometida a una tensión entre dos posibilidades: la del poder recaer de la tensión y la de la extinción de todo interés. El sueño es un modo como accedemos a la proximidad de la muerte y no una nueva metáfora para la muerte. Tal vez habría que comenzar a tratar también algún día ontológicamente fenómenos como la muerte.

PARTICIPANTE: Creo que tenemos que distinguir entre la claridad disminuida de la comprensión oscura, como, por ejemplo, la del fondo oscuro en el sueño, y el fondo oscuro mismo, que es lo no iluminado sin más, lo opaco. No el fondo oscuro mismo, sino la comprensión del fondo oscuro es lo semiluminado.

FINK: El hombre como antorcha en la noche quiere decir que viene allegado a la claridad lumínica del día y a la noche que extingue todas las diferencias y posibilidades visuales.

HEIDEGGER: La experiencia del sueño no remite a un mero recuerdo de mi haberme dormido. No apunta al sueño como mera ocurrencia

FINK: en la vida de la consciencia,

HEIDEGGER: sino que significa un modo de mi ser en el que me veo inserto

PARTICIPANTE: y que me determina incluso en mi vigilia. La claridad de la vigilia se aferra siempre al subsuelo oscuro y se alza sobre él.

HEIDEGGER: ¿Menta Vd. esto en sentido actual?

FINK: De modo similar a como los dioses se comportan comprensivamente en su propia vida, a la vez que se comportan de igual modo respecto del ser perecedero de los mortales, así nos comportamos vigilantes respecto del cosmos ordenado de modo diverso, que es un acorde ajustado, y paralelamente tenemos, al hacerlo, un saber oscuro del poder apagarlos en el sueño.

HEIDEGGER: Pero este saber no es necesariamente actual.

FINK: No. Tal vez pueda caracterizarse este saber a partir del problema del estado de yecto (*Geworfenheit*) como un pasar a verse inserto en lo que se tiene que ser y que no pertenece a la razón. Tan pronto como se interpela la comprensión del fondo oscuro como una relación, se menta ya una relación distante. El sueño es, por decirlo mediante una comparación, un inmediato rozar el fondo oscuro.

HEIDEGGER: Cuando hablamos de relación con el sueño, estamos recurriendo a un lenguaje equivocado. ¿Es el dormir la comprensión genuina del fondo oscuro?

FINK: No el que duerme, sino el despierto se comporta con el sueño.

HEIDEGGER: ¿Más allá de esta relación hay tal vez alguna otra posibilidad conforme al ser?

FINK: Si el estar en vigilia es la intensidad de la consumación de la vida, el estar en tensión es poitado por la posibilidad de dejar caer efectivamente la tensión de todo fijar, distinguir y contrastar en relación con las cosas y con lo claro. Alguien podría decir que se trata aquí de una observación de acuerdo con la que la vida se comporta respecto de la muerte como la vigilia respecto del sueño o como el sueño respecto del estar muerto, y que estas relaciones de analogía son formuladas desde fuera. Pero con ello se desatiende y abandona nuestro verdadero problema, en el que lo que realmente está en juego es el modo como el despierto roza el sueño y el viviente dormido roza el muerto. Nuestro problema es el rozar, y no la observación cotidiana, esto es, la filosofía de la vida cotidiana de acuerdo con la que el sueño es el hermano de la muerte y vida y muerte vienen mediadas por el eslabón intermedio del sueño. En Leibniz encontramos la idea filosófica de buscar la comprensión del ser de las mónadas inferiores mediante el dormir sin soñar, la impotencia y la muerte, que para él no es una muerte en sentido estricto. Los tres fenómenos citados son para él los grados de diferenciación descendente del comprender. Para Leibniz el estar muerto es aún un modo de la vida, esto es, del representar indiferenciado, ya que las mónadas

no pueden, propiamente hablando, morir. Con ello reinterpreta la seriedad de la muerte en términos de una máxima debilidad de consciencia. Sueño, impotencia y muerte son interpretados por él con vistas y en orden a una escala del retroceso gradual de la diferenciación de la vida representacional de las mónadas inferiores. Pero en el fragmento 26 de Heráclito lo que está en juego no es una consideración sobre la vida y la muerte y el papel mediador que entre una y otra jugaría la vigilia y el sueño, sino un enunciado sobre el ser humano. En cuanto el-que-puede-encender-el fuego y el-que-puede-rozar-el-poder-luminico, el hombre es al mismo tiempo el-que-puede-rozar-lo-oscuro en el sueño y en la muerte. Pero ¿qué menta el rozar lo oscuro que no tenga el distanciamiento entre el que percibe y lo percibido dentro de la claridad? Topamos aquí con la expresión de perplejidad de la proximidad óptica. Lo que a nosotros nos importa es el problema filosófico de la doble relación del hombre, de la relación con la luz y con el fuego, que es una comprensión distanciada del receptor en relación con lo percibido, así como también la relación orientada a tenor de la inmediatez de la $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$, en la que las diferencias entre receptor y percibido se nos evaden. Aquí tenemos simplemente el modo del evadirse y sustraerse y del decaer y nada más podemos ya decir, salvo al precio de incurrir fácilmente en una mística especulativa.

HEIDEGGER: La relación con la muerte incluye la pregunta por los fenómenos de la vida y del sueño. No podemos sustraernos al problema de la muerte, porque la muerte ocurre en el propio fragmento. No podemos hacernos cargo enteramente del problema a partir tan sólo de la especificidad autónoma del sueño.

XIII

Referencia a la muerte, aguardar - tener esperanza (fragmentos citados: 27, 28). — Los «puestos» y su «transición» (fragmentos citados: 111, 126, 8, 48, 51). — Cuestión final: los griegos como desafío

FINK: Hasta el momento el hombre sólo se ha cruzado con nosotros en relación con los dioses (fragmento 62). El fragmento 26 es de los que centran la mirada en el hombre a solas, pero sin sacarlo de las referencias. $\alpha\upsilon\tau\eta\tau\alpha$ es la palabra clave del fragmento. Hay, sin embargo, una diferencia entre el $\alpha\upsilon\tau\eta\tau\alpha$ en relación con la luz y el $\alpha\upsilon\tau\eta\tau\alpha$ en cuanto el rozar del despierto al dormido y del dormido al muerto. En el fragmento 26 no se cuenta una historia, no se informa de acontecimientos que ocurren, sino que se pone la mirada en relaciones fundamentales del hombre con el poder de la luz y con el poder de lo cerrado, que éste roza, en cada caso, de modos diferentes. El $\alpha\upsilon\tau\eta\tau\alpha$ viene referido una vez a la luz, la otra a la oscuridad del dormido y a la oscuridad del muerto. En los tres vectores referenciales el $\alpha\upsilon\tau\eta\tau\alpha$ es lo común. Si no tomamos el fuego como elemento, sino como aquello que arroja resplandor y que en el resplandor hace posible el distanciamiento del receptor y lo percibido, entonces con una eventual traducción como «contacto» para el encender-el-fuego se dice demasiado poco. Hemos de preguntar en relación con qué ha de ser determinado el contacto. Una vez se trata del contacto con el fuego que ilumina y no con el que sirve para quemar y calentar, otra vez del contacto o del roce con lo que no irrumpe para brillar, sino que se le evade, clausurando, al hombre.

HEIDEGGER: Lo que se evade clausurando no es algo que esté primero abierto para acto seguido cerrarse. No se cierra porque tampoco está abierto.

FINK: El autocerrarse no menta un haber pasado. El rozar es aquí un captar lo incaptable, un rozar lo que no puede ser rozado. En la oscuridad del sueño el hombre roza el estar muerto, roza una de sus propias posibilidades. Pero eso no quiere decir que se convierta en un muerto. Porque se dice: $\zeta\omicron\nu\delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\eta\tau\alpha\tau\ \tau\epsilon\theta\nu\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$.

HEIDEGGER: La miseria de toda la interpretación de Heráclito tiene que ser, en mi opinión, cifrada en el hecho de que lo que llamamos fragmentos no son, en realidad, fragmentos, sino citas de un texto al que no pertenecen. Se trata de citas de diferentes lugares textuales,

FINK: que no son iluminados por el contexto.

HEIDEGGER: El Sr. Fink nos procurará ahora un primer esbozo del curso ulterior del ensayo de interpretación, y partiendo de ello haré yo, por mi parte, algunas observaciones sobre lo anterior.

FINK: Paso al fragmento 27, que quiere poner en relación con el fragmento 26. El texto dice: ἀνθρώπους μένει ἀποθνήσκοντας ἴσοια οὐδὲ ἔλπονται οὐδὲ δοξάζουσιν. Diels traduce: «Der Menschen wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wännen.» («A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan.») Podemos partir, en la interpretación, de la pregunta por el significado de ἔλπις o, respectivamente, de ἐλπίς. Los hombres no vienen referidos sólo a lo inmediatamente presente, a lo que está delante, en su hacerse cargo perceptivo. No se ven simplemente limitados al aproximarse de cosas perceptibles del entorno, sino que en el encuentro de lo presente vienen, como seres actuantes en la expectativa, previamente proyectados al futuro. Esta proyección previa ocurre también, entre otras cosas, en la esperanza. En las Νόμοι (I 664 c 10 - 644 d 1) Platón distingue entre dos formas de la ἐλπίς: temor (φόβος) y confianza (θάρος). Determina el temor como expectativa de lo doloroso (φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς), la confianza como expectativa de lo contrario (θάρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἔνυντίου). El hombre se comporta respecto del futuro confiadamente en la expectativa de la alegría futura y temerosamente en la expectativa de lo amenazante que se le acerca. Por encima de ello el hombre no sólo roza al muerto, sino que se comporta también respecto de la muerte. En tanto se proyecta previamente al futuro, está en sus modos de actuación en el proyecto del futuro, que en parte es conformado y domeñado por él mismo, y en parte mayor viene asimismo determinado por el destino.

HEIDEGGER: ¿Cómo hay que determinar la relación entre aguardar y tener esperanza?

FINK: En la esperanza escucho la expectativa de algo positivo, en el temor en cambio la expectativa de algo negativo. El hombre aislado, cada hombre tomado por sí mismo, vive más allá y por encima del presente inmediato en la anticipación de lo todavía por venir en el futuro configurable. Así reflexionaron, por ejemplo, los atenienses en orden al

desenlace y anticipándose a él, si debían comenzar o no la guerra contra Esparta. Es ésta una relación con el futuro que el hombre tiene también incluso en el umbral de la muerte. No se comporta sólo respecto del futuro de su vida futura, sino también, más allá de éste, respecto de su muerte. Todos los hombres intentan poblar y colonizar en el pensamiento el país que queda del otro lado del Aqueronte. Se enfrentan a su estar-muertos con una esperanza vacilante.

HEIDEGGER: Todavía no me ha sido aclarada la relación entre espera y esperanza. En la esperanza hay siempre un cálculo respecto de algo, en la espera, en cambio —hablando a un nivel literal—, la actitud del acomodarse.

FINK: Esperar y tener esperanza pueden, sin duda, determinarse de este modo, pero el tener esperanza no necesita ser un cálculo respecto de algo. Al plantar los hombres la esperanza en las tumbas de los muertos, creen anticipar con ello en cierto modo la esfera de lo no anticipable.

HEIDEGGER: El tener esperanza significa «ocuparse firmemente de algo», en tanto que en el esperar radica la acomodación, el retraimiento. La esperanza contiene a la vez un momento agresivo; la espera, en cambio, el momento del comportarse pasivo. Aquí veo la diferencia entre ambos fenómenos.

FINK: La voz griega ἐλπίς engloba ambos. En las Νόμοι el hombre viene determinado por λύπη y ἡδονή. La expectativa (ἐλπίς) de λύπη es φόβος, la expectativa (ἐλπίς) de una ἡδονή es θάρρος.

HEIDEGGER: Ambos talentos y actitudes se aferran a, y hacen fuertes en, aquello a lo que se refieren. La espera es, en cualquier caso, la actitud del comportarse pasivo y de la acomodación.

FINK: La espera, la expectativa, es la actitud filosófica. Sólo que el hombre no se comporta únicamente respecto del futuro de su vida, sino que tiende a aferrarse también a algo más allá del umbral de la muerte. La muerte es, sin embargo, lo cerrado, lo indeterminable y no apprehensible. De ahí la pregunta sobre lo que pueda haber más allá del otro lado del Aqueronte, si un país o una tierra de nadie.

HEIDEGGER: Tres meses antes de su muerte Mozart decía: «El desconocido me habla.»

FINK: El desconocido le encargó también el Réquiem. Éste es el contexto al que pertenece asimismo el lema de la tumba de Rilke: «Rosa,

oh tú pura contradicción, delicia / de no ser sueño de nadie bajo de tantos / párpados.» La rosa es la metáfora del poeta, que en los muchos párpados, es decir, debajo de los párpados, ya no es aquel que compuso las canciones, sino que se ha evadido de sí mismo en un sueño de nadie. En la caracterización de la muerte como sueño de nadie late un talento de espera, un negarse a sí mismo proyecciones más allá del Aqueronte. En la *ἔλπις* el hombre se comporta determinando anticipadoramente. Y de dos modos, sin duda: bien con vistas, proyectivamente hablando, al futuro de su vida, bien, en cambio, con vistas a una vida post-mortal más allá del umbral de la muerte. Heráclito, no obstante, dice que a los hombres les aguardan, una vez muertos, cosas de las que no tienen esperanza. Diels traduce *δοξέουσιν* por «wähnen» («imaginar»). En el imaginar puede descifrarse un sentido peyorativo de un falso opinar. Creo, sin embargo, que *δοξεῖν* no significa aquí «wähnen» («imaginar»), sino «vernehmen» («percibir»). A los hombres les aguarda, una vez muertos, algo que no alcanzan por la vía de una esperanza proyectiva ni de un percibir. El reino de los muertos rechaza y expulsa de sí toda recogida precipitada y todo conocimiento.

HEIDEGGER: Tenemos que clarificar algo más el *δοξεῖν*.

PARTICIPANTE: *δέχομαι* quiere decir: suponer.

HEIDEGGER: Pero «suponer» no tiene que ser entendido aquí en el sentido de suposición, como cuando decimos: supongo que lloverá mañana. «Suponer» significa aquí: aceptar. Acepto lo que se me da. Lo que aquí está en juego es, pues, el momento de la aceptación, en tanto que *δοξεῖν* significa, por lo general, un opinar no enteramente válido. De ahí que tengamos que traducir *δοξέουσιν* por: aceptar y percibir. El aceptar no menta aquí la asunción tal y como ésta fue tematizada por Meinong y con la que Husserl polemizó violentamente*. *δοξεῖν* no es aquí el mero opinar, sino el percibir aceptante.

FINK: En Platón la *δόξα* viene a tener, acto seguido, preferentemente el sentido del opinar. Pero también encontramos en él la *ὀρθή δόξα* que carece de acento negativo.

* Alexius von Meinong (1853-1921), filósofo y psicólogo que estudió inicialmente con Brentano, es la figura central de la llamada «Escuela de Graz». Es usualmente aceptado que su contribución mayor a la historia de las ideas ha de cifrarse en su famosa «teoría de los objetos», de acuerdo con la que la realidad se aparece, por lo pronto, bajo la forma de fenómenos, esto es, «objetos», siendo tales, por otro lado, cuanto —tal o ideal, posible o imposible, existente o imaginario— pueda ser «apuntados» por el pensamiento intencional y descriptivo. En toda «presentación» y enjuiciamiento de lo dado se dan, por otra parte, para Meinong, unas «asunciones» que son, en definitiva, de carácter psicológico y subjetivo. En este punto ha de situarse la intervención poética de un Husserl decidido a pugnar el camino de la fenomenología de todo residuo «psicológico», en coincidencia, por otra parte, con empeños de genealogía muy diversa, como, muy centralmente, el freudiano. (N. del T.)

HEIDEGGER: En el significado que estamos dando por bueno para el fragmento 27, encontramos también *δοξεῖν* en Parménides, cuando habla de los *δοκούντα*.

FINK: Podemos, pues, traducir de nuevo, a modo de conclusión, el fragmento 27: A los hombres les aguarda, una vez muertos, algo que no alcanzan mediante la esperanza ni el percibir aceptante. Esto significa que el hombre es rechazado por la inaccesibilidad de ámbito de los muertos. Paso a continuación al fragmento 28: *δοκούντα γὰρ ὁ δοκίμωτατος γινώσκει, φιλόσοφος καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήφεται ψευδῶν τέκνοντος καὶ μάρτυρας*. Tampoco podemos entender aquí *δοκούντα* en el sentido negativo del imaginar.

HEIDEGGER: Snell entiende *δοκούντα* como aquello que sólo es opinión, parecer. Con esta traducción no vinculo al fragmento sentido alguno.

FINK: Quiero proponer una interpretación como una especie de apoyo para el *δοξεῖν* no ilusoria del fragmento 27. El *δοκίμωτατος* es el que más percibe, el que tiene mayor potencia en el percibir.

PARTICIPANTE: El *δοκίμωτατος* es también el más experimentado. Tal vez debiéramos contemplar ambos significados juntos.

HEIDEGGER: ¿Cómo traduce Diels el fragmento 28?

FINK: «(Denn) nur Glaubliches ist, was der Glaubwürdigste erkennt, festhält. Aber freilich Dike wird auch zu fassen wissen der Lügen Schmiede und Zeugen.» [= (Pues) sólo es creíble lo que el más digno de credibilidad reconoce, retiene. Pero obviamente Dike sabrá atrapar también a los forjadores y testigos de las mentiras.] Se esperaría en lugar de «creíble» más bien «increíble». No soy de la opinión de que *δοκίμωτα* tenga el sentido meramente conjeturado y no verificado. En griego *δόξα* no significa en absoluto la mera opinión. Hay también la *δόξα* de un héroe y estratega. Aquí *δόξα* indica el modo de estar en consideración y crédito, y no en una concepción ilusoria o delirante, pongamos por caso.

PARTICIPANTE: El *δοκίμωτατος* es también el más considerado, aquel a quien más se respeta,

FINK: pero no entre los muchos ni por ellos, sino hablando de cara al pensador. El *δοκίμωτατος* percibe los *δοκούντα*, esto es, los πάντα como lo que es muchos, lo que resplandece, aparece y se hace perceptible en el aparecer. El que más percibe, percibe las cosas en su aparecer

irrupiente. No traduzco *φύλασσει* por «retiene», sino por «combina» o «vincula y une». El que más percibe, asume lo que es múltiple y lo combina, lo une. También los πολλοί vienen referidos en el percibir a los δοκούντα, pero están entregados a ellos y perdidos. No son capaces de ver la unificación, la luz en la que los δοκούντα irrumpen y aparecen. El δοκιμώτατος viene referido a las cosas y las mantiene juntas. Vela sobre los δοκούντα, en la medida en que los refiere al *ἐν*. No está sólo dispuesto de cara a lo múltiple, que se muestra en el brillar de la luz, sino que en su paralela condición de parejo a la luz tiene la fuerza unificante y ve lo que hace posibles los δοκούντα.

HEIDEGGER: Así pues, interpreta Vd. *φύλασσειν* como mantener juntos, ensamblar.

FINK: El mantener juntas las cosas en orden a la unión, esto es, a la relación, como ha dicho Vd. El que más percibe, percibe lo que irrumpe y aparece en relación unificante. Entre los hombres corrientes el δοκιμώτατος es parejo a la luz misma. Traducida, la segunda frase del fragmento dice así: Pero obviamente Dike sabrá atrapar también a los forjadores y testigos de las mentiras. Los forjadores de las mentiras son aquellos que han desgañado los δοκούντα del encaje de la unidad ensamblante y sólo así los perciben, no, por tanto, lo que aparece y se muestra a la luz del *ἐν*. La Dike vela también sobre el justo comportarse perceptivo, sobre la vigilancia del δοκιμώτατος, que mantiene juntos los δοκούντα.

HEIDEGGER: καταλαμβάνω significa también cobrar.

FINK: Pero aquí en el fragmento aún se menta más. Dike les declara culpables de las mentiras. Es el poder vigilante, en orden al que se comporta el δοκιμώτατος cuando mantiene juntos a los όντα como los muchos y los ensambla de cara al uno. El concepto opuesto al de δοκιμώτατος es el de πολλοί, esos πολλοί que se pierden simplemente en lo mucho y que no ven el poder unificante de la luz. Ven, sin duda, lo resplandeciente de la luz, pero no la unidad de la luz. En la medida en que malogran una posibilidad humana fundamental son forjadores de mentiras. Sus mentiras, esto es, su falsedad radica en su mero mirar los δοκούντα, sin mantener éstos unidos con vistas y de cara al uno unificante. La Dike es el poder que entusiasmo al pensador, que vela sobre la unidad de los πάντα reunida en el *ἐν*. Que μάστιγας pueda ser o no asimismo referida a ψευδών, es un problema filológico. Los μάστιγες son testigos que perciben los δοκούντα, pero sólo éstos y no también la claridad misma del fuego.

HEIDEGGER: Esta interpretación es filológicamente más elegante.

FINK: Con los testigos serían nombrados los muchos, que se reclaman de lo que ven y perciben de modo inmediato. Lo que los alienados de la unidad del *ἐν* y ajenos a ella divisan en su percepción de las cosas no es falso en el sentido de resultar ilusorio y revelarse finalmente como tal. Son testigos de cosas reales, efectivas, pero a diferencia de los δοκιμώτατος no retrotraen los δοκούντα al encaje de la unidad ensamblante. He recurrido al fragmento 28 como apoyo del 27. El δοκείν no es mentado aquí en el sentido del imaginar inferior o menos valioso. También respecto de lo que nos rodea tenemos concepciones ilusorias y falsas. Si Heráclito nos dijera simplemente que de cara a lo que nos espera en la muerte no nos comportamos imaginativamente, nada habría de especial en ello. Pero si se habla de un οὐκ ἔλπονται οὐδέ δοκίουσιν en relación con la esfera del reino de los muertos que nos es sustraída y el δοκείν no tiene aquí el significado del mero imaginar o creer erróneo, entonces su enunciado tiene una determinación más dura. Tampoco es en el más acá tenemos bastante en el percibir. Nos movemos siempre en un percibir adecuado y en un mal percibir. En la vida hay error y espejismo. Pero Heráclito dice que el percibir que conocemos y que ponemos al servicio de la conducción de nuestra vida no resulta suficiente para el ámbito post-mortal. No hay ningún percibir capaz de penetrar en el reino de nadie. — Paso al fragmento 111: νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἡδὲ καὶ ἀγαθόν, λιμός κόνον, κήματος ἀνάτατον. Diels traduce: «Krankheit macht Gesundheit angenehм und gut, Hunger Sattheit, Mühe Ruhe.» («La enfermedad hace agradable y buena la salud, el hambre la saciedad, el esfuerzo el reposo.») Este fragmento parece simple. Podría uno admirarse de que semejante experiencia cotidiana aparezca, formulada de modo sentencioso, entre los dichos de Heráclito. Podemos, sin embargo, asumirla como un acceso a los fragmentos, que piensan de un modo no común la relación de lo opuesto. Cuando se dice: la enfermedad hace agradable la salud, ¿es la cosa tan simple como cuando Sócrates dice en el *Fedón* que al verse libre de los dolorosos grillos percibe la agradable sensación del rascado? La agradable sensación sobreviene aquí después del malestar anterior y a partir de él. Heráclito dice: la enfermedad hace la salud buena y agradable. Con ello puede ser mentada bien la salud anterior, bien la que vendrá después. Enfermedad-salud no es una diferencia del tipo de los opuestos coexistentes, sino un fenómeno de contrastes tal que de la enfermedad puede surgir la salud. Igual vale para el hambre y la saciedad y para el esfuerzo y el descanso. Se trata de un proceso de transición de lo opuesto a lo contrario, del arriostamiento fenoménico de lo que contrasta en la transición. ἡδὲ y ἀγαθόν no son cualificados como cualidades en sí, sino como surgidos de un estado negativo, como determinados a partir de su contrario dejado atrás y superado. La riqueza pasada hace amarga la pobreza subsiguiente y, al contrario, la pobreza pasada hace agradable

la riqueza subsiguiente. Estas relaciones de opuestos no son bien conocidas. Lo importante aquí es, simplemente, que ἀπαθόν y ἡδύ no pueden ser determinados sino a partir del contraste y en orden a él.— Con ello paso al fragmento 126: τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αἰσχύεται, καρφαλέον νοτίζετα. La traducción de Diels reza así: «Das Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt sich, Feuchtes trocknet sich, Dürres netzt sich.» («Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo.») Diels traduce ψυχρὰ, θερμὸν, ὑγρὸν, καρφαλέον por frío, caliente, húmedo, seco. Pero ¿qué viene a mentarse con ello? Se trata aquí de neutros, que son problemáticos, porque una vez formulan un estado determinado de algo, y otra pueden mentar el ser-frío, el ser-caliente, el ser-húmedo y el ser-seco por antonomasia. Si se menta un estado determinado de algo, entonces se dice: lo frío, que se calienta, pasa del estado del ser-frío al del ser-caliente. La transición de una cosa de un estado a su opuesto es algo diferente al paso del ser-frío al ser-caliente por antonomasia. La transición de algo del ser-frío al ser-caliente es una conocida transformación fenoménica de movimiento. Con ello se dice menos que con el πυρὸς τροπῶσι. Porque lo que aquí está en juego es el cambio del fuego mismo en otra cosa. Es curioso que Heráclito hable una vez en plural (τὰ ψυχρὰ) y tres veces en singular (θερμὸν, ὑγρὸν, καρφαλέον). Tenemos que aclarar la diferencia existente entre la transición de una cosa del ser-frío al ser-caliente y la transición del ser-frío sin más al ser-caliente sin más. Si se dijera que el ser-viviente de un hombre puede pasar al ser muerto, nada de especialmente inquietante se diría con ello. Pero el enunciado de que la vida misma pasa a la muerte y, contrariamente, la muerte a la vida sería más problemático y nos afectaría mucho más duraderamente. Sería similar a la transición del ser-frío al ser-caliente y del ser-caliente al ser-frío.

HEIDEGGER: ¿Son τὰ ψυχρὰ las cosas frías?

FINK: Ésa es precisamente la cuestión: si con ellas se mentan las cosas frías o, en cambio, el ser-frío por antonomasia, el ser frío únicamente. En lo que afecta a las cosas frías, las hay que son frías desde su raíz y por su propia naturaleza, como el hielo, pongamos por caso, y las hay que son ocasionalmente frías, como el agua, que puede ser fría, pero también puede ser caliente. Pero el agua puede pasar también del estado de lo líquido al de lo en forma de vapor. Hay, en consecuencia, transiciones temporales y esenciales. Un problema más difícil es, en cambio, el de la relación del ser-frío y el ser-caliente sin más. Si τὰ ψυχρὰ son τὰ ὄντα, ¿son entonces τὰ ὄντα cosas que están en el estado del ser-siendo y pueden pasar al estado del no-ser? ¿Menta τὸ ὄν el estado temporal de algo que subyace como un substrato? ¿O no se menta con el τὸ ὄν cosa ni objeto alguno, sino el ser-siendo? Para Hegel el ser pasa

a la nada y la nada al ser. Ser y nada son para él lo mismo. Tal y como esta mismidad viene mentada, no hay, sin embargo, en ello ambigüedad alguna. ¿Es la relación de ser-siendo y no-ser una relación análoga a la existente entre lo frío y lo caliente? Cuando Heráclito habla de lo frío y lo caliente, ¿menta únicamente las cosas frías y calientes? Que las cosas frías pueden calentarse y viceversa, es un enunciado banal. Pero podría, de todos modos, ocurrir que el fragmento contuviera una problemática que fuera más allá de esta banalidad si en él viniera a decirse que en oposición efectiva, y al hilo mismo de ella, el ser-frío y el ser-caliente pasan del uno al otro.

PARTICIPANTE: Hemos de entender la contraposición entre lo frío y lo caliente de un modo tal que en lo frío venga ya contenido el calentarse.

FINK: Con ello se allega Vd. de nuevo a la forma fácil de lectura del fragmento. Lo frío es, a esta luz, la cosa fría que se calienta. Pero esto no es una transición del ser-frío por antonomasia al ser-caliente por antonomasia, sino sólo la transición de estados térmicos en una misma cosa. Esta idea no procura dificultades. Un problema de mayor envergadura es, en cambio, el que viene a plantearse cuando lo frío y lo caliente no son las cosas frías y calientes, sino el ser-frío y el ser-caliente por antonomasia, de los que se dice que pasan uno a otro. Hemos de procurar comprender θερμὸν o ὑγρὸν de modo similar a como hay que comprender en Platón τὸ καλόν, τὸ δίκαιον. τὸ καλόν no es lo que es bello, sino lo que hace que los καλὰ sean bellos. La cuestión que se nos plantea es la de si con el arriostamiento de opiniones en contraste sólo se mentan los fenómenos conocidos cotidianamente o si hay, en realidad, y por el contrario, ahí un trasfondo tal que la mirada pueda centrarse en un pasar de un polo a otro y un fluir de un polo a otro, no conocidos fenoménicamente, de una contradictoria efectivamente existente. El fragmento 126 es ambiguo. Por una parte tiene un sentido banal; por otra, un sentido problemático, en el que no se trata de la relación de cosas frías y calientes, sino de la transición del ser-frío por antonomasia al ser-caliente por antonomasia, y viceversa. En la transición del ser-frío al ser-caliente tiene lugar un comportamiento similar al que se da en la transición de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. En esta transición no se menta ahora la vida de un hombre que pasa al ser-muerto. El verdadero desafío del fragmento ha de cifrarse en la parcial equiparación de opuestos y no en la transición de estados en una cosa.

HEIDEGGER: El desafío radica en la transición como tal,

FINK: en la transición de lo que normalmente está como opuesto. Tal vez la contraposición de vida y muerte sea también una contraposición

que opera y está como la existente entre ser-frío y ser-caliente. En el ámbito de referencias y operatividad de esta contraposición no puede ocurrir un movimiento de cosas tal que algo que primero es frío pase acto seguido a ser caliente, y viceversa. Estamos, en cualquier caso, ante la cuestión de si en el fragmento se dice más que la concepción banal, de si en él viene contenida la provocadora tesis de que también los opuestos existentes pueden pasar de uno a otro.

PARTICIPANTE: La relación de ser-caliente y ser-frío es un ir-de-uno-a-otro.

HEIDEGGER: Está Vd. pensando en la *ἀλλοίωσις* de Aristóteles.

FINK: La *ἀλλοίωσις* presupone un *ὑπόμενον*, a partir del que se consume la *μεταβολή*. Tenemos entonces una transición de estados opuestos en una cosa. Un conductor de calor puede encontrarse primero en estado del grado de calor cero y calentarse acto seguido en grados en aumento. Podemos preguntarnos al hilo de ello adónde va el frío y de dónde viene el calor. En tanto retiramos tales fenómenos de transición a una substancia subyacente, estas transiciones no son problemáticas.

HEIDEGGER: Pero ¿no es acaso la *ἀλλοίωσις* un problema filosófico?

FINK: Eso es lo que creo. Es problemática sobre todo porque Aristóteles interpreta, en última instancia, a partir de ella también el surgir y el perecer.

HEIDEGGER: Su filosofía del movimiento viene limitada a un dominio específico. Tenemos, pues, que distinguir tres cosas: primero, cómo se convierte en caliente una cosa fría; segundo, cómo este convertirse es interpretado como *ἀλλοίωσις*, lo que ya es un problema ontológico, dado que aquí es determinado el ser de lo que es, y tercero

FINK: el paso del ser-frío en absoluto al ser-caliente en absoluto. Con ello se supera en el pensamiento la diferencia entre ser-frío y ser-caliente. La transición de una cosa del estado del ser frío al del ser-caliente no es sino un movimiento en su substrato cósmico. Algo distinto es el problemático coincidir del ser-frío con el ser-caliente. Un problema aún más difícil es el del ser-mismo de Hades y Dionisos (*αὐτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος*).

HEIDEGGER: ¿Cabe poner la diferencia de frío y caliente en relación con la diferencia de vida y muerte?

FINK: Vida y muerte es una diferencia mucho más dura,

HEIDEGGER: respecto de la que no hay término comparativo alguno.

FINK: La diferencia entre el ser-frío y el ser-caliente es una diferencia que sólo tiene su hogar en la vida.

HEIDEGGER: La diferencia de frío y caliente pertenece al ámbito de la termodinámica.

FINK: en tanto que la diferencia de vida y muerte no resulta aprehensible al modo de una transición así de lo frío a lo caliente. Lo frío y lo caliente son cualidades sustantivadas. Lo frío puede significar una vez la cosa fría o el ser frío como tal. Algo similar ocurre con el *τὸ ὄν*. Significa una vez lo que es, el ente al que corresponde ser, y otra el ser-ente de lo que es, del ente. La ambigüedad vale por lo frío, lo caliente, lo húmedo, lo seco. Si se lee el fragmento 126 sin buscar un significado más profundo, entonces se trata, en lo que hace a la transición de las cosas frías a cosas calientes y viceversa, de simples fenómenos termodinámicos. Se tropieza con el problema de la *ἀλλοίωσις*, pero a lo que parece está desprovisto del sentido provocativo con el que normalmente entramos en contacto al hilo de la perturbación heraclítica de las oposiciones efectivamente existentes. Si leemos el fragmento de un modo tal que lo que la mirada entresaca es que hay una transición del ser-frío sin más al ser-caliente sin más, entonces la contraposición, que por lo demás permanece como estructura resistente del mundo fenoménico a lo largo del cambio todo de las cosas, no lleva, ciertamente, a la *ἄμυνή φωνή*, sino a la *ἄμυνή ἀφανής*.

HEIDEGGER: Veo la dificultad en el hecho de que no se sabe dónde ha figurado en Heráclito el fragmento 126. No menta Vd., pues, la transición, común para nosotros, de un ser-frío a un ser-caliente, y tampoco la determinación del carácter-de-ser de esta transición, sino

FINK: la mismidad, planteada como provocación, de ser-frío y ser-caliente.

HEIDEGGER: ¿Es posible enfrentarse con esta mismidad a partir de la diferencia del ser-frío y el ser-caliente y no sólo a partir de la contraposición de vida y muerte?

FINK: Descartaría dedicar todavía alguna atención al fragmento 8: *τὸ ἐντίξουν συμμέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄμυναν*. Diels traduce: «Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.» («Fundándose lo que tiende a oponerse; de lo que marcha por separado y dividiéndose, la más bella concatenación.») *τὸ ἐντίξουν* es un neutro substantivado.

HEIDEGGER: Esta palabra sólo aparece en Heráclito una vez. No he entendido nunca a derechas qué se menta realmente con τὸ ἀντιζέσθαι. Más bien tiene que ser retroactivamente entendida la palabra a partir de συμμέτρον.

FINK: τὸ ἀντιζέσθαι significa lo que tiende a separar, lo que tiende a marchar en oposición, pero no como dos seres vivos, sino como algo obstinado que se opone a la violencia. Lo que tiende a marchar en oposición es lo que se confronta de modo obstinado. Lo que tiende a separarse es a la vez lo llevado a un mismo punto o lo nuevamente reunido. Si partimos de la segunda mitad del fragmento, la primera resulta también legible. De lo separado y llevado a división surge la más bella armonía. Frente a la opinión corriente de que lo que tiende a oponerse es algo negativo, aquí lo que divide y hace oponerse es a la vez lo que reúne y conjunta. Lo que tiende a oponerse va junto de modo tal, que de ello, en cuanto lo llevado a división, lo bifurcado en oposición, surge la más bella armonía. Con ello Heráclito piensa programáticamente más allá de lo que antes se nos ofrecía en el fragmento 111 como fenómeno inmediato: que cosas frías pueden convertirse en calientes y viceversa.

HEIDEGGER: Pero ¿dónde situar esa armonía definida como la «más bella»? ¿A qué corresponde? ¿Se trata de la armonía visible o de la invisible?

FINK: No es algo a lo que pueda responderse de golpe. Al grupo de los fragmentos que se ocupan temáticamente de los opuestos pertenece también el fragmento 48: τῶσόν τὸ ἐξ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. «El nombre del arco es, pues, vida; su obra, en cambio, muerte.» Aquí no se menta únicamente la incongruencia de que entre la cosa y el nombre haya una desproporción.

PARTICIPANTE: Éste es el contexto al que corresponde asimismo el fragmento 51: «No comprenden cómo esto, siendo divergente, puede reunirse, en el sentido, consigo mismo: unificación de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.»

FINK: Para poder interpretar este fragmento hay que haber leído antes el 48. El arco se unifica en la oposición del luchador y el dominio de los muertos. La lira es el instrumento que celebra la fiesta. También él es una instancia unificante de lo que inicialmente diverge. Unifica la comunidad de la fiesta. El fragmento 51 no centra la mirada únicamente en la relación entre la lira y la comunidad festiva, sino también en la relación del matar. La obra del arco es la muerte; una situación fundamental diferente de la fiesta. La muerte y la fiesta están unificadas,

pero no sólo a la manera como la cuerda tensa, uniéndolos, los lados del arco, sino a la manera de relaciones recíprocas múltiples. Pero tenemos que cortar aquí, dado que estos fragmentos precisan de un conocimiento y una reflexión minuciosos.

HEIDEGGER: No quiero acabar con un discurso, sino con la formulación de una pregunta. En la primera sesión del seminario dijo Vd., Sr. Fink, que «los griegos representan, para nosotros, un gigantesco desafío». Yo pregunto: ¿en qué medida? Dijo Vd. asimismo que lo importante es avanzar «hacia la cosa misma», esto es, hacia la cosa que Heráclito debió tener bajo su «mirada espiritual».

FINK: Se trata de la cuestión de si puede, en absoluto, asumirse que en nuestra situación histórica, sobrecargada por dos milenios y medio de progresión del pensamiento, sigamos, sin embargo, siendo, en todos los vectores fundamentales, herederos de la ontología griega, por mucho que, por otra parte, nos hayamos alejado de los griegos y de su comprensión del ser y del mundo.

HEIDEGGER: Cuando habla Vd. del desafío de los griegos, menta Vd. el desafío en el pensamiento. Pero ¿qué es lo desafiador?

FINK: Nos vemos desafiados a replantear de una vez, invirtiéndola, la dirección entera de nuestro pensamiento. Con ello no se menta la elaboración de una tradición histórica.

HEIDEGGER: ¿Es para Hegel la Antigüedad asimismo un desafío?

FINK: Sólo en el sentido de la superación y persecución en el ámbito del pensar de lo que los griegos pensaron. Queda en pie, sin embargo, la cuestión de si somos sólo la prolongación de los griegos y nos hemos visto obligados a plantearnos problemas nuevos y tenemos que ajustar cuentas con dos milenios, o de si no habremos más bien perdido, de modo funesto, un saber acerca de cómo los griegos se instalaron en la verdad.

HEIDEGGER: ¿Se trata, simplemente, de repetir, por nuestra parte, a Heráclito?

FINK: Lo que realmente buscamos es una confrontación consciente con Heráclito.

HEIDEGGER: Pero ésta la encontramos también en Hegel. También él estuvo bajo el desafío de los griegos. Sólo puede ser desafiado quien

FINK: tiene, él mismo, una disposición para pensar.

HEIDEGGER: ¿De cara a qué representan los griegos un desafío para Hegel?

FINK: Hegel tuvo la posibilidad de absorber, superar y transformar, en su lenguaje conceptual, la tradición.

HEIDEGGER: ¿Qué quiere decir: su lenguaje conceptual? El pensamiento de Hegel es el pensamiento de lo absoluto. A partir de este pensamiento, a partir de la tendencia fundamental de la mediación, los griegos se le aparecen

FINK: como gigantes, pero como prodecesoros,

HEIDEGGER: como lo inmediato y aún no mediado. Todo lo inmediato depende de la mediación. Lo inmediato es visto siempre a partir de la mediación y desde ella. Aquí hay un problema para la fenomenología. Es el problema de si detrás de lo que Vd. llama el fenómeno inmediato hay también —o no— una mediación. En una sesión anterior del seminario dijimos que en Hegel la necesidad es un título fundamental. Para el pensamiento de Hegel —no entendiendo ahora tal en sentido personal, sino histórico— se planteaba la necesidad de satisfacer lo pensado, teniendo que entenderse aquí literalmente satisfacción como reconciliación de lo inmediato como lo mediado. ¿Y qué es lo que en este sentido ocurre con nosotros? ¿Tenemos también una necesidad?

FINK: Por supuesto que tenemos también una necesidad, pero no un suelo como el de Hegel. No disponemos de un mundo conceptual en el que

HEIDEGGER: poder asumir y reabsorber a los griegos,

FINK: sino que hemos de deshacernos del instrumental de esta tradición.

HEIDEGGER: ¿Y después?

FINK: Hemos de comenzar en un sentido nuevo.

HEIDEGGER: ¿Dónde radica para Vd. el desafío?

FINK: En que a través del curso de la historia del pensamiento hemos llegado a un final en el que la riqueza de la tradición heredada se nos ha vuelto problemática, cuestionable. Nuestro problema no es otro que el de si nos cabe aún enfrentarnos efectivamente, en un viraje nuevo, a

lo que los griegos pensaron, el de si podemos, en fin, tener aún un encuentro, desde nuestra experiencia del ser, con el mundo griego. Tenemos que preguntarnos si la nuestra no será ya una experiencia del ser no acuñada por la metafísica.

HEIDEGGER: ¿Hay que entender tal en el sentido de que nuestra experiencia del ser no resultaría ya comparable a la griega? ¿Apunta Vd. a una posible incommensurabilidad?

FINK: Lo que aquí está en juego es la verdad de nuestra situación, la verdad de la situación a partir de la que podemos preguntar y hablar. Con los griegos sólo podemos hablar como nihilistas.

HEIDEGGER: ¿Cree Vd.?

FINK: Pero eso no quiere decir que en el nihilismo haya un programa acabado.

HEIDEGGER: ¿Y qué ocurriría si en los griegos hubiera algo impensado que determinara precisamente su pensamiento y lo pensado de toda la historia?

FINK: ¿Pero cómo acceder a ese horizonte impensado, cómo mirarlo? Tal vez pueda desarrollarse esta mirada a partir de nuestra situación tardía y sólo en orden a ella.

HEIDEGGER: Lo impensado sería aquello que sólo se muestra a nuestra mirada. Pero se plantea ahí a la vez la cuestión de en qué medida y dimensión nos comprendemos a nosotros mismos. Hago una propuesta: lo impensado es la ἀλήθεια. Sobre la ἀλήθεια como ἀλήθεια no figura nada en toda la filosofía griega. En el parágrafo 44 b de *Ser y Tiempo* se dice respecto de la ἀλήθεια: «La traducción por la palabra "verdad", y mucho más las definiciones teóricas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como "comprensible de suyo", en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de ἀλήθεια.» (*Ser y Tiempo*, trad. cast. de José Gaos, México, 1974⁵). ἀλήθεια no tiene, pensada como ἀλήθεια, nada que ver con «verdad», sino que significa «estado de no oculto» (*Unverborgenheit*). Lo que dije entonces, en *Ser y Tiempo*, sobre la ἀλήθεια iba ya en esta dirección. La ἀλήθεια como estado de no oculto me ha ocupado siempre, aunque entretanto la «verdad» pasó a ocupar un lugar de peso. La ἀλήθεια como estado de no oculto va en la dirección de lo que es la iluminación. ¿Cómo se comporta con la iluminación? Decía Vd. la última vez que la iluminación no presupone la luz, sino al revés. ¿Tienen iluminación y luz algo que

ver en absoluto? Evidentemente que no. Iluminación quiere decir: despejar, alzar anclas, roturar. Esto no significa que allí donde ilumina la iluminación, sea claro. Lo iluminado es lo libre, lo abierto, y a la vez lo clareado de algo que se oculta. No debemos entender la iluminación a partir de la luz, sino a partir de lo griego. Sólo en la iluminación pueden encontrar su lugar la luz y el fuego. En el trabajo *Sobre la esencia de la verdad*, y allí donde hablo de la «libertad», tuve siempre a la vista la iluminación, con la particularidad, en cualquier caso, de que también aquí se insinuaba una y otra vez la verdad y tendía a pasar a primer plano. Lo oscuro carece, ciertamente, de luz, pero no por ello deja de estar iluminado. Nuestra tarea es experimentar el estado de no oculto (*Unverborgenheit*) como iluminación (*Lichtung*). Esto es lo impensado en lo pensado de toda la historia del pensamiento. En Hegel operaba la necesidad de satisfacer lo pensado. Para nosotros lo dominante, en cambio, es el imperioso latido de lo impensado en lo pensado, la fuerza que lleva del primero al segundo.

FINK: Con sus palabras el Sr. Prof. Heidegger ha cerrado ya oficialmente el seminario. Al dar al Sr. Prof. Heidegger las gracias de corazón y con todo respeto, creo poder hablar también en nombre de todos los participantes. Las obras del pensamiento pueden ser como montañas que se alzan afirmando sus seguros contornos, como «los Alpes sólidamente contruidos». Pero aquí hemos tenido la oportunidad de aprender algo del líquido que como fuerza que opera subterráneamente levanta las montañas del pensamiento.

HEIDEGGER: Quiero rendir homenaje, para acabar, a los griegos, volviendo a los Siete Sabios. A Periandro de Corinto debemos la frase, formulada en un presentimiento: μελέτα τὸ πᾶν, toma en la inquietud el todo como un todo. Otro dicho que viene también de él, reza: φύσις κατηγορία, el manifestar, el hacer-visible de la physis.

ÍNDICE DE VERSIONES

Ser	(que)-deja(r)-ser
Seinlassen (d)	relaciones-de-ser
Seinsverhältnissen	comprensión-del-ser
Seinsverständnis	modos-de-ser
Seinsweise	
Abgesondertsein	ser-separado
Anwesend- und Abwesendsein	ser-presente y ser-ausente
Begrenztsein	ser-limitado
Betroffensein	ser-concerniente
Bestimmtsein	ser-determinado
Bewegtsein	ser-en-movimiento
Dasein	Dasein
Eingebettetsein	estar-encapsulado
Feuersein	ser-fuego
Geentsein	ser-unificado
Getriebensein	ser-impelido
Insein	ser-en
Neusein	ser-nuevo
Seiendsein	ser-ente
Unterworfensein	ser-sometido
Übersein	super-ser
Verschiedensein	ser-diferente
	ser-en-la-diferencia
Selbstsein	ser-si-mismo
Selbigsein	ser-lo-mismo [Selbigkeit: mismidad; das Selbe: lo mismo (subst.)]
(Immer) gewesensein	ser-(siempre)-sido
Jetztsein	ser-ahora
Künftigsein	ser-en-el-futuro
Nochnichtsein	ser-sin-no
Vorbeisein	ser-concluido

Hay que guardarse de entender estas palabras, al modo aristotélico, como ser en acto y ser en potencia respectivamente. Su sentido viene determinado más bien por la concepción heideggeriana del Ser como *parusia*. *Vorbeisein* es el ser ya concludido en el sentido de que lo tenemos ante los ojos.

(Immer)lebendigsein	ser-(siempre)-viviente
Gerstorbensein	estar-muerto
Sterblichsein	ser-mortal
Todgeweihtsein	ser-consagrado-a-la-muerte
Totsein	ser-muerto
(Un)vergänglichsein	ser-(in)percedero
CAMBIO	
Gegenseitig	alternativo
Gedankliche Umsetzung	conversión mental
Tauschverkehr	trueque (en el sentido mercantil)
Übergang	tránsito
Übergehen	transitar, mudarse en, pasar a (según el contexto)
(Um)tausch	intercambio
Umsatz	circulación
umsetzung	inversión
Umwendung	transformación
(Ver-) (Um-) Wandlung	
Wandel }	cambio
Wende }	
Wechselseitig	recíproco
Wechselweise	alternante
Wendung	mutación
Zeitwenden	transiciones (sometidas al tiempo)
Zuwendung	transmutación

SALIR A PRESENCIA (en el sentido de que algo oculto «se muestra»)

Aufbrechen	irrumpiar (en el sentido en el que el día, o la noche o una tormenta «rompen», esto es, se «muestran», comienzan, con brusquedad y violencia)
Aufreißen	abrir (desatar) bruscamente
Aufscheinen	aparecer
Hervorbringen	ocasionar
Hervorgehen	surgir
Hervorkommen	mostrarse, salir a presencia
Erscheinen	presentarse
Entstehen	nacer, surgir
Vorscheinen	manifestarse
Zum Vorschein bringen	sacar a la luz (como sustantivo: el...)
kommen	salir a la luz (como sustantivo: el...)
Herstellen, verfertigen	fabricar (en el sentido del fabricar técnico o artesanal)
Unverborgenheit	estado de no oculto

CANTIDAD Y NÚMERO

Ein	uno
Einformig	uniforme

Einheit	unidad
Einigen	unificar
Eignen	tener calidad de
Einigend	unificante
Einzahl	singular (Merzähl: plural)
Einzahligkeit	singularidad (Merzähligkeit: pluralidad)
Einzig (-artig)	único
Einseitigkeit	unilateralidad
Einsheit	unicidad
Einzel	particular, individual
Geignet	apto
Vereinigung	(re)unificación
Vereinzeit	aislado
Vereinzelung	aislamiento
Gesamtheit	globalidad
Gesamt	global
Insgesamt	en global
Das Viele	lo mucho
Vielfalt	pluralidad
Vielfach }	
Vielheit }	
Vielzahl }	
Vielartig	pluralidad
Vierlei	variado
Alle	muchas cosas
Allheit	todo
Das All	totalidad
Ganz	el todo; el cosmos
Ganzheit	todo
Inbegriff	totalidad
Inbegrifflich	compendio esencial de la totalidad
Mannigfaltig }	compendial
Mannigfaltig }	
Mehrfach }	diversidad, variedad
Mehrfaltig(keit) }	
Verschiedenartig	múltiple (-cidad)
Verschiedenheit	heterogéneo
	heterogeneidad

LUZ

Aufblitzen	relampaguear súbitamente
Blitz	relámpago
Blitzen	relampaguear
Blitzschlag	descarga del relámpago
	(en ocasiones, para mantener juegos de palabras se traduce por «golpe» o «latigazo» del relámpago)

Aufleuchten	brillar
Beleuchten	alumbrar
Erhellen, Belichten	iluminar
Helle	claridad
Lichtbereich	ámbito de la luz, ámbito luminoso
Lichthalt	luminosidad
(Licht)schein	
(Feuer-, Sonnen-)	resplandor (del fuego; del Sol)
Lichtung	iluminación, claridad, luminosidad
MEDIDA	
Austeilen	repartir
Verteilen	distribuir
Zuteilen	destinar (en el sentido de distribuir)
Bemessen	dimensionar (en el sentido de que al medir se limita lo medido)
Durchmessen	recorrer (sometido a medidas)
Maß	medida
Zumessen	medir (en el sentido de «distribuir» —según el contexto también utilizamos esta traducción—, es decir: «dar a cada cosa lo que le corresponde»)
TIEMPO	
Lebenszeit	tiempo de vida
Innerzeitlich	intratemporal (en el sentido de sometido al tiempo)
zeitig	
Uhrzeit	tiempo de reloj (tiempo mecánico)
Unzeit	falta de tiempo (des-tiempo)
Zeit	tiempo
Zeitabschnitten	periodos (temporales)
Zeitekstasen	éxtasis temporales
(Jahres)zeiten	los tiempos (las estaciones del año)
Zeiteröffnende	que abre el tiempo
Zeithaft	temporal (en el sentido de «en el tiempo», esto es: a lo largo del transcurso del tiempo)
Zeitigen (-ung)	madurar (-ción) en el tiempo
Zeitlassend	que hace posible el tiempo
Zeitstrom	fluir del tiempo
Zeitverhältniss	circunstancia temporal
Zeitweilig	provisional(mente)
Immerseiende	que-siempre-es
Immerwährende	que-siempre-perdura
Stetig	permanente
Stetigkeit	permanencia
ORDEN	
Fügung	disposición (en el sentido de ordenación)

Gefüge	estructura, disposición (en el sentido de un ensamble ordenado)
Ordnung	orden
Weltordnung	orden del mundo, orden cósmico

Advertencias sobre la traducción

— En la medida de lo posible se ha intentado mantener construcciones tales como «abarcar con la mirada», «tomar con la mirada», «mirada interrogadora», etcétera, que, ciertamente, pueden resultar hirientes en castellano en determinados contextos. En este punto, sin embargo, parecía conveniente mantener la máxima literalidad posible en la medida que Heidegger y Fink, a su vez, al usar estas expresiones centradas en torno a la visión están intentando amoldar el lenguaje a lo dicho —según su interpretación— por Heráclito, a saber: que el Ser es parusia, algo que se muestra, que sale a presencia, y lo que se muestra, obviamente, es algo que podemos «ver», «abarcar con la mirada», etc.

— Palabras como «fuego», «tierra», «aire», «mar», «relámpago», etc., no se han escrito con mayúscula para no prejuzgar un rango ontológico determinado.

— Por lo que respecta a las palabras griegas se ha escrito usualmente el género y el número que les correspondería en su traducción castellana (que es lo que hacen Heidegger y Fink pero, obviamente, al alemán).

— *Welt* se ha traducido por «mundo»; sin embargo, cuando interviene en algún compuesto se ha preferido verterlo por «cósmico». Ejemplo: *Weltverhältnisse*: relaciones cósmicas.

— Cuando ha parecido conveniente se han mantenido, con la mayor literalidad posible, los giros castellanos «heideggerizantes» introducidos, en su versión de *Ser y Tiempo*, por José Gaos.

I. Forma de proceder. — Comienzo con el fragmento 64 (fragmentos citados: 41, 1, 50, 47)	7
II. Círculo hermenéutico. — Relación de <i>ἐν</i> y <i>πάντα</i> (fragmentos citados: 1, 7, 80, 10, 29, 30, 41, 53, 90, 100, 102, 108, 114)	23
III. <i>πάντα-ὄλον</i> , <i>πάντα-ὄντα</i> . — Interpretación diferenciada del fragmento 7 (fragmento citado: 67). — <i>πάν ἔρπειον</i> (fragmento 11). — Carácter de maduración en el tiempo de las Horas (fragmento 100)	39
IV. <i>Ἥλιος</i> , claridad del día—noche, <i>μέτρα</i> — <i>τέρματα</i> (fragmentos citados: 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123)	53
V. Problemática de una interpretación especulativa. — <i>ἔπειρ ἀείζων</i> y tiempo? (fragmento 30)	67
VI. <i>πῶρ</i> y <i>πάντα</i> (fragmentos citados: 30, 124, 66, 76, 31) ..	83
VII. Diferencias de los intérpretes: verdad del Ser (fragmento 16) o perspectiva cosmológica (fragmento 64). — Heráclito y la cosa del pensar. — Lo aún-no-metafísico y lo ya-no-metafísico. — Relación de Hegel con los griegos. — <i>πυρός τροπαί</i> y el hacerse de día (fragmentos citados: 31, 76)	95
VIII. Entrelazamiento de vida y muerte (fragmentos citados: 76, 36, 77). — Relación de hombres y dioses (fragmentos citados: 62, 67, 88)	111
IX. Inmortales: mortales (fragmento 62). — <i>ἐν τὸ σοφόν</i> (fragmentos citados: 32, 90)	127
X. Estado de apertura entre dioses y hombres (fragmento 62). Lo «especulativo» en Hegel. — Relación de Hegel con Heráclito. — Vida-muerte (fragmentos citados: 88, 62)	141

XI. Lo «lógico» en Hegel. — «Consciencia» y «ser ahí». — El lugar del ser humano entre la luz y la noche (fragmentos citados: 26, 10)	157
XII. Dormir y soñar. — Ambigüedad del $\delta\alpha\upsilon\tau\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota$ (fragmentos citados: 26, 99, 55)	177
XIII. Referencia a la muerte, aguardar - tener esperanza (fragmentos citados: 27, 28). — Los «opuestos» y su «transición» (fragmentos citados: 111, 126, 8, 48, 51). — Cuestión final: los griegos como desafío	193
<i>Índice de versiones</i>	209

Impreso en el mes de junio de 1986
 en los talleres de
 SIRVEN GRAFIC
 Barcelona