

De Grecia y la Filosofía



DE GRECIA Y LA FILOSOFÍA • FELIPE MARTÍI 1(38)(04) MAR



Secretariado de publicaciones
e intercambio científico



UNIVERSIDAD DE MURCIA

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe

De Grecia y la Filosofía / Felipe Martínez Marzoa.— Murcia:
Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1990.

126 p.

I.S.B.N.: 84-7684-221-X

I. Filosofía-Estudios y Conferencias. I. Universidad de Murcia.
Secretariado de Publicaciones, ed. II. Título

1(04)



ÍNDICE

EN TORNO AL NACIMIENTO DEL TÍTULO «FILOSOFÍA»	11
I. La exégesis socrático-platónica del título «filosofía». Necesidad de ir más allá de esa exégesis.....	13
II. Heráclito: τὸ σοφόν y φιλόσοφοι ἄνδρες.....	17
III. La noción preterminológica de θεωρία y el φιλοσοφεῖν	23
IV. Sócrates y la ironía.....	33
EL SENTIDO Y LO NO-PENSADO (APUNTES PARA EL TEMA «HEIDEGGER Y LOS GRIEGOS»).....	41
I. «Ser» y «sentido de ser».....	43
II. ¿Más allá de la filosofía?.....	46
III. Ilustración a través de la exégesis clásica del tiempo. 1) Justificación del procedimiento.....	48
IV. Ilustración a través de la exégesis clásica del tiempo. 2) Aristóteles.....	50

Maqueta Portada: M. D. Egea Marcos
(Escultura de Pablo Lozano)

© Felipe Martínez Marzoa
Secretariado de Publicaciones
Universidad de Murcia, 1990
I.S.B.N.: 84-7684-221-X
Depósito Legal: M-14979-1990
Fotocomposición: COMPOBELL, S. A. Murcia
Imprime: LERKO PRINT, S. A.

V. Ilustración a través de la exégesis clásica del tiempo. 3) Platón.....	54
VI. Ilustración a través de la exégesis clásica del tiempo. 4) Lo no-pensado.....	58
VII. Aclaraciones a propósito de «lo no-pensado»	61
VIII. Λέγειν.....	65
IX. Λέγειν ἢ νοεῖν.....	72

HERÁCLITO-PARMÉNIDES (BASES PARA UNA LECTURA)..... 83

1. Objetivos de este trabajo.....	85
2. Sobre φύσις en la poesía arcaica.....	86
3. Sobre φύσις en Heráclito	90
4. Sobre λόγος en la poesía arcaica	95
5. Sobre λόγος y φύσις, en particular a propósito de Heráclito.	99
6. Φύσις, λόγος y «ser»	105
7. Las dos partes del poema de Parménides.....	111
8. Lo mismo acerca de lo mismo	117

ADVERTENCIA

El texto *En torno al nacimiento del título «filosofía»* se publicó en la revista «Anales de filosofía» de la Universidad de Murcia, vol. I, 1983.

El texto *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)* fue publicado por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia en 1985.

El texto *Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)* fue publicado por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia en 1987.



EN TORNO AL NACIMIENTO DEL
TÍTULO «FILOSOFÍA»

I. LA EXÉGESIS SOCRÁTICO-PLATÓNICA DEL TÍTULO «FILOSOFÍA». NECESIDAD DE IR MÁS ALLÁ DE ESA EXÉGESIS

La filosofía se designa a sí misma con esta palabra (φιλοσοφία, *philosophia*) desde Platón, más concretamente ya desde el Platón «socrático». Con la palabra misma ¹ está vinculada una cierta exégesis también platónica (o, si se prefiere, socrático-platónica) ², que resumimos a continuación:

En la medida en que algo quepa decir de los dioses, de ellos cabrá decir que son sabios; frente a ellos, el hombre tiene el privilegio de no-saber. Ahora bien, mientras que las piedras y los árboles simplemente son lo que son, para el hombre todo aquello que constituye su propio ser es posibilidad, algo que puede ser asumido o no serlo, y, así, también el mencionado no-saber se encuentra en tal situación: el hombre puede ignorar

¹ φιλοσοφία es abstracción de φιλόσοφος, tema adjetival que, a su vez, es compuesto de φίλος y σοφός. El adjetivo aparece ya en Heráclito, pero seguramente no con el carácter de autodesignación expresa de la filosofía misma como tal. Cfr. II.

² El resumen que se hace a renglón seguido se apoya fundamentalmente en elementos de la *Apología* y del *Symposium*.

su propio no-saber, y eso es la ignorancia pura y simple, o bien saber que no-sabe, y eso es la filosofía, por cuanto este asumir propiamente el «no-» es aquella peculiar manera de «pertener a» que en el presente contexto designa el adjetivo φίλος o el abstracto φιλία; se «ama» aquello que «no» se tiene, pero siendo este «no-tener» esencialmente distinto del «no tener» por el cual yo no tengo todas aquellas cosas que no tengo, como, por ejemplo, alas o antenas o un yate de recreo; por el contrario, el «no-» del que ahora se trata es un esencial «*pertener a*» que consiste en una esencial *separación*.

Tal exégesis, que se ha hecho clásica, plantea, sin embargo, un problema que nos obliga a retroceder aún algo más en el tiempo histórico. En efecto, no es inmediatamente comprensible el hecho de que σοφία llegue a designar algo reservado al dios y de lo cual el hombre permanece *separado*. σοφία es palabra atestiguada desde la más antigua literatura griega³, y la cualidad que designa es el «entender de», el «saber» como capacidad o destreza. No es ello cosa alguna reservada a los dioses, y, por otra parte, tampoco se ha generado aún la separación de una esfera especial como «el conocimiento» o lo «teórico» frente a otras esferas del ser humano o modos de presencia de lo ente. σοφός es todo el que posee un arte o habilidad: el artesano, el marinero, el poeta o el músico.

Esta ausencia de delimitación del «conocimiento» frente a lo «práctico», y de otras delimitaciones similares, no es meramente una característica de las palabras σοφός y σοφία, frente a la cual pudiese —por ejemplo— haber otras palabras en la misma lengua que aportasen en caso necesario las delimitaciones en cuestión. No es así, sino que ese «saber» como «entender de», capacidad o destreza, es el *saber* que la lengua griega arcaica reconoce como tal. ¿Hará falta recordar aquí que la propia palabra νόος (lo que luego sería el νοῦς y finalmente el *intellectus*)

3 Homero (Ilíada), O 412.

significa algo así como «proyecto(s)», «plan(es)»⁴, o que, por otra parte, τέχνη (lo que luego sería la capacidad del que posee un arte) es aquí todavía un «saber», en cierta manera un sinónimo de σοφία?⁵

Al menos en cuanto a su alcance material y a la ausencia de las determinadas delimitaciones a que hemos hecho referencia (como la de lo «teórico» y lo «práctico», y también la de lo «superior» y lo «inferior»), el sentido arcaico de σοφός y σοφία (como también, en diversas medidas, los de otras palabras implicadas en procesos similares) sigue apareciendo en la lengua de Platón y Aristóteles, ahora como una acepción posible de esas palabras en cuanto términos del lenguaje ordinario; esa acepción, sin embargo, no es la que tienen como términos específicamente «filosóficos», esto es: cuando se encuentran formando con otros términos un sistema que no es el de la propia lengua, sino uno específicamente constituido por y para un decir filosófico. Junto a esas acepciones «ordinarias» aparecen (y son, además, las únicas específicamente «filosóficas») aquellas a las que se asocia la exégesis del término φιλοσοφία a la que nos

4 El verbo νοεῖν significa ciertamente «percibir», pero este percibir, además de ser anterior a la distinción entre «intelectual» y «sensorial», es también anterior a la separación de la esfera del «conocimiento» o de lo «teórico» frente a otras (y, por lo tanto, también anterior a la noción de lo «práctico»). Lo que en el texto escribimos «proyecto(s)» designa el sentido de la palabra «proyecto» empleada como *singulare tantum*, esto es: no como cada uno de los diversos «proyectos» que yo pueda tener, sino en cuanto que mi existencia es en cada caso referencia a un determinado «poder ser» que en ese caso la constituye; este sentido de «proyecto» hace que esta palabra designe un aspecto esencial constitutivo del ser de este ente que en cada caso llamamos «yo». Al «proyecto» así entendido se remite efectivamente la capacidad de «percibir» en un sentido anterior a la segregación del «conocimiento» o de lo «teórico», pues, en tal sentido, el que algo resulte «percibido» significa ni más ni menos que el hecho de que ese algo pasa a desempeñar algún papel en el proyecto que en cada caso constituye mi existencia. Desde el punto de vista filológico, lo que decimos sobre el significado de νόος se apoya en una lectura detallada de los ejemplos presentes en Homero, Hesíodo y la lírica arcaica: sería alargar desproporcionadamente esta nota el presentar aquí la discusión inherente a esa lectura.

5 También en este caso se trata de un término (τέχνη) presente desde la más antigua literatura griega.

hemos referido, *exégesis* en la que la *φιλία* es interpretada como *separación esencial*. O sea: la palabra *σοφία* sigue pudiendo significar en el lenguaje ordinario la capacidad o destreza del artesano, el marinero, el poeta; pero, por otra parte, la verdadera *σοφία* es aquello que no posee el artesano ni el marinero ni el poeta y que no posee aquel que, por esa no-posesión, es llamado «filósofo».

Nótese a este respecto cómo la sabiduría del sofista es, en cierta manera, una especie de estado intermedio en el camino hacia la solución platónica. El sofista es aquél que «ejerce de *σοφός*»⁶; por lo tanto, el hombre mismo es aquí *σοφός* y la *σοφία* es algo que se tiene y ejerce; pero, al mismo tiempo, nos las hemos aquí ya con una *σοφία* que, en cuanto «capacidad de...», no es ni la capacidad de navegar ni la de carpintear ni la de componer un poema o hacer una estatua; el *σοφός* ya no esculpe ni carpintea ni compone un poema, sino que... «ejerce de *σοφός*», *σοφίζει*. La *σοφία* empieza a ser algo «separado».

Ni en Platón ni en los sofistas pueden la *σοφία* o la *φιλοσοφία* entenderse a partir de lo «teórico» frente a lo «práctico». Todavía en Platón, la referencia a la verdad es un «regirse por», en el que no hay distinción entre lo «cognoscitivo» y lo «ético». Sin embargo, es cierto que en el sitio de la *σοφία* se ha erigido una cierta separación o escisión.

Dado que esa separación se encuentra plasmada en la terminología a partir del momento en que (y precisamente a través del hecho de que) la filosofía se da nombre a sí misma, algo induce a pensar que esa escisión o separación, cuya caracterización es una de las tareas que nos incumben, habrá de consistir precisamente en aquello que constituye el acontecimiento o el acto de la filosofía y que, a la vez, es el fundamento, no de que haya en general algo reconocible como derecho, sino de que sea adecuado pensar el derecho como una esfera autónoma en y para sí,

⁶ *σοφιστής* es nombre de agente del verbo *σοφίζειν*, que significa «ejercer de *σοφός*».

y no de que haya en general cosas reconocibles como bellas, sino de que la belleza se manifieste como tal únicamente a su propia luz.

II. HERÁCLITO: τὸ σοφὸν ἢ φιλόσοφοι ἄνδρες

En todo lo hasta aquí visto, *σοφός* aparece como un adjetivo y *σοφία* como el abstracto de ese adjetivo, designando ambos una cualidad posible del hombre. Ello en el sentido siguiente: es del hombre de quien se discute si él es o no es *σοφός*; la referencia que hemos registrado a «los dioses» no hace más que confirmar esto, pues, a fin de cuentas, da por supuesto que un dios no es algo de lo que se discuta si es *σοφός* o no.

Hay, sin embargo, algunos textos griegos arcaicos, importantes en la historia de la filosofía, que no se conforman con ese esquema.

Así, por una parte, Heráclito, B 32:

ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶν ὄνομα⁷.

Aquí τὸ σοφὸν no es ni dios ni hombre alguno; la palabra debe designar algo uno, único y singular; e incluso la referencia a Zeus se hace de manera que excluye tajantemente que *σοφός* designe una cualidad o atributo del dios; no se dice que Zeus sea ó *σοφός*, sino que τὸ σοφὸν [nótese la diferencia morfológica⁸] puede en cierta manera ser «dicho» en cuanto que es dicho el nombre de Zeus, si bien, por otra parte, no puede τὸ σοφὸν ser dicho así.

Igualmente, Heráclito, B 108:

⁷ DIELS, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Auflage, hrsg. von W. Kranz, 1951 (y reimpressiones posteriores de la misma edición, en adelante citado simplemente como «Diels-Kranz»), Herakl. B 32 (t. I, pág. 159).

⁸ El llamado «neutro singular» es la forma que se emplea para el uso absoluto (sin vinculación atributiva ni predicativa) del adjetivo.

... σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον⁹.

Este κεχωρισμένον se corresponde con el μῶνον de B 32 y ambos designan algo sobre lo que volveremos. De momento, nos interesa decir que en πάντων están incluidos dioses y hombres; τὸ σοφόν es «aparte» de «todo», dioses y hombres incluidos.

No pretendemos ahora exponer una interpretación de estos fragmentos, sino sólo preguntarnos en qué dimensión debemos situar ese σοφόν que no es predicado ni atributo de un σοφός.

Una indicación a este respecto nos la da el hecho de que el adjetivo σοφός, aun designando una cualidad que puede tenerse o no, en ningún modo designa algo a cuya posesión o no posesión el ser propio del hombre sea indiferente. Podemos aclarar esto estableciendo un paralelismo con algún otro término griego arcaico; en Heráclito mismo aparece alguna vez la expresión νόον ἔχειν [B 40: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει¹⁰]; el νόος es un constitutivo del ser propio de ese ente que llamamos «hombre» o, más exactamente, que en cada caso llamamos «yo»; y, sin embargo, también aparece aquí como algo que ese ente puede tener o no tener («el saber muchas cosas no enseña a tener νόος», acabamos de leer en griego); tal dualidad no podría en absoluto acontecer con un ente de otra forma de ser, tal, por ejemplo, una piedra o un árbol; lo que la piedra o el árbol es o tiene, simplemente lo es o tiene, no «puede» serlo o tenerlo; sin embargo, el modo peculiar en que es *ese* ente que en cada caso llamamos «yo» comporta que el «poder ser» es el verdadero «ser»¹¹; tal es el fundamento por el cual términos caracterizantes del modo de ser de ese ente se desdoblán en, por una parte, designación de la «esencia» «necesaria» de «el hombre», y, por

otra parte, designación de «virtudes» que pueden ser tenidas o no serlo; el que el hombre sea «por naturaleza» un λόγον ἔχων y, de ahí, un «poseedor de razón», no impide (sino todo lo contrario) que tanto pueda «tener razón» como no tenerla. Permítasenos por un momento asumir como fórmula que el hombre es un σοφὸν ἔχων y, en cuanto tal, un σοφός. El problema de τὸ σοφόν como μῶνον y κεχωρισμένον recibe así una cierta ilustración a partir de lo que sucede con la propia palabra λόγος. Esta palabra es la que más característicamente aparece a lo largo de la historia de la filosofía como designación de la «esencia» del hombre (*animal rationale* es ni más ni menos que ζῷον λόγον ἔχων), y, sin embargo, nótese bien, no es ni: 1) un término que designe una cualidad o carácter del hombre, como σοφός o σοφία, ni tampoco: 2) un término que designe una componente esencial del modo de ser de un tipo de ente, como νόος. Dicho en términos de la metafísica escolar, no es ni el nombre de una «cualidad» (posible o necesaria) del hombre ni el de una «facultad» del hombre; para ser exactos, no es nada «del hombre».

La palabra λόγος aparece en Homero únicamente en plural, con el significado de «palabras», «discurso». En la lírica arcaica aparece también en singular, pero el sentido es el de «exposición», «discurso», «palabras», en singular como en plural. Obsérvese, por de pronto, que, si bien el término aparece aquí designando algo «del hombre», no es en ningún caso «razón» ni «sentido» ni cosa alguna de tal índole. Este hecho de que λόγος, en la medida en que designa algo «del hombre», no vaya más allá de designar las palabras, el discurso, el decir, es cierto también en Heráclito; y, sin embargo, es sabido que λόγος, como término fundamental del pensar de Heráclito, desborda totalmente el ámbito de las designaciones de cualidades o capacidades «del hombre», con la particularidad, además, de que en este caso, en el de λόγος, los propios hechos de la lengua excluyen la hipótesis de que un término «antropológico» pudiese haber sido «trasladado» a un contexto «ontológico». Tal hipótesis está fuera de lugar, porque el sustantivo λόγος está en corres-

⁹ Diels-Kranz, Herakl. B 108 (t. I, pág. 175). No citamos el fragmento entero.

¹⁰ Diels-Kranz, Herakl. B 40 (t. I, pág. 160). No citamos el fragmento entero.

¹¹ Esta afirmación debe entenderse en el sentido que habría que aclarar a partir de Heidegger, *Sein und Zeit*.

pondencia con el verbo λέγειν, para el cual está perfectamente claro que la designación de algo «del hombre» (el «decir») es sólo un uso que debe ser entendido a partir de otras nociones, las cuales, al menos para este problema, resultan ser más fundamentales y «anteriores». Si consideramos los usos del verbo λέγειν en Homero, el significado del que nos vemos obligados a partir es el de «reunir», «recoger», bien entendido que este «reunir» nunca tiene el simple sentido de «juntar», sino que es siempre reunir con alguna norma, con algún discernimiento o selección (recoger algo de entre algo, coger con un fin determinado, etcétera). Así, pues, el reunir significa aquí al mismo tiempo conceder un cierto trato, tomar o poner *como* algo, y, de ahí, contar algo como algo, por lo tanto también «contar» los elementos de un conjunto, constituir una multitud definida cualitativamente. Ahora bien, caracterizar y reconocer algo como algo (y, así, incluir discriminativamente en un conjunto) es lo que tiene lugar en el nombrar y decir. Al mencionado «contar» le es inherente en diversos contextos el sentido de «exponer», «enumerar», «relatar». Y todo ello junto permite entender que el verbo tenga en definitiva también el sentido de «exponer», «desarrollar» en general, o simplemente el de «decir».

Todo esto nos obliga a intentar pensar: un reunir discierne, el cual, por lo tanto, es también un separar, un «dejar fuera», un «esto como esto y aquello como aquello», que tiene a la vez el carácter de presentar, exponer, hacer aparecer, justamente hacer aparecer esto como esto y aquello como aquello; hacer aparecer algo es, ciertamente, ni más ni menos que reconocerle una determinación, y precisamente reconocérsela como la suya, determinada desde ello mismo, o sea: dejarlo aparecer como tal o cual y, por lo tanto, dejar aparecer esto como esto y aquello como aquello. El «aparecer» que aquí se menciona es, pues, ni más ni menos que el ser, el «tener lugar», de la cosa misma, el φαίνεσθαι. Es, pues, ante todo la propia presencia, el tener lugar o el ser de la cosa misma lo que consiste en reconocer a cada cosa su lugar, en un reunir, separar y articular que

deja aparecer lo uno como lo uno y lo otro como lo otro, el cielo como cielo y la tierra como tierra, los dioses como dioses y los mortales como mortales. El λόγος no es primariamente algo del hombre, sino que es pura y simplemente el λόγος: ὁ λόγος λέγει. El λόγος no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece al λόγος y, en cuanto efectúa esa pertenencia, esto es: en cuanto se pliega al λόγος (τοῦ λόγου ἀκούσας), entonces él mismo λέγει, pero «λέγει a una con...», o sea: ὁμολογεῖ. Esto dice Heráclito, B 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν; y continúa diciendo que en ese caso, cuando tiene lugar el ὁμολογεῖν, entonces σοφόν ἐστίν: «tiene lugar σοφόν»¹². Aquí, a primera vista, σοφόν es, ya que no una «cualidad humana», al menos sí un modo de ser del ente al que en cada caso llamamos «yo», a saber: el modo de ser que consiste en ὁμολογεῖν, en escuchar al λόγος. Y, en efecto, es un modo de ser de ese ente, pero precisamente aquel modo de ser no tiene su consistencia en el «yo» (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ...), sino en el λόγος. El propio Heráclito lo dice en otro fragmento, B 41:

ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων¹³.

Aquí, γνώμη, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων es lo mismo que antes se ha designado como ὁ λόγος. Se nos dice, pues, que sólo una cosa es σοφόν, a saber: ἐπίστασθαι γνώμην, ...: ser capaz del λόγος, estar a la altura del λόγος.

Si σοφόν, incluso por parte del hombre, es ni más ni menos que ser capaz del λόγος, entonces el λόγος mismo, o la γνώμη, es propiamente τὸ σοφόν. De esta manera quedan situados en el contexto del conjunto de los fragmentos de Heráclito los textos en los que el uso de la expresión τὸ σοφόν escapa a la lectura de σοφός como un adjetivo que debiese designar algo «del hombre». Τὸ σοφόν es ahora el λόγος mismo.

Así, pues, del mismo modo que el hombre λέγει en cuanto

12 Diels-Kranz, Herakl. B. 50 (t. I, pág. 161).

13 Diels-Kranz, Herakl. B. 41 (t. I, pág. 160).

que «pertenece» al λόγος, también el hombre es σοφός en cuanto que «pertenece» a τὸ σοφόν. La «pertenencia» es el significado del adjetivo φίλος; en Homero, y a pesar de más de un traductor, φίλαι χεῖρες no son las manos «queridas», sino las manos *proprias* (del sujeto del que se trate). Así, el hombre que efectivamente pertenece al λόγος (esto es: a τὸ σοφόν) recibe el calificativo de φιλόσοφος y es un ἀνὴρ φιλόσοφος¹⁴.

Lo que así se documenta en Heráclito es un sentido preterminológico del adjetivo φιλόσοφος. Es preterminológico, porque la filosofía, si bien se está autodefiniendo (y lo está haciendo en el texto mismo de Heráclito, entre otros), todavía no se designa a sí misma con ese término ni con ningún otro. El proceso de autodefinition está en marcha, pero aún no se ha cumplido. Así, las palabras que nombran el asunto, el tema o la cosa de la filosofía (aquello que rige incluso su modo de ser como discurso) se señalan, se hace saber que «hay» eso que esas palabras nombran; λόγος, φύσις, εἶν, ἀληθείη, son (como tendremos ocasión de ver) diversas maneras de designar *eso* que en la filosofía se declara como lo que ante todo ha de ser pensado; esas palabras son dichas con toda la fuerza de su significar originario; son todavía «sólo» el suelo sobre el que se pisa; se las entiende porque se está en la dimensión de lo que nombran, no porque se *piense* lo dicho por ellas; y, sin embargo, lo que la filosofía como tal reclama es que se lo piense; denuncia que eso está ahí, inaparente y, sin embargo, supuesto en todo ser y en todo decir; ahora bien, que se lo piense expresamente, eso sólo será posible mediante una toma de distancia, la cual, si bien es ella misma un modo genuino de la «pertenencia» al λόγος y a la ἀληθείη, lo es de manera tal que esa pertenencia asume la forma de una separación.

14 Nos referimos a la aparición de esta expresión en el fragmento 35 de Heráclito. Diels-Kranz, Herakl. B 35 (t. I, pág. 159).

III. LA NOCIÓN PRETERMINOLÓGICA DE θεωρία Y EL φιλοσοφεῖν

Habíamos visto que la filosofía se define como tal en un proceso que coincide con la historia de la Grecia antigua, desde el pensamiento arcaico hasta Platón y Aristóteles. También que es al final de este proceso (concretamente desde Platón) cuando la palabra misma «filosofía» queda fijada como autodesignación del fenómeno a cuya constitución pretendemos asistir. La palabra no es arbitrariamente inventada; procede de la lengua literaria común, combina dos lexemas plenamente inteligibles para cualquier hablante del griego antiguo y lo hace mediante un procedimiento de composición también diáfano. Así, pues, el hecho de que la palabra se haga término para la autodesignación de la filosofía en el mismo momento histórico en que el proceso de autodefinition de ella toca a su fin, debe llevarnos a investigar qué uso tenía esa palabra, φιλοσοφία, en la lengua griega antes de ser adoptada para la mencionada autodesignación, pues es evidente que, en las circunstancias descritas, la elección de ese término constituye un acto de autocaracterización por parte de la filosofía misma. En realidad esa investigación, por nuestra parte y en el presente contexto, ya empezó cuando adujimos y comentamos la aparición de la palabra φιλόσοφος en Heráclito¹⁵, que es precisamente la primera aparición histórica documentada de la composición en cuestión.

Aduciremos ahora un pasaje de Heródoto, en el que el verbo φιλοσοφεῖν, y concretamente el participio φιλοσοφῶν (traducción convencional: «filosofando» o «por amor al saber»), aparece¹⁶. El rey Creso habla a Solón: hasta Creso —dice él mismo— ha llegado noticia y razón acerca de Solón, tanto por lo que se refiere a la «sabiduría» de éste (σοφίης εἶνέκεν τῆς σῆς) como

15 Se trata de Herakl. B 35, comentado por nosotros a este respecto en el capítulo anterior.

16 Hdt. I, 30.

también en lo concerniente a su largo peregrinaje, esto es: cómo Solón, φιλοσοφῶν, ha recorrido y visitado una considerable porción de la tierra θεωρίας εἶνεκεν («por mor de la θεωρία»). Solón, en efecto —según nos dice Heródoto unas líneas antes—, tras haber dado leyes a los atenienses, había partido de Atenas por diez años, y había alegado como motivo para ello que lo hacía κατὰ θεωρίας; hasta tres veces en pocas líneas aparece expresamente la palabra θεωρία designando el carácter y motivo reconocido del peregrinar del legislador ateniense. La idea que Crespo tiene del viaje de Solón es que éste viaja θεωρίας εἶνεκεν, y es en ese mismo sentido en el que Crespo dice que Solón viaja φιλοσοφῶν. Así, pues, lo que tenemos que hacer es en primer lugar tratar de averiguar qué significa aquí θεωρία.

Nos vemos de este modo remitidos del término φιλοσοφία a otro que tiene en común con él el hecho de ser primeramente un término de la lengua usual, posteriormente incorporado a una terminología específicamente filosófica; también en común tienen ambos términos la circunstancia de que hoy se los entienda generalmente a partir de su posterior uso terminológico y, por lo tanto, sin poner a contribución en absoluto el hecho (evidentemente significativo) de que se haya elegido para una cierta función terminológica precisamente esa palabra (definida preterminológicamente por un determinado significado) y no cualquier otra (definida por otro significado cualquiera).

En Heródoto, el que una empresa (por ejemplo: el peregrinaje de Solón) tenga lugar κατὰ θεωρίας ο θεωρίας εἶνεκεν aparece comportando que quien emprende o efectúa eso lo hace φιλοσοφῶν. Tal conexión no puede entenderse a partir de los conceptos que se vinculan con la moderna palabra «teoría», ya que ésta significa el «conocimiento» en general (en oposición a lo «práctico»), inclusive, por lo tanto, la ciencia, no en especial la filosofía (de la cual, por otra parte, es cuando menos gratuito suponer que sea «teoría» en el sentido moderno de esta palabra). Pero es que, además, θεωρία significa en griego, antes del uso terminológico, algo muy distinto de la noción moderna del

«conocimiento» o de lo «teórico». Esto no impide que el sentido preterminológico de la palabra deba haber constituido un efectivo punto de apoyo para la fijación terminológica, la cual, a su vez, debe hacer posible la posterior reinterpretación moderna. Pero la manera en que esto tiene lugar habrá de ser investigada en concreto. Empecemos, pues, por tratar de hacernos una idea del significado que podía tener θεωρία en el momento histórico en que se escribe el texto de Heródoto al que hemos hecho referencia ¹⁷.

Como ocurre en tantas otras cuestiones, si se dice que θεωρία significa el «contemplar», lo que se dice no es pura y simplemente «inexacto»; más bien cabría achacarle que con ello no se ha dicho nada, si no se aclara cómo se entiende en griego ese «contemplar». Por añadidura, es inevitable que, en ausencia de una expresa averiguación histórica, la comprensión del «contemplar» sólo se aparte de la moderna «teoría» en la medida en que derive hacia la pura imprecisión y vacilación.

Θεωρία es la condición o el cargo o el hecho del θεωρός o de los θεωροί. Un θεωρός es un enviado de una πόλις a fuera de ella para alguna de ciertas funciones que tienen un sentido cultural y que fundamentalmente son las siguientes: 1) participar en una fiesta ¹⁸, lo cual presupone que ésta interesa a este respecto más allá de la πόλις a la que pertenece, aunque siempre única-

17 Quizá no esté de más recordar las dos propuestas existentes acerca de la etimología de θεωρός y θεωρία. Hay acuerdo en considerar como segundo elemento la raíz *wer-/*wor-, para la que aparecen en diversas lenguas indoeuropeas significados de «observar», «guardar», «proteger», «respetar». Como primer elemento, una propuesta establece θεά (algo así como «espectáculo»), la otra θεός («dios»). En todo caso, quede claro que nosotros no «deducimos» de la etimología de una palabra tesis ni suposición alguna acerca de su significado. Y ya metidos en rechazar habituales interpretaciones erróneas, digamos de paso que operaciones como descomponer φιλόσοφος en φιλο- y σοφο-, remitir σοφιστής a σοφίζειν, θεωρία a θεωρός, etcétera, no son en absoluto «etimología», puesto que exponen conexiones sincrónicas, basadas en procedimientos de composición, derivación, etcétera, vivos en la lengua, sentidos como tales por el hablante.

18 Ejemplo: ἡ Ὀλυμπίαζε θεωρία. Thuc. 6, 16, 2.

mente dentro del ámbito griego; 2) realizar por cuenta de su πόλις un rito en algún lugar ajeno a la misma (θυσίαι ἀπόδημοι ὑπὲρ τῆς πατρίδος); 3) consultar a un oráculo¹⁹. De manera más vaga, θεωρία puede ser también la presencia como espectador en un certamen, en el teatro, en unos juegos, etcétera²⁰.

Puede discutirse si el θεωρός fue en general un asistente de fuera o espectador antes de ser concretamente el enviado de otra πόλις, o si, por el contrario, lo primero resulta de una especie de abstracción o desgaste semántico a partir de lo segundo. En cualquier caso, dos cosas no pueden separarse del significado de la palabra θεωρία, a saber: el carácter divino o sagrado del contenido, y la condición de *extranjero*²¹ del θεωρός. Lo primero (el carácter divino o sagrado) significa que lo que se hace presente en la θεωρία es la configuración fundamental del mundo histórico del que se trata, o, por así decir, que lo que se tiene es una experiencia radical de las bases de la propia existencia en ese mundo. Ahora bien, lo segundo (la condición de extranjero del θεωρός) apunta a que el asistir a esa presencia o tener esa experiencia sólo es dado a alguien que está ciertamente preparado para ello, que pertenece al mismo mundo (habla la misma lengua, es griego), pero que *llega de fuera*. Si la palabra θεωρία va a llegar a ser en la propia Grecia lo que en ella va a llegar a ser, es porque, ya desde la época arcaica, el esquema griego se autointerpreta en el sentido de que es precisamente el θεωρός quien tiene una relación más profunda con la esencia de la fiesta; él «sólo» θεωρεῖ, los demás ejecutan (πράσσοσι), pero, en Grecia, la historia acabará, como de antemano sabemos, en que la θεωρία es la πράξις más auténticamente tal.

19 Ejemplo: Soph., Oed. Ty. 114.

20 A partir de cierto momento no bien determinado, τὸ θεωρικόν son también los dos óbolos que cobraba del Estado para poder asistir al teatro todo ciudadano ateniense lo bastante pobre para no poder costearse él mismo la entrada.

21 El concepto «extranjero» implica que se trata de un griego (es decir: de alguien que habla griego). Un extranjero es cosa muy distinta de un «bárbaro».

Esto está ya presente en el sentido de θεωρία antes de la inclusión de esta palabra en la terminología filosófica, y ha de ser entendido de manera que puede ilustrarse mediante la siguiente consideración:

Un estar que conserva cierta distancia con respecto a aquello «en» lo que se está, una participación que, sin embargo, no se deja absorber en aquello en lo que participa, eso es ciertamente el más radical estar y el más profundo participar. Uno está en cada caso en un tejido de relaciones y posibilidades, esto es: uno juega un determinado juego. Si uno está totalmente dentro del juego, entonces no lo percibe como tal, simplemente lo juega sin saber qué juego está jugando, ni siquiera que está jugando algún juego. Saber qué está uno haciendo, o poder siquiera preguntarse tal cosa, comporta una distancia o independencia con respecto a eso que se está haciendo. Una de las mejores ilustraciones de la diferencia entre la θεωρία en sentido griego y lo que hoy entendemos por «teoría» (el conocimiento, la ciencia) la da el hecho de que el juego que se juega también puede ser —por ejemplo— el propio juego de lo que hoy llamamos «teoría», o sea: el conocimiento en su forma moderna, la ciencia, y entonces eso, la teoría, la ciencia, es en sentido griego la πράξις trivial (no θεωρητική), en tanto que la θεωρία es la capacidad de adoptar frente a eso mismo la distancia necesaria para poder preguntarse *qué es* eso.

Ya hemos hecho una referencia implícita a Aristóteles, al hablar de θεωρία como «la πράξις más auténticamente tal». Aquí no vamos a tratar temáticamente de la concepción aristotélica, pero es preciso que amplíemos un poco esa referencia, con el doble objeto de evitar ciertos malentendidos y, a la vez, dejar sentadas algunas premisas que posteriormente necesitaremos.

La conocida tripartición aristotélica del «saber» (de la ἐπιστήμη en sentido amplísimo, de la διάνοια o incluso de la φιλοσοφία) en θεωρητική, πρακτική y ποιητική no es propiamente (si se atiende a su fundamentación en el propio Aristóteles)

les) una tripartición, sino más bien la yuxtaposición de dos oposiciones binarias, las cuales tienen caracteres distintos entre sí, no sólo en cuanto al contenido de ellas, sino también en lo que se refiere a la forma misma de la oposición.

Por una parte está la oposición de *πρᾶξις* y *ποίησις*²²; la *πρᾶξις* es ella misma τέλος; en la *ποίησις* es τέλος algo distinto de ella misma. La *ποίησις* y la *πρᾶξις* no tienen que ser necesariamente operaciones materialmente distintas; así, la realización de una obra por el artesano es, en cuanto tal, *ποίησις*, pero, a la vez, significa que ese hombre no sólo «sabe» (en cuanto artesano) «hacer» la obra, sino que, además (ya no como artesano) considera conveniente hacerla, esto es: ha realizado y mantiene como parte de su vida aquellas opciones que en este momento le llevan a la decisión de poner a contribución aquel «saber» ποιητικόν y hacer aquella obra; y eso, ese «considerar conveniente», etc., es *πρᾶξις*, no *ποίησις*. No se trata, pues, de una distinción material entre operaciones, sino de una distinción de punto de vista sobre el conjunto de la operación humana. Ahora bien, la distinción entre esos dos términos lo es unívocamente; se trata de dos términos correlativos, pero que se enfrentan y quedan el uno fuera del otro. No sucede lo mismo con la nueva oposición binaria que se genera dentro del campo de la *πρᾶξις*; porque ahora, si bien es cierto que θεωρητικόν aparece como contrapuesto a πρακτικόν (y a ποιητικόν)²³, esta contraposición consiste en que θεωρία se opone a *πρᾶξις* en cuanto que la *πρᾶξις* más auténticamente tal se contrapone a la *πρᾶξις* a secas. Cuando Aristóteles se pone al intento de mostrar la «superioridad» de la θεωρία²⁴, lo que verdaderamente pretende mostrar es que sólo la θεωρία reúne en última instancia las condiciones que nos habían hecho distinguir la *πρᾶξις* frente a la *ποίησις*. En efecto; por una parte, es cierto que cualquier *πρᾶξις* es ella misma τέλος y, por lo tanto, que ella misma es querida, en tanto

que en la *ποίησις* como tal lo querido es una cosa externa a la *ποίησις* misma; pero, por otra parte, también es cierto que, en el caso de una *πρᾶξις* cualquiera, en ese querer la *πρᾶξις* misma, sin embargo, no es propiamente la *πρᾶξις* misma lo querido, ya que ella, al ser ella misma un acontecimiento exterior, se define como tal únicamente en conexiones de medio a fin, hay algo que ella requiere y algo por lo que ella es requerida, de manera que nunca es querida en virtud de ella misma (δι' αὐτὴν ἀίρετή), y siempre persigue un fin aparte de ella misma (τέλους ἐφίεται παρ' αὐτήν) y es, por lo tanto, «no-libre» (ἄσυχολος), etcétera. Que una *πρᾶξις* sea δι' αὐτήν ἀίρετή, que ella παρ' αὐτήν οὐδενός ἐφίεται τέλους, que sea, por lo tanto, αὐταρκές y σχολαστικόν, esto sólo ocurriría cuando la *πρᾶξις* fuese totalmente ella sola, no produjese nada ni actuase sobre nada ni requiriese nada ni a nadie. Tal *πρᾶξις* (esto es: la θεωρία) no sólo no sería el «aislamiento», sino que sería la única posible relación con el «mundo» como tal, por encima de la unilateral dependencia con respecto a este, aquel o el otro ente. Encontramos, pues, de nuevo el tema según el cual una cierta toma de distancia con respecto al juego mismo que se juega y que uno mismo juega, un ser capaz de llegar desde fuera a aquel lugar mismo en el que se está, es la condición para el más profundo estar y el poder asumir radicalmente el juego en cuestión. Que el *ver* sea superior al «participar», pero esto no en virtud de algún criterio de valoración traído de alguna parte, sino en el preciso sentido de que el *ver* es un participar más radical que el participar trivial y, por lo tanto, es superior a él precisamente como participación, eso es una de las cosas que es posible encontrar como «típicamente griegas». Sólo que el «tipo» en cuestión no es aquí nada étnico ni cosa que pudiera parecerse a eso; propiamente no es un «tipo», sino un acontecimiento, concretamente ese comienzo que hemos mencionado anteriormente y que, por el lado que aquí nos concierne, es el comienzo de la filosofía. La presentada noción de θεωρία y su elevación a la condición de supremo «estar» son inherentes a ese surgimiento.

22 Eth. Nic. 1094 a 3-6, 1140 b 6. Cfr. también Metaph. Θ, 1048 b 18-35.

23 Metaph. E, 1025 b 18 - 1026 a 23; Metaph. K, 1064 a 10 - b 6.

24 Eth. Nic. (10, 7) 1177 a 12 - 1178 a 8.

Permítasenos contribuir con una cita literaria a la mayor claridad de lo expuesto. En la novela de Thomas Mann *Der Zauberberg* se encuentran en el medio de un diálogo estas palabras: «Leidenschaft, das ist: um des Lebens willen leben. Aber es ist bekannt, daß ihr um des Erlebnisses willen lebt»²⁵. Una traducción convencional podría ser: «Pasión es vivir por mor de la vida. Pero es sabido que vosotros vivís por mor de la vivencia». Vamos a comentar tres cosas: primero, el «vosotros»; segundo (y fundamental), la contraposición entre «vivir por mor de la vida» (um des Lebens willen leben) y «vivir por mor de la vivencia» (um des Erlebnisses willen leben); tercero, el concepto «pasión» (Leidenschaft). El «vosotros» está especialmente marcado por el hecho de que el tratamiento en boca del personaje que habla hacia el que escucha es «Sie» («Vd.» o «Vds.») en las líneas precedentes y de nuevo en las siguientes, mientras que aquí es «ihr» («vosotros»); se trata, pues, de un «vosotros» especial, no personal, sino histórico; el «vosotros» designa algo que en la novela está representado por la condición de alemán de Hans Castorp (el «tú» de esas palabras). Una vez más, aquí no se trata de características «étnicas» o «nacionales», sino de que Hans Castorp habla la lengua de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx y Nietzsche; en otras palabras: una vez más, se trata de la filosofía o de algo de lo que la filosofía es parte constitutiva esencial, o, cuando menos, de algo que se comporta frente a su otro como la filosofía frente al suyo o, si se prefiere decirlo así, como la θεωρία frente a la πράξις trivial. ¿Cómo es esta contraposición? El texto que comentamos la define en los términos que constituyen nuestro segundo punto a tocar: «um des Lebens willen leben» y «um des Erlebnisses willen leben». «La vida» es aquí el acontecer de cuanto acontece en mi existencia, el «juego» del que hablábamos más arriba; eso es «el vivir» (en alemán, «el vivir» y «la vida» son la misma palabra);

25 Ed. Fischer Taschenbuch, pág. 628.

que el vivir acontezca por mor del vivir (leben um des Lebens willen) quiere decir: que la vida simplemente se vive, no hay distancia, no hay «estar fuera» ni «llegar desde fuera», el juego simplemente se juega. Tanto *leben* como *erleben* designan el «vivir», pero el segundo de estos verbos es «transitivo» (reclama gramaticalmente un «objeto») y envuelve una noción de «percibir», «(llegar a) conocer», «experimentar». Si el acontecer de lo que acontece en mi existencia, el «juego», no sólo pertenece al ámbito del *Leben*, sino también al del *Erleben* (en otras palabras: si se vive «um des Erlebnisses willen»), si el vivir no tiene lugar sólo como *Leben*, sino también como *Erleben*, entonces el juego, el acontecer de lo que acontece, no sólo tiene lugar como vida, sino que es asumido o «percibido», y esto significa que no se está pura y simplemente en ello, sino que se lo conquista; esto implica una exterioridad y, al mismo tiempo, es la más radical pertenencia. La vida que así se define tiene el carácter de lo θεωρητικόν. Ese vivir tendrá en cierta manera que haber renunciado a la vida misma; entre «vivir por mor de la vida» y «vivir por mor de la vivencia» hay incompatibilidad, porque lo segundo implica un cierto *separarse* con respecto a la vida; por eso el θεωρητικός ha tenido que renunciar a la «pasión», que es el «vivir por mor de la vida».

Estábamos siguiendo las apariciones preterminológicas de la palabra φιλοσοφία, φιλοσοφείν, φιλόσοφος. Habíamos citado a Heráclito (en el capítulo precedente) y a Heródoto (en este mismo capítulo). Aparición preterminológica no es lo mismo que aparición anterior al momento en que se acuña el término (momento que hemos identificado con el Platón «socrático»), ya que la palabra puede seguir siendo usada como elemento del lenguaje ordinario incluso cuando ya es también un término. Ahora bien, para completar el conjunto de las referencias pertinentes efectivamente anteriores a Platón, nos falta aún aducir un texto, que, por otra parte, goza de merecida y universal estimación. En la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles, aparece la siguiente frase:

Φιλοκαλοῦμέν τε μετ'εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας²⁶.

Sobre estas palabras quizá tengamos aún ocasión de volver. De momento indicaremos sólo algunas cosas al respecto. «Nosotros» son aquí los atenienses. El φιλοκαλεῖν y el φιλοσοφεῖν son puestos como nociones en cierto modo correspondientes o paralelas; ambos fenómenos, en efecto, arrancan al hombre a la dimensión cotidiana. Ambos establecen una *separación* o *distancia* con respecto al juego que se juega. En un caso el estar-más-allá se llama τὸ καλόν como en el otro τὸ σοφόν; si traducimos convencionalmente ambos términos por «la belleza» y «la sabiduría», la frase puede quedar así (convencionalmente) traducida: «Hacemos propia la belleza, y ello con simplicidad; hacemos propia la sabiduría, y ello sin blandura». La simetría entre φιλοκαλεῖν y φιλοσοφεῖν se extiende, pues, a que ambas nociones deban ser enunciadas con un «con» o un «sin». Tales aditamentos no ponen al φιλοκαλεῖν o φιλοσοφεῖν condiciones o límites en razón de algo simplemente externo a ellos; mencionan en cada caso un peligro inherente al propio φιλοκαλεῖν o φιλοσοφεῖν, y que es un peligro precisamente para ellos mismos, esto es: algo que ha de ser en cada momento dominado y mantenido a distancia, si el φιλοκαλεῖν o φιλοσοφεῖν ha de tener lugar. En espera de un posible tratamiento posterior más amplio, digamos ahora que a la mencionada separación o toma de distancia, en lo que comporta de estar-más-allá, le es inherente el peligro de confundirse ella misma, por una parte, con el mariposeo y/o la hinchazón (opuesta a la «simplicidad»), por otra parte con la laxitud («blandura») de quien se considera dispensado de todo por aquello de que está «más allá».

26 Thuc. 2, 40, 1.

IV. SÓCRATES Y LA IRONÍA

La referencia que más arriba²⁷ hemos hecho a la exégesis socrático-platónica del término φιλοσοφία se apoyaba en un resumen que allí hicimos sobre motivos de la *Apología* y del *Symposium*. Ahora nos interesa empezar recordando algunos aspectos de lo que a primera vista quizá parezca ser sólo la anécdota en la que aquella exégesis aparece. Cuando por vez primera se encuentra en la historia la figura del filósofo designada por su propio nombre, ello ocurre porque la comunidad, la πόλις, condena a muerte al filósofo. No lo condena un tirano; lo condena real y verdaderamente la πόλις, y no una ciudad bárbara y fanática, sino la ciudad más culta y liberal (en todo caso la más penetrable para la filosofía) que jamás haya existido. Muchas veces se ha dicho —y es cierto— que los atenienses tuvieron al menos que asumir la responsabilidad de matar a Sócrates, en tanto que en otras comunidades históricas Sócrates sería cualquier pobre diablo, de cuya existencia nadie se enteraría. La acusación contra Sócrates se atenía a una fórmula que, convencionalmente traducida a cualquier lengua moderna, dice que Sócrates no reconocía u otorgaba validez a los dioses de la ciudad²⁸ y que introducía divinidades nuevas o cultos nuevos, y que, con eso, corrompía a la juventud. Recordemos la conocida versión que el Sócrates de los diálogos socráticos de Platón (en particular de la *Apología*) nos da de cuál puede ser la base de esa acusación. Un amigo de Sócrates ha preguntado al oráculo de Delfos si hay algún hombre más sabio que Sócrates; el oráculo ha respondido que no. Sócrates no entiende esta respuesta, porque él percibe con toda claridad que no es ni muy sabio ni siquiera poco sabio; simplemente no sabe nada. Sócrates, que no puede descalificar sin más la palabra del oráculo, se pone a la

27 Cfr. I.

28 θεοὺς μὴ νομιζειν no quiere decir que no «creyese»; no es cuestión de creencia o dogma, cosa que no existe entre los griegos.

tarea de obtener una evidencia contraria para poder presentársela al oráculo mismo; para ello irá a buscar a cualquier sabio, le preguntará cualquier cosa a la que el sabio en cuestión crea poder contestar, y, habiendo obtenido una respuesta, ya podrá decir: he aquí alguien más sabio que yo. Así, pues, Sócrates, que no sabe nada, pregunta; los sabios le contestan, porque ellos sí saben. A Sócrates las respuestas no le son desconocidas; lo que ocurre es que su ignorancia va más allá de eso; esas respuestas dan por entendidas determinadas nociones; Sócrates, en su ignorancia, necesita, para poder entender las respuestas que recibe, que tales supuestos se le hagan patentes. Así, por ejemplo, si los sabios discuten sobre si lo justo es esto o aquello, a Sócrates ni se le ocurrirá tomar partido; los sabios sabrán las razones que tienen para definirse en uno u otro sentido; él todavía no ha llegado a esa altura, porque todavía necesita que los sabios le expliquen algo previo, a saber: qué quiere decir eso de «justo». Evidentemente, los sabios deben tener alguna respuesta a esta pregunta, pues hablan de cosas justas e injustas y se supone que, en cuanto sabios, saben lo que dicen y de qué hablan. Constantemente, Sócrates atribuye a ignorancia suya el hecho de que las respuestas de los sabios le aparezcan siempre apoyadas en algo que en esas respuestas se da por conocido y que, sin embargo, él no conoce; Sócrates pide que se le dé a conocer eso, que se le iluminen las partes para él oscuras del escenario. Esa actitud no la adopta Sócrates sólo por su cuenta, sino ante todo con base en el hecho de que los sabios se consideran y son considerados sabios y, por lo tanto, se tiene el derecho a suponer que sus respuestas son consistentes y no flotan en el aire. Sin embargo, lo que se pone de manifiesto en el diálogo socrático es que esos supuestos presuntamente muy conocidos son en realidad absolutamente enigmáticos; los sabios resultan no tener respuesta a las preguntas que van al fondo; Sócrates, ciertamente, tampoco tiene esa respuesta; pero la diferencia está en que, mientras Sócrates ya ha reconocido desde el principio que no la tiene, a los sabios, en cambio, hay que obli-

garlos a embrollarse en su propio discurso para demostrarles que no tienen tal respuesta, y aun entonces atribuyen lo sucedido a malas artes dialécticas de Sócrates y lo culpan a él de estar minando con tales artimañas los fundamentos del saber. Así, el oráculo de Delfos resulta tener razón; Sócrates es el más sabio, porque al menos sabe que no sabe nada, en tanto que los presuntos sabios, que tampoco saben nada, ni siquiera saben eso.

No hace falta insistir sobre la identidad entre lo que acabamos de exponer y el resumen que de la exégesis socrático-platónica del término φιλοσοφία hicimos al comienzo de I. En cambio, sí queremos introducir ahora dos puntualizaciones. La primera hace referencia a la acusación, formulada contra Sócrates, de no reconocer los dioses de la ciudad y pretender introducir divinidades nuevas. Independientemente de que Sócrates pudiese ser, en efecto, un hombre peligroso, e incluso de que pudiese ser cierta en un peculiar sentido la otra parte de la acusación, la que habla de «corromper», Sócrates no negó el reconocimiento a nada, y, por lo tanto, tampoco pretendió introducir en el lugar de algo negado alguna otra cosa. Toda la actividad de Sócrates consiste en preguntar; no enseña doctrina alguna; por lo tanto, tampoco niega unas cosas y afirma otras, sino que simplemente adopta con respecto a todo esa posición de distancia interrogante. Esto debería resultar evidente desde el momento en que Sócrates afirma que no sabe nada y va a preguntar a los sabios; y, en efecto, para nosotros resulta evidente ya desde ese momento, pero no resulta así para todos los investigadores del tema, porque en el medio se introduce otro elemento al que precisamente se refiere la segunda de las dos puntualizaciones que hemos anunciado, la cual va a continuación.

Se trata del concepto «ironía». Esta palabra griega, εἰρωνεία, referida al proceder de Sócrates, aparece ciertamente algunas veces ya en Platón²⁹, aunque no como definición que el propio

29 *Resp.* (I), 337 a. Cfr. también *Symp.* 218 d.

Sócrates haga de su proceder, sino como una caracterización que otro hace en el curso de un diálogo, que incluso se le echa en cara a Sócrates, sin que éste se tome el trabajo de desmentirlo; en todo caso, nótese que la aparición de esta palabra en tal uso no tiene allí ni remotamente el carácter sistemático o la frecuencia que la posterior referencia de «ironía» a Sócrates podría hacer suponer. De hecho, el concepto εἰρωνεία o «ironía» ha quedado tan vinculado a la figura de Sócrates que la idea de «un modo de argumentación usado por Sócrates contra los sofistas» aparece casi como suplemento inevitable de la propia definición léxica de «ironía». Esto no sería malo, si tal definición léxica se diese con la suficiente amplitud para que dentro de ella pudiese caber lo que Sócrates hace. Pero es discutible que esto ocurra. A εἰρωνεία suelen atribuírsele significados que implican «simulación»; ello contribuye a dar un fundamento aparente a la habitual afirmación de que Sócrates «finge». Ahora bien, ¿es esto sostenible?, ¿puede admitirse que Sócrates «finge»?

Además de que la referencia de εἰρωνεία a Sócrates tenga en las fuentes el carácter limitado al que hemos aludido, sucede también que el sentido de esa palabra griega pudiera no incluir necesariamente la noción de «simulación». εἰρωνεία es el carácter o la actitud del εἰρων, y un εἰρων es, ciertamente, al menos a primera vista, alguien que «se hace el sueco», o sea: que adopta la actitud de «no saber». Aristóteles, en la Ética Nicomáquea³⁰, emplea la palabra εἰρων (y el correspondiente término de cualidad, εἰρωνεία) dentro de un sistema de tres términos con los que designa ciertas ἕξεις, de las cuales una, la que ocupa el punto medio, es «virtud» (ἀρετή); esa «virtud» es aquí la cualidad del ἀληθής, la ἀλήθεια, términos que, con la misma exactitud e inexactitud con que en otros contextos se traducen por «verdadero» y «verdad», pueden traducirse aquí por «veraz» y «veracidad». De los dos extremos cuyo medio

30 Eth. Nic. (2, 7) 1108 a 19-24. Cfr. también Eth. Nic. (4, 3) 1124 b 30.

acabamos de citar, el que tiene lugar por exceso es la ἀλαζονεία, esto es: la cualidad del ἀλαζών, al que podemos designar en castellano como el charlatán o el «fantasma»; lo opuesto, el defecto contrapuesto a ese exceso, es la εἰρωνεία o cualidad del εἰρων. Así, εἰρωνεία significa claramente que alguien no reconoce saber o no da por sabido algo de lo cual, sin embargo, de acuerdo con el criterio y la medida válidos, es sabedor. ¿Es esto necesariamente ficción o simulación? Lo es «ordinariamente», pero, al decir esto, no hacemos referencia a nada estadístico; decimos simplemente que la noción en cuestión comporta ficción o disimulo, *salvo que* consista en una determinada actitud que, por definición, no tiene nada de ordinario (nada de habitual) y que, sin embargo, es justamente característica de Sócrates (y del filósofo en cuanto tal). Sócrates no «se hace el sueco» ante esto o aquello, no hay esto o aquello que él sepa y «finja» no saber, no se trata de este o aquel contenido, sino que, lo que Sócrates hace, lo hace ante *los contenidos en general* y, por lo tanto, en cierta manera, ante *el saber y la verdad como tales*. Para que la noción de εἰρωνεία pueda aplicarse a tal nivel (sustancialmente distinto del «ordinario» y «habitual»), es preciso que esa noción se reduzca a sus términos más formales, a fin de que el nuevo contenido pueda venirle dado por la nueva dimensión en la que se aplica. Así, diremos pura y simplemente que el εἰρων sabe A, B y C, en el sentido de que su conocimiento de A, B y C cumple (y él lo sabe) todas las condiciones que funcionan como condiciones de un verdadero conocimiento, y, sin embargo, por alguna razón o en algún contexto, el εἰρων pone entre paréntesis esos A, B, C o alguno de ellos; no en el sentido de que, en vez de A, B o C, asuma J, K o L; esto es precisamente lo que ya no sería εἰρωνεία, sino cambio de opinión o juego de hipótesis; lo que constituye εἰρωνεία es que yo establezco una distancia con respecto a mi propio conocimiento de A, B o C, que A, B, C, a cierto nivel, no son reconocidos, lo cual no impide que, a la vez, siga siendo plenamente válido a sus efectos el nivel (digamos:) «natural», en el que sí lo son. Teniendo en

cuenta esto, la interpretación como «ficción» es posible, pero no necesaria, y, aunque esa interpretación está quizá en la intención que se atribuye a Trasímaco en el diálogo *Respublica* y a Alcibíades en el *Symposium*³¹, y aunque hoy se pueda leer en más de una «Historia de la filosofía» que Sócrates «finge» ignorar para poder preguntar, lo cierto es que Sócrates no finge nada, sino que simplemente hace eso que ya hemos indicado: reconocer A, B y C como lo natural e inmediatamente verdadero y, sin embargo, a la vez ser capaz de poner esa verdad entre paréntesis; con la particularidad, además, de que en el caso de Sócrates —como también hemos adelantado ya— no se trata de unos A, B y C determinados, porque no es un problema de estos o aquellos contenidos, sino que se trata de una posición de reserva, distancia o independencia con respecto a los contenidos en general; distanciamiento que no se refiere a unos contenidos determinados, porque eso equivaldría a instaurar alternativamente otros, traídos de alguna parte, y no es ese el caso, sino que se trata de una forma determinada de asunción de los contenidos en general.

Con el fin de evitar posibles malentendidos sobre presuntas demostraciones que nadie pretende haber realizado, conviene aclarar lo siguiente:

No hemos demostrado cosa alguna *a partir de* consideraciones sobre el significado de la palabra griega εἰρωνεία. Tampoco hemos demostrado tesis alguna acerca de cuál es de hecho el significado de esa palabra. Lo que sí hemos demostrado es: primero, que, *si* el empleo de la palabra εἰρωνεία con referencia positiva a Sócrates ha de ser considerado como acertado, *entonces* el significado de esa palabra, en el contexto en que tal empleo tenga lugar, habrá de ser interpretado del modo que exponemos; y, segundo, que esa interpretación es *posible*, en el sentido de que la posición de la palabra en la lengua no resulta por ello más violentada de lo que es inevitable en el paso de un

significado ordinario a uno filosófico. No decimos (tampoco negamos, porque sencillamente no es cuestión que importe aquí) que la interpretación que hacemos del significado de εἰρωνεία se corresponda con algún concreto y señalable uso antiguo de esa palabra. Sin embargo, una vez demostrado que la palabra «ironía» (εἰρωνεία) admite o admitiría esa utilización, gustosamente nos aprovecharemos de tal posibilidad, y, además de emplear en adelante «ironía» en ese sentido, diremos ahora que, efectivamente, en tal sentido (y sólo en él), Sócrates es un «irónico» y todo filósofo lo es.

31 Pasajes citados.

EL SENTIDO Y LO NO-PENSADO
(APUNTES PARA EL TEMA
«HEIDEGGER Y LOS GRIEGOS»)

1. «SER» Y «SENTIDO DE SER»

La «pregunta por el ser» o «pregunta del ser» se enuncia en *Sein und Zeit* como *Frage nach dem Sinn von Sein*. Precisamente *Der Sinn von Sein* es *Das Erfragte*, aquello a lo que la pregunta tiende, aquello con cuya manifestación se habría cumplido el objetivo de la pregunta.

El «sentido de ser», de que habla Heidegger, no es lo que ordinariamente se entiende por «el sentido de» una palabra, pero es lo único que permite atribuir sentido a la palabra. ¿Qué quiere decir «sentido»? La palabra «sentido» es un término provisional, deliberadamente indeterminado y puramente formal, para algo cuyo verdadero carácter, teniendo en cuenta que se trata del sentido «de ser» y no del de cualquier cosa, se supone que se determinará en el curso de la investigación. Así, pues, debemos contentarnos por el momento con una indicación también puramente formal de lo que se entiende por «sentido». Que algo «tiene sentido» quiere decir ni más ni menos que: que ese algo resulta comprensible, esto es: interpretable de alguna manera. No quiere decir que sea signo de otra cosa; tal carácter no es inherente a lo que entendemos por «tener sentido»; a esta noción sólo le es inherente el hecho de que hay un ámbito,

fondo, contexto o complejo, sobre el cual, a partir del cual, dentro del cual, el algo en cuestión resulta comprensible, o sea: es interpretable; el sentido es, pues, ese ámbito o fondo sobre el cual algo resulta comprensible; lo comprensible o comprendido, lo que es descubierto y sale a la luz, no es el sentido, sino el algo que «tiene sentido».

El «sentido» que aparece en el enunciado «pregunta por el sentido de ser» es el primer y todavía indeterminadísimo nombre que recibe eso que luego se llamará *Die Lichtung* y que tiene también otros nombres. Incluso en *Sein und Zeit*, e incluso dentro de la «Introducción» de esta obra, eso que inicialmente se llama «el sentido de ser» tiene ya otro nombre no tan formal e indeterminado. Para poder, si no propiamente decir, al menos «pre-decir» ese nombre, tenemos que ver cómo se presenta allí mismo¹ la prevista estructura de lo que habría de ser la obra entera. Recuérdese que iba a tener dos partes, cada una de ellas dividida en tres secciones, y que fue la tercera sección de la primera parte lo que resultó imposible redactar.

La primera sección (de la primera parte) es: la analítica ontológica del Dasein en cuanto que ella misma todavía no se ha manifestado como cosa alguna otra que mera analítica del Dasein, es decir: análisis del peculiar modo de ser de un cierto ente; lo cual no quiere decir que no sea en el fondo (incluso ya en esta sección) más que eso. Es, por lo tanto, también esa sección la que está orientada temáticamente a la cotidianidad del Dasein.

La referencia a la cotidianidad se rompe desde el momento en que, una vez conquistada una caracterización provisional del ser del Dasein (esto es: de en qué consiste en el caso de ese ente el hecho de ser), esa caracterización pasa a ser analizada críticamente desde el punto de vista del «fondo sobre el cual» tiene lugar, o sea: de si aquello que (hasta ese momento implícitamente) le ha servido de «sentido» está o no a la altura de tal

¹ Heidegger, Gesamtausgabe, Band 2, Frankfurt a.M., 1977, pp. 21-26.



función. En otras palabras: se pasa a la cuestión del sentido del ser del Dasein, cuestión que se desarrolla a partir del parágrafo 45 (ya en la segunda sección). Una vez obtenida una clarificación del «sentido», la analítica tendrá que ser «repetida» desde los nuevos «supuestos»; ambas cosas (la clarificación del «sentido de ser» del Dasein y la consiguiente repetición de la analítica) ocupan la segunda sección. Como es sabido, lo que se obtiene como determinación del «sentido» es una cierta noción del tiempo y la temporalidad, y la anunciada «repetición» consiste en que las estructuras ontológicas del Dasein expuestas en la sección primera se manifiestan ahora, en la segunda, como modos de la temporalidad. Ahora bien, es esencial el que este ir más allá del mero «ser» hacia el «sentido del ser» sea a la vez un ir más allá de la noción ordinaria del tiempo; esta noción ordinaria se basa precisamente en que el «sentido del ser» no se investiga, sino que se asume la noción de ser sin crítica referente a la asunción de un «sentido» para esa noción, en tanto que la noción (ordinaria) del tiempo se constituye a partir de esa noción de ser.

Hasta ahí llega lo redactado de *Sein und Zeit*. ¿Qué debería, pues, manifestarse en la tercera sección de la primera parte? Las reiteradas, aunque poco explícitas, declaraciones de intenciones que se encuentran en la parte redactada de la obra (y en otras partes de la obra total de Heidegger) nos permiten indicar lo siguiente:

Queda dicho que el Dasein no constituye propiamente una esfera particular de lo ente, o lo que es lo mismo, que el ser del Dasein no constituye propiamente un modo de ser particular, ya que el ser del Dasein es comprensión del ser, estar abierto a..., a saber: al ser, y, por ende, al ser de cuanto de una u otra manera es. Así, pues, la comprensión del ser del Dasein habrá de manifestarse como comprensión del ser en general; por lo tanto, aquello que se habrá revelado como el horizonte o fondo a partir del cual, sobre y hacia el cual es posible la comprensión del ser del Dasein, eso mismo habrá de revelarse también como el hori-

zonte o fondo a partir del cual, sobre y hacia el cual es posible la comprensión del ser. La Existenz no es el ser; el ser del Dasein no es el ser en general; pero el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general.

II. ¿MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA?

La manera en que hemos mencionado «el sentido del ser» parece señalar en cierto modo hacia más allá del «ser», esto es: a un problema que sería más originario que el mero «problema del ser». No se opone a ello el que el «sentido de» algo constituya la comprensibilidad de ese algo y que lo propiamente comprensible y/o comprendido no sea el «sentido», sino el algo en cuestión. Pues esto sólo significa que «el sentido de ser» no será nunca el «tema», no será jamás «lo que» resulta comprendido, sino sólo aquel fondo sobre el cual, aquello dentro y a partir de lo cual, etcétera; con esto, sin embargo, no se impide que la cuestión del sentido (esto es: del aquello dentro de lo cual, sobre y hacia lo cual, etcétera) sea en efecto cuestión. Incluso pudiera tratarse, quizá, de la verdadera «cuestión del ser»; de momento, sin embargo, lo que parece ocurrir es que se retrocede un paso a partir del asunto «ser», y que precisamente la fórmula «el sentido de ser» designa eso hacia lo cual se retrocede. Ciertamente que, al preguntar por el sentido de ser, no se está aludiendo a algo que presuntamente estuviese «tras el ser»: «Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden 'Grund' des Seienden, weil 'Grund' nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit»². Ahora

2 Heidegger, Gesamtausgabe, Band 2, Frankfurt a. M., 1977, p. 202.

bien, «in die Verständlichkeit des Daseins hereinstehen» no es algo que simplemente «le acontezca» al ser, de manera que el ser pudiese tener lugar de algún modo al margen de la comprensibilidad y luego resultar comprensible mediante algo ajeno a él mismo. Preguntar «por el ser en cuanto que es comprensible» significa: preguntar por el aquello dentro de lo cual y a partir de lo cual, el fondo sobre y hacia el cual, el ser resulta comprensible, y el ser «resulta comprensible» precisamente en cuanto que tiene lugar, ya que el ser de aquel ente que «comprende el ser» se determina precisamente desde y por y en razón de este comprender³.

La constatación que hemos hecho de algo que parece ser un «ir más allá» o un «retroceder un paso» y que se expresa de manera provisional y precaria en la fórmula «la pregunta por el sentido de ser», nos plantea la cuestión que a continuación enunciamos de tres maneras:

1. ¿Hasta qué punto hay efectivamente una cuestión nueva o, cuando menos, un paso substancialmente nuevo en la interpretación de alguna cuestión? O bien: ¿con respecto a qué cosa «anterior» es nuevo lo que ahora se plantea y en qué consiste su novedad?

2. Dado que «ontología» es el discurso que trata del ser como tal, de en qué consiste ser⁴, y admitiendo que la fórmula «la pregunta por el sentido de ser» define la «ontología funda-

3 Cf. 1, en especial las nociones: la Existenz no es el ser; el ser del Dasein no es el ser en general; pero el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general.

4. Discurso «óntico» es aquel en el que se pretende decir qué cosa es en cada caso y qué es cada una de las cosas que en cada caso son. Por el contrario, discurso *ontológico* es aquel en el que se trata de *en qué consiste ser*. Esto es una definición formal y provisional, pero, incluso a este nivel, podría alguien (por ejemplo: sobre las huellas de N. Hartmann) preferir otros derroteros, por lo cual era indispensable hacer esta especie de «definición». Heidegger se ha referido expresamente en varias ocasiones a la existencia de usos de la palabra «ontología» que nada tienen que ver con el suyo. Cf.: Gesamtausgabe, tomo 9, p. 134; tomo 32, pp. 143-144.

mental», ¿habría que decir que el título «ontología fundamental» no designa miembro alguno de una división de la noción «ontología», nada, por lo tanto, que deba gramaticalmente designarse yuxtaponiendo al sustantivo «ontología» un adjetivo, sino algo que en cierta manera está más allá de (o es un paso atrás con respecto a) la(s) ontología(s) misma(s)? (De hecho, el título, en su lengua original, es «Fundamentalontologie», o sea: un sustantivo compuesto, no un sintagma nominal con adjetivo).

3. Puesto que filosofía es ontología y la ontología es la cuestión del ser, ¿apunta la cuestión del sentido de ser a más allá de la filosofía?, ¿se está esbozando un «paso atrás» con respecto a la filosofía misma?, y, en caso afirmativo, ¿cuál es el carácter de ese paso atrás?

III. ILUSTRACIÓN A TRAVÉS DE LA EXÉGESIS CLÁSICA DEL TIEMPO. 1) JUSTIFICACIÓN DEL PROCEDIMIENTO

Hemos visto cómo la cuestión de «el sentido de ser» parece apuntar de alguna manera a algo que está más allá de (o «más atrás que») la filosofía. Esta indicación es por el momento sumamente indeterminada. Quizá pueda precisarse si adoptamos como hilo conductor algunas nociones igualmente ya introducidas, a saber:

1. La averiguación de «el sentido de ser» es solidaria de una determinada discusión de la noción de tiempo.

2. En esa discusión se pone de manifiesto que la noción ordinaria del tiempo tiene un fundamento que permanece ignorado para ella misma.

3. La noción ordinaria del tiempo es la que se tematiza en las exégesis filosóficas del tiempo.

4. Aquello que constituye el ignorado fundamento de la noción ordinaria del tiempo es precisamente la temporalidad en cuanto que ésta es una designación del sentido de ser.

5. La noción ordinaria del tiempo tiene lugar por el hecho de que, al no plantearse la cuestión del *sentido de ser*, la noción de tiempo es *derivada de* la noción que se tiene de *ser*.

Según todo esto, el modo en que se produce la exégesis filosófica de la noción de tiempo deberá suministrarnos un hilo conductor para ver en qué modo y medida la cuestión del «sentido de ser» pudiera remitir a algo que permanece esencialmente no-pensado en la filosofía misma. Bien entendido que en ningún caso podría tratarse de algo «no pensado» por ignorancia, des-piste o error. Aquí no se plantea, pues, ni remotamente, la posibilidad de un estar, con respecto a la filosofía, «más allá» en cuanto «por encima» o «saber las cosas mejor». A lo sumo, podría tratarse de algo que había de permanecer no-pensado por ser ese su modo propio de presencia, por cuanto sólo puede manifestarse en su mismo substraerse, por lo tanto a través de su condición de no-pensado y en ella, de modo que ese «dejar sin pensar» correspondería a «la cosa misma» y no sólo no sería fallo alguno, sino que sería rigor del pensamiento.

El concepto vulgar del tiempo es, pues, el que sirve de base a las exégesis filosóficas del tiempo. La primera de ellas se encuentra en la «Física» de Aristóteles. La noción del tiempo es en todas las posteriores discusiones la misma; varía la «ubicación» del tiempo dentro de las estructuras ontológicas, pero no la noción del tiempo en sí mismo. La exégesis aristotélica tiene, como veremos, un antecedente en Platón. Aristóteles y Platón no inventan esa interpretación del tiempo; no son «causantes» de ella. Lo que en definitiva trataremos de exponer es que el surgimiento de la mencionada interpretación del tiempo coincide con aquel proceso de autoconstitución de la filosofía, del cual hemos dicho que comporta una separación, escisión, abstracción⁵.

5 Cf. mi artículo «En torno al nacimiento del título 'filosofía'» en este mismo volumen.

IV. ILUSTRACIÓN A TRAVÉS DE LA EXÉGESIS CLÁSICA DEL TIEMPO. 2) ARISTÓTELES

Se suele decir, y nosotros mismos acabamos de decirlo, que la noción del tiempo (no la «ubicación» de esa noción en el conjunto de la problemática ontológica, sino la noción del tiempo en sí misma) tiene para toda la filosofía su origen en la «Física» de Aristóteles⁶; que en Kant, en Hegel, etcétera, el tiempo sigue siendo el «flujo» de los «ahora», el cual, justamente por ser uniforme, es infinito. Esto es cierto en cuanto que, efectivamente, Aristóteles remite la interpretación del fenómeno «tiempo» (χρόνος) al fenómeno «ahora» (νῦν); pero, aun así, lo que no es cierto es que χρόνος en Aristóteles signifique una sucesión infinita. Dicho de otra manera: la «Física» aristotélica conduce a la noción del tiempo uniforme e infinito, pero no parte de tal noción. Más aún; consideremos los dos hechos siguientes: (a) la «Física», el análisis del modo de ser propio de los φύσει ὄντα, es el discurso en el cual se generan determinadas nociones ontológicas que luego adquieren alcance ontológico general, y: (b) esas nociones ontológicas generales, aun cuando generadas desde la «Física», resultan no simplemente extrapoladas, sino, por necesidad interna, asignadas (como a su lugar propio) a más allá de τὰ φύσει ὄντα. Pues bien, veremos que donde esa necesidad interna se expresa con mayor claridad es precisamente en el viraje inherente a la exégesis del tiempo, viraje consistente en que no se empieza por, pero se llega a, la noción del tiempo como la serie uniforme (y, por ello, infinita) de los «ahora»; en otras palabras: veremos que es justamente este viraje el que expresa el paso del origen «físico» a la interpretación «metafísica» de las nociones ontológicas a que hemos aludido.

El tiempo, según Aristóteles, es algo «del movimiento». En principio, el que haya tiempo radica en el simple hecho de que

6 Phys. Δ, 10-14 (217 b 29 - 224 a 14).

todo movimiento es *de* algo *a* algo y precisamente de manera que el primer algo es distinto del segundo algo. Esto quiere decir: el tiempo es aquel aspecto del movimiento según el cual el «de qué» y el «a qué» aparecen simplemente como uno y otro, como simplemente distintos y, por lo tanto, como iguales.

¿Dónde reside, según esto, lo «infinito» del tiempo? El movimiento (que ha sido previamente tema de análisis en la obra de Aristóteles) es esencialmente *de* algo *a* algo, por lo tanto esencialmente finito; finita es la distensión o distancia (entre el «de qué» y el «a qué») inherente al movimiento; y, por lo mismo, es también siempre finito el «tiempo» que en cada caso hay. Ahora bien, el germen o la posición inicial de una «infinitud» del tiempo está ya en el hecho de que «tiempo» sea aquel aspecto bajo el cual el «de qué» y el «a qué» aparecen como *iguales* en la medida en que ambos son sólo uno y otro, simplemente distintos y, por lo tanto, iguales; la distancia aparece entonces como una cantidad o magnitud, μέγεθος, variable como tal sólo en términos de «más» o «menos». En esta nivelación del «de qué» y el «a qué», debe considerarse: (a) por una parte, que tal nivelación está asociada, en efecto, al hecho de que el tiempo es interpretado *a partir de* la noción que se tiene del ser de lo ente, en este caso a partir de κίνησις, esto es: de γένεσις, en definitiva: de φύσις. Por otra parte, debe considerarse: (b) que justamente esa posterioridad de la noción que se elabora del tiempo hace que la misma resulte mediante una abstracción mediadora que hace tabla rasa de lo peculiar de la noción de φύσις. Así:

El «de qué» y el «a qué», en cuanto meramente uno y otro, distintos entre sí, ambos igualmente distintos y nada más que distintos el uno del otro, son ambos iguales; el «antes» y el «después» son simplemente dos «ahora», ambos iguales entre sí e iguales a cualquier otro que se les anteponga, postponga o interponga. Se trata de un «continuo» (συνεχές).

Aquí todo da la vuelta. Ya no puede tratarse de este o aquel movimiento determinado; pues todo movimiento determinado es de A a B y, sin embargo, en cuanto «ahora», A y B, justamente

por ser igualmente «ahora» el uno que el otro, son igualmente «ahora» que cualquier C, D, E, etcétera.

En este punto del análisis es donde encontramos la noción de *el* tiempo. Hasta aquí, χρόνος era meramente la distancia, el intervalo; y, léxicamente, ese sigue siendo el significado de la palabra χρόνος; hasta tal punto que Aristóteles no dice (ni se dice en general en griego) que «ha pasado tiempo», sino que ha «habido» o «tenido lugar» o «acontecido» (γεγονέναι) tiempo. Sólo derivadamente, en una derivación que es ni más ni menos que el desarrollo que acabamos de resumir, puede χρόνος designar también un «infinito» cuya «infinitud» es en principio, tal como lo exige el espíritu de la lengua griega, no-ser, inesencialidad, abstracción o indiferencia.

Sólo ahora hay *el* tiempo, porque, al ser los «ahora» meramente distintos uno de otro y, por lo tanto, iguales, no pueden ser ya de este o aquel movimiento en particular. Sin embargo, sigue en pie que el tiempo es algo *del* movimiento. Por lo tanto, si ha de haber el tiempo único, en el que todos los «ahora» son iguales, que, por lo mismo, es siempre igual y nunca empezó ni acabará, entonces también el movimiento habrá de poder considerarse como uno solo y precisamente como uno que es a la vez un permanecer siempre y «siempre igual». En otras palabras: todos los movimientos habrán de poder remitirse a un único movimiento, el cual habrá de tener esa característica de «siempre igual».

Hasta el momento en que se puso de manifiesto que el «de qué» y el «a qué» del movimiento se nivelaban en su reducción a puros uno y otro, «antes» y «después», puros «ahora» simplemente distintos el uno del otro y, por lo tanto, iguales, no había en la noción de movimiento preeminencia alguna para el cambio de lugar. Por «movimiento» se venía entendiendo el «llegar a ser» en cualquiera de las categorías, por lo tanto: pre eminentemente el llegar a ser en el sentido de la οὐσία, el «nacer», y, por lo demás, el crecer y decrecer, el «hacerse otro», etcétera, también, desde luego, el cambio de lugar. Sin

embargo, desde el momento en que entra en juego la diversidad de los «ahora», del «antes» y el «después», que sólo se distinguen precisamente en que son distintos, de manera que A y B son igualmente distintos (es decir: igualmente iguales) entre sí que cada uno de ellos con respecto a cualquier C, D, E, etcétera, entonces, por lo mismo que la distancia (de A a B) es entendida como cantidad o magnitud, μέγεθος, nos encontramos también con una diversidad A-B-C-D-E etcétera a la que no pueden hacerse corresponder momentos de cualquier movimiento, y sí, en cambio, y únicamente, de un cambio de lugar o de otro movimiento que comporte cambios de lugar. El que la cantidad o magnitud sea «continua» (συνεχές) exige que lo sea también el movimiento, y esto otorga una preeminencia al cambio de lugar.

Hemos visto, pues, que la nivelación del «de qué» y el «a qué» del movimiento a la condición de meros «ahora», iguales entre sí e iguales a cualquier otro «ahora», comporta la consideración de un tiempo único e «infinito», y, con ella, la pretensión de remitir todo movimiento a un movimiento único y que es un cierto «permanecer siempre igual». Hemos visto también que esa misma nivelación y la consiguiente «continuidad» de la serie de los «ahora» exige que el movimiento único en cuestión haya de ser precisamente un movimiento en cuanto al lugar. Por otra parte, la condición de «siempre igual» sólo puede tenerla aquel movimiento en el que no hay posiciones señaladas, en el que toda posición haya de ser igual a toda otra (tal como un «ahora» es igual que cualquier otro «ahora»), en el que no sólo no puede haber comienzo ni final, sino que todo punto o momento tiene, dentro del movimiento en cuestión, una posición igual que la de todo otro. Con esto no se está exponiendo otra cosa que la definición del movimiento *circular* uniforme.

Lo que fundamentalmente nos interesa aquí, de lo referente a la exégesis aristotélica del tiempo, es que la noción del tiempo, tal como se la establece en esa exégesis, se encuentra precisamente en el punto de inflexión por el que se pasa de la «Física»

a la teoría de lo inmóvil; incluso puede decirse que la noción del tiempo desempeña el papel del medio para ese tránsito. En efecto:

1. Precisamente porque la noción del tiempo ha de producirse *a partir de* la noción de ser, el tiempo resulta ser una abstracción niveladora de los momentos inherentes a esa noción de ser, y, de este modo, procediendo de la esencia del movimiento, del «llegar a ser», aparece, sin embargo, él mismo como lo todo igual, siempre igual y, por lo tanto, inmóvil.

2. En Aristóteles, concretamente, la obtención de esta noción del tiempo sirve como mediación para el tránsito a lo suprasensible e inmóvil, en cuanto que: la esencial pertenencia del tiempo al movimiento requiere, para que *el* tiempo, único y siempre igual, sea entendible, que también *el* movimiento pueda ser considerado como único y como un «permanecer siempre»; un movimiento que es ya en cierto modo inmovilidad y que, en todo caso, por su carácter de «siempre igual», requiere un «motor» «siempre igual», esto es: «inmóvil», un κινουὶν ἀκίνητον.

V. ILUSTRACIÓN A TRAVÉS DE LA EXÉGESIS CLÁSICA DEL TIEMPO. 3) PLATÓN

Si, de los dos puntos que hemos enunciado al final del capítulo precedente, consideramos separadamente el primero, podemos constatar que el contenido de él (aunque no el papel que desempeña en aquel conjunto) puede también referirse con algún derecho a Platón. No, ciertamente, el segundo punto; en Platón, ninguna exégesis del tiempo puede desempeñar el papel de mediación en el tránsito a lo inmóvil, pues ese tránsito, en Platón, se ha realizado ya desde los primeros pasos del discurso filosófico. Si bien tanto en Aristóteles como en Platón la pregunta ontológica comporta un paso a «lo verdaderamente ente», y esto quiere decir: a «lo inmóvil», en Platón el problema no es cómo se realiza este paso, sino, a la inversa, cómo puede entenderse

lo inmóvil de manera que ello pueda ser la esencia del movimiento mismo. Sin embargo, la noción aristotélica del tiempo, en lo que se refiere al contenido de la noción misma, con independencia del papel que su exégesis desempeña en el discurso del pensador, se encuentra ya adelantada en Platón, concretamente en el *Timeo*:

«Siendo ello [i. e.: el mundo de las ideas] un viviente αἰδίου, así, pues, trató [el demiurgo] de hacer este todo [i. e.: el mundo sensible] también de tal carácter [i. e.: αἰδίου], en la medida de sus fuerzas. Pero era la naturaleza de aquel viviente lo que era αἰώνιον, y ligar totalmente este carácter a lo que nace no era posible; meditó, sin embargo, hacer una cierta imagen móvil de αἰών, y, a la vez que disponía el cielo, hizo una imagen de αἰών, una imagen αἰώνιον, la cual, en tanto que αἰών permanece en unidad, avanza según número, y esa imagen es lo que llamamos tiempo»⁷.

En las explicaciones que siguen a este texto se encuentra la tesis de la copertenencia esencial del tiempo y el cielo; no sólo no había años ni meses ni días «antes» de que el cielo «naciese», sino que los astros «nacieron» precisamente para «definir y guardar los números del tiempo», etcétera.

Lo que principalmente nos interesa aquí es que, también en Platón, el tiempo, siendo algo del movimiento, algo inseparable del mundo sensible y algo κινήτων, es a la vez αἰώνιον. La antes citada inmediatez con que se produce en Platón la posición del elemento de lo inmóvil, hace que la singular posición del tiempo se exprese diciendo que éste es «imagen de» (o «imita» o «participa de»). Ello nos va a permitir quizá ver cómo designa Platón algo que podemos considerar como el tiempo «verdadero» en el mismo sentido en que el εἶδος es el ser «verdadero». La importancia de esto se comprende mejor si recordamos que, en principio, la designación εἶδος no significa nada «del mundo de las ideas», nada que se contraponga a lo «sensible», etcétera; esas

⁷ Tim., 37 d.

contraposiciones quedan definidas *a partir* del pensamiento de Platón, lo cual quiere decir que no es legítimo suponerlas como previas determinaciones léxicas a la hora de entender el hecho de que Platón adopte precisamente la palabra εἶδος y no cualquier otra para designar lo que con ella designa. Debido a la manera en que Platón plantea la cuestión ontológica, aquello que en esa pregunta se manifiesta como constitutivo del *ser* de las cosas resulta a la vez trasladado a un plano distinto, situado en una separación o distancia; es *consecuencia* de esa separación o abs-tracción el hecho de que el significado de esas palabras (básicamente el de εἶδος) experimente la transformación por la que se originan los significados específicamente «platónicos». Estos significados, por lo tanto, no deben en modo alguno tomarse como punto de partida para un intento de entender qué sucede en el pensar de Platón. El que se haya hecho así, el que se haya pretendido entender a Platón desde los conceptos «platónicos», es uno de los rasgos de la manera de hacer «historia de la filosofía» universalmente admitida hasta hoy, yo diría: hasta Heidegger y, por lo que se ve, generalmente también después de Heidegger. Precisamente aquí y ahora nos acercamos a otro importante ejemplo del mismo proceder. Si se pregunta de qué es «imagen» o «imitación» el tiempo (χρόνος) según el *Timeo*, cualquier conocedor del tema contestará sin titubear que de «la eternidad». Antes de entrar en discusión alguna sobre si la respuesta es correcta o no, haremos una observación muy sencilla y difícilmente contestable:

Se podría pensar que la respuesta que acabamos de citar (a saber: que «la eternidad» es aquello de lo que χρόνος es imagen o imitación según el *Timeo*) resulta de la lectura del texto una vez que se ha traducido αἰών por «eternidad». Pues bien, con independencia de si la lectura y la traducción en cuestión son correctas o no, lo que no es cierto es que la relación de premisa a consecuencia sea la que así se formula. No se asume primero una traducción y, con base en ella, se entiende el texto de una determinada manera; es a la inversa: se asume que αἰών signi-

fica «eternidad» *porque* es «eternidad» lo que «debe» encontrarse en ese punto del texto de acuerdo con lo que se entiende por «platónico». Que el orden de premisa a consecuencia es precisamente este, viene avalado por el hecho de que la presunta traducibilidad de αἰών por «eternidad» jamás podría tener base alguna fuera del alcance histórico del concreto cliché que se establece en el pasaje del *Timeo* en cuestión. Sin excepción alguna, puede decirse que, ni antes en modo alguno, ni después fuera del marco de la tematización platónica definida en el pasaje citado o dependiente de él, se encuentra en absoluto un αἰών traducible por «eternidad». Lo cual significa que incluso el hecho de traducirlo por «eternidad» en ese pasaje es, cuando menos, aceptar de antemano que la lectura del mismo no pueda decirnos nada más que lo que ya sabíamos.

Hemos descrito dos veces (una referida en general a los términos griegos que a través de Platón llegan a ser términos filosóficos, otra a propósito de αἰών en particular) un proceder consistente en que se lee a Platón asumiendo determinadas «traducciones» (incluso si, aparentemente, se lo lee en griego) y, a la vez, se apoyan esas traducciones en un sentido específicamente «platónico» de los términos. Permítasenos aclarar que esto, tal como lo hemos descrito, no es en absoluto el «círculo del comprender», sino el vulgar y corriente círculo vicioso. Ello, sin embargo, en los ejemplos que acabamos de citar y en otros, es característico de esa manera de hacer historia de la filosofía que «se atiene a las cuestiones» y rehúsa «perderse en estériles discusiones sobre palabras».

Si, por una parte, la palabra αἰών, al menos fuera del cliché platónico citado, jamás podría significar «eternidad», y si, sin embargo, no hay «platonismo» sin que αἰών signifique ahí algo así como «eternidad», entonces sería completamente absurdo que el intento de aclarar qué pasa con la palabra αἰών se atribuyese a un particular «método» o «manera de proceder» que se caracterizaría por su tendencia a «discutir sobre los significados de las palabras», cuando no sobre «la etimología» (*sic*) de las

mismas. En primer lugar, no se trata aquí de método o manera o modo de proceder, sino simplemente de no eludir algo que se constata, que está ahí y que es evidentemente grave. En segundo lugar, no se trata en absoluto de «etimología», porque el problema no es la procedencia u origen (cuestión diacrónica) de la palabra; que αἰών, fuera del cliché platónico indicado, no significa en absoluto «eternidad» es una constatación rigurosamente *sincrónica*, que se realiza sobre textos del propio Platón o de contemporáneos o, lo que es igualmente válido, sobre textos que, aun sin ser contemporáneos, eran conocidos y recitados por Platón y sus conciudadanos y formaban parte de su mundo histórico.

VI. ILUSTRACIÓN A TRAVÉS DE LA EXÉGESIS CLÁSICA DEL TIEMPO. 4) LO NO-PENSADO

Consideraciones precedentes han puesto el acento sobre el hecho de que Platón, al designar con la palabra αἰών aquello de lo que χρόνος es imagen o imitación, hizo uso de una palabra que él no inventó, la cual, por lo tanto, tenía ya su status propio en la lengua griega; sería un círculo vicioso entender el pasaje platónico oyendo αἰών según un significado que se le atribuye a partir de ese mismo pasaje o de concepciones que dependen de él; lo justo es, por el contrario, tratar de entender, a partir del significado que αἰών ya tenía, por qué Platón emplea esa palabra y no cualquier otra.

La palabra αἰών se encuentra desde la más antigua literatura griega. En Homero aparece a primera vista en uno de los contextos que más guerra vienen dando a los investigadores del léxico, a saber: el de los términos que de una u otra manera designan la «vida» del hombre o algo que sea «principio» de ella. Sin embargo, αἰών tiene, aun en relación con ese complejo, una posición especial que enfrenta esta palabra, por una parte, a θυμός, μένος, φρένες, etcétera, y, por otra parte, a ψυχή. Con-

cretamente, el primero de estos dos enfrentamientos estriba en que cualquier término del conjunto θυμός, φρένες, etcétera, si bien puede significar la «vida» en oposición a la ausencia o pérdida de ella, también entra en otras oposiciones en las que tiene valores concretos que incluso contraponen cada uno de esos términos a otros del mismo conjunto; por el contrario, αἰών no entra en esas oposiciones más concretas, sino que tiene siempre el valor de algo así como la «vida» o el «principio de la vida». Pero, por otra parte, se contrapone también a ψυχή, en cuanto que el significado de esta última palabra tiene en Homero una especial relación con Hades⁸; frente a lo cual αἰών parece referirse más bien a la «vida» misma en cuanto ámbito o distensión temporal. ¿Significa entonces αἰών la «duración de la vida»? Ciertamente, no, pero ¿en qué sentido no? En primer lugar, la noción de la «duración de la vida» no puede ser entendida de otro modo que pensando una extensión de tiempo limitada, esto es: definida entre un comienzo (antes del cual ha habido infinitos momentos) y un final (después del cual hay infinitos momentos). Se trata de una noción de «parte», y esto, dicho en una lengua moderna, exige la noción de un «todo», el cual, si no ha de ser a su vez parte, cuya noción requiera la de un todo, habrá de ser «infinito». La noción del «tiempo infinito» está, pues, supuesta en ese concepto (que no en vano se enuncia en una lengua moderna) de la «duración de la vida». Y, por ello, aceptar tal concepto como significado de una palabra griega sería inadecuado; porque lo cierto es que la noción del «tiempo» infinito no tiene lugar en griego; y decimos «en griego», en vez de decir «en Homero» o «en Platón», porque no se trata sino de lo siguiente: en el nivel de la lengua misma (esto es: mientras a las palabras de Platón no les atribuyamos retrospectivamente sentidos determinados no desde la lengua griega, sino desde el «platonismo»), tenemos que reconocer que esa noción del «tiempo» como infinito carece de expresión (esto es, sencilla-

8 Véase en especial: Iliada, ψ 65-107.

mente: no se puede decir) en griego antiguo. Como se desprende de lo anteriormente expuesto, el que no haya noción del tiempo infinito responde a que no hay la «nivelación» de la que arriba hablábamos⁹ y por la cual se constituye la noción de la serie «igual» de los «ahora»; según esto, αἰών no puede ser la «duración de la vida», ante todo porque no puede ser «duración» en el sentido de magnitud o extensión temporal.

De lo dicho en este y el anterior capítulos extraemos y destacamos ahora los siguientes puntos:

1. El propio pasaje citado del *Timeo* es un testimonio de primer orden de que Platón mismo «oye» la palabra αἰών como designación de la esencia del tiempo.

2. Sea cual fuere el modo en que ello deba entenderse, es claro que la palabra en cuestión designa en griego antiguo una temporalidad finita que, sin embargo, no hace referencia a infinito alguno ni (lo que es lo mismo) se entiende como mera cantidad o extensión.

3. Esa «esencia del tiempo» da lugar al concepto ordinario del tiempo mediante una tematización que comporta precisamente la «nivelación» reiteradamente mencionada y la consiguiente transformación de lo así tematizado en «infinito». El que el tiempo se entienda como la serie «igual» de los «ahora» convierte la esencia del tiempo (esto es: αἰών) en el «siempre igual» (que luego será «la eternidad»).

Con todo esto se podría estar sugiriendo que αἰών es una cierta designación de lo que Heidegger busca cuando apunta a aquella temporalidad que sería a la vez lo buscado como «el sentido de ser» y el origen a partir del cual (y de su esencial ocultación) cabe exponer el concepto vulgar del tiempo. Tal sugerencia tropezaría quizá con el escándalo que puede suscitar la presunción de una concordancia entre un pensador europeo del siglo XX y el mundo prefilosófico griego arcaico. Sin embargo, y sin perjuicio de otras cosas que se dirán en el capítulo

⁹ Cf. especialmente IV.

siguiente, digamos ya que aquí no se está presumiendo concordancia alguna, porque expresamente se reconoce que eso que «oímos» en la palabra griega αἰών no se encuentra allí como tema de un pensamiento. La situación de αἰών es característica de lo que Heidegger considera lo «no-pensado» de la filosofía. El hecho de que sea no-pensado en la filosofía no quiere en absoluto decir que «antes» (prefilosóficamente) hubiese sido «pensado»; tal pretensión carecería de sentido. Sin filosofía o «antes» de la filosofía, la cosa en cuestión no es *ni siquiera no-pensada*; porque «no-pensado», en la fórmula heideggeriana a que hacemos referencia, quiere decir que la verdadera doctrina que hay en la obra de un pensador está en ella en el modo de la ausencia; lo que determina el pensar, aquello a lo que el pensar corresponde y por mor de lo cual se pone en camino, no lo que en el pensar es pensado, sino lo que en el pensar mismo se subtrae y, sin embargo, precisamente en cuanto que se subtrae, sigue siendo aquello que determina el pensar y por lo que el pensar se pone en marcha, eso es lo no-pensado.

VII. ACLARACIONES A PROPÓSITO DE «LO NO-PENSADO»

Los capítulos precedentes nos han llevado hasta la fórmula heideggeriana de «lo no-pensado». Mencionaremos ahora tres vicios frecuentes en la lectura de esta fórmula:

1. Interpretar la «ausencia» de lo «no-pensado» en el sentido de una «falta»; por lo tanto, como una «limitación» o «imperfección» de la filosofía.

2. Interpretar el carácter de «no-pensado» como el «olvido» de algo que alguna vez, al comienzo, quizá sólo en un breve destello, habría sido tenido en cuenta. Ese momento «anterior» se situaría, obviamente, antes de Platón; aun cuando se piense que el proceso de «olvido» empieza a tener lugar ya desde el principio, al menos ese proceso se define con respecto

a una supuesta situación de presencia de lo que luego sería «olvidado».

3. De acuerdo con ello, se supone que Heidegger pretendería una recuperación de «lo originario»; con ello se relacionaría su atención a los pensadores arcaicos e incluso una presunta afición a las «etimologías» (*sic*).

Antes de pasar a comentar expresamente cada uno de estos vicios, haremos aún algunas observaciones.

Es completamente erróneo pensar que Heidegger haya hecho una lectura de los pensadores *desde* una «teoría general». Por el contrario, lo que se ha dado en llamar «la filosofía de Heidegger» se produjo *como lectura* de los filósofos; incluso *Sein und Zeit* es ya eso. Naturalmente, no es una lectura cualquiera; ninguna lo es, salvo que por «cualquiera» se entienda «trivial», y, en ese caso, si de introducir supuestos es la acusación, hay que decir que la lectura trivial y «obvia» es, con mucho, la que más supuestos introduce, sólo que son supuestos de la vía pública y, por lo tanto, ampliamente o inconscientemente compartidos.

La afición de Heidegger a decir que no puede «demostrar» «objetivamente» sus lecturas contiene un elemento despistante, porque alguien podría entender que quizá otras lecturas sí pudiesen ser «objetivamente» «demostradas», y esto no es cierto; sólo hay lecturas posibles. El hecho de que Heidegger no pretenda competir en «objetividad» y «ausencia de supuestos» con los filólogos de oficio no significa en absoluto que les conceda a ellos el privilegio de la ausencia de supuestos o de la objetividad; la diferencia está más bien en que Heidegger sabe perfectamente por qué la noción misma de esas cualidades es un contrasentido. Todas las interpretaciones de textos realizadas por Heidegger son *filológicamente* sostenibles en tan buena medida como lo son las del más conspicuo de los filólogos de título ¹⁰.

¹⁰ Esto no es una mera afirmación sentenciosa, sino que nos comprometemos a aceptar el debate línea por línea, si hubiere lugar. Lo que no vale es el argumento de autoridad, cualquiera que sea la forma bajo la cual se disimule.

Determinadas lecturas que Heidegger ha hecho, como las de Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Aristóteles, Platón, textos diversos de la Grecia arcaica, etcétera, son, también filológicamente, obras maestras, y, desde luego, el «concepto de Grecia» en Heidegger aún no ha sido ni remotamente entendido.

Vayamos ahora con los tres vicios que citábamos al comienzo de este capítulo:

Ad 1.

No nos satisfaría como respuesta la de que ese presunto «defecto» («falta», «limitación» o «imperfección») es «necesario», porque eso no impediría que fuese un defecto. Sucede, por el contrario, que el «no» de lo «no-pensado» es fidelidad a «la cosa misma», y no es en absoluto actuación de la filosofía como actitud «humana». Eso que se trata de reconocer, αἴων, μοῖρα, ἀληθείη, sólo se manifiesta en cuanto aquello que se substraer. Reconocerlo significa reconocer su substraerse; esto significa entender una ἐποχή que no es otra cosa que el substraerse de la cosa misma, pero que es a la vez la ἐποχή que constituye la filosofía, la pérdida del suelo sobre el que se pisa, pérdida necesaria para que el suelo mismo como tal pueda devenir problema, como efectivamente deviene problema en la filosofía y no en parte alguna otra.

Ad 2.

Ya anteriormente ¹¹ habíamos dicho que no hay en absoluto ese presunto momento inicial en el que lo no-pensado habría estado presente en el pensamiento. La confusión habitual a este respecto parece proceder de que se toma la ἐποχή de que acabamos de hablar por una pérdida de la memoria de algo pensado, cuando sólo es la pérdida de una tierra sobre la que se pisa, pero que no se piensa en absoluto, que no deviene tema de consideración; pérdida que precisamente es necesaria para que ese suelo mismo se haga problema y sea tema de consideración. Los griegos tampoco *pensaron* lo que hay en el decir de las

¹¹ Cf. VI.

palabras griegas αἰών, ἀληθείη, λόγος, φύσις. Simplemente decían esas palabras, porque hablaban griego; y, en tanto que simplemente ocurre esto, lo que esas palabras nombran no es ni siquiera no-pensado; si esto fuese todo, no nos interesaría mayormente la lengua griega; pero lo peculiar de ese específico suelo es precisamente que se «perdió», que sobre él se produjo la ἐποχή; y, así, Grecia ciertamente desapareció, pero no porque «pasase» como «pasa todo». Y, por eso, la filosofía es una cosa griega (incluso en Kant, Hegel, Marx o Nietzsche) y «habla griego» en un sentido infinitamente más profundo que el de que emplee o no palabras «procedentes del griego».

Ad 3.

En ningún caso ocurre que Heidegger apoye alguna consideración decisiva en una etimología. Y esto no sólo porque nunca demuestre cosa alguna a partir de meros hechos de lengua, sino, ante todo, porque las consideraciones que introduce en relación con determinadas palabras no son etimológicas, sino fundamentalmente *sincrónicas*. Incluso, por decirlo con referencia a un ejemplo muy traído y llevado, decir que en ἀλήθεια hay un cierto prefijo, la «raíz» λᾶθ-, etcétera, todo eso no remite a la «etimología», sino al funcionamiento *sincrónico* de un sistema del que son miembros, por una parte, λήθη, λανθάνω, etcétera, y, por otra parte, ἀσέβεια, ἀσάφεια, etcétera; si se nos permite decir todo ello omitiendo pasos intermedios por mor de la brevedad.

Más aún: Heidegger no ha dicho nunca (ni se desprende de lo que hemos expuesto aquí) que aquello a lo que él apunta a través de sus consideraciones sobre ciertas palabras griegas sea el *significado* positivamente constatable de esas palabras. Sólo dice que la tematización de ciertas nociones, tematización que constituye la filosofía, remite (en principio sincrónicamente y, desde luego, implícitamente) a un uso no temático de las mismas palabras, que la averiguación de esa relación nos pone ante el hecho de la «pérdida» de cierta dimensión, dimensión que, sin embargo, tampoco puede haber sido expresamente *significada*

antes (no puede, por lo tanto, constituir el significado positivamente constatable de palabra alguna), ya que la «pérdida» en cuestión es (cf. ad 1.- y ad 2.-) inherente al modo en que esa dimensión se manifiesta.

Finalmente, y como se desprende de todo lo que hemos dicho, en cuanto al interés de Heidegger por los pensadores «arcaicos» (Anaximandro, Heráclito, Parménides), se trata únicamente de que el proceso de autoconstitución de la filosofía (en el cual se encuentran esos pensadores y que abarca hasta Platón y Aristóteles inclusive) no sea entendido sólo a partir de sus resultados, cosa que daría lugar a círculos viciosos como el que hemos detectado a propósito de αἰών, sino en su propio acontecer, y no sólo como proceso «histórico» en sentido externo (esto es: accidental a «la cosa misma»).

VIII. Λέγειν

Nuestra precedente consideración de que las lecturas heideggerianas de determinadas palabras griegas no son etimología se va a ver de paso reforzada por lo que vamos a decir sobre λέγειν y λόγος; sólo de paso, ya que, si emprendemos la siguiente averiguación, no es (no valdría la pena) por discutir si se trata o no de etimología, punto este que, para nosotros, está ya suficientemente claro.

Si tomamos el conjunto de los ejemplos homéricos de uso del verbo λέγειν, resulta reconocible como «significado» lo que a continuación describimos esquemáticamente:

Hay que partir del sentido de «reunir», «recoger», nunca entendido como el simple «juntar», sino siempre como: reunir con alguna norma, con algún discernimiento o selección (recoger algo de entre algo, coger con un fin determinado, etcétera). Así, pues, el «reunir» significa aquí al mismo tiempo: conceder un cierto trato, tomar o poner *como* algo, y, de ahí, contar algo como algo, por lo tanto también «contar» los elementos de un

conjunto, constituir una multitud definida cualitativamente. Ahora bien, caracterizar y reconocer algo como algo (y, así, incluir discriminativamente en un conjunto) es lo que tiene lugar en el nombrar y decir. Al mencionado «contar» le es inherente en diversos contextos el sentido de «exponer», «enumerar», «relatar». Y todo ello junto permite entender que el verbo tenga en definitiva también el sentido de «exponer», «desarrollar» en general, o simplemente el de «decir». Hasta aquí no hay nada más que cosas ya repetidamente expuestas. Pero esto no es todo.

En efecto, a la lectura heideggeriana de los textos griegos arcaicos le es inherente el que en el significado de λέγειν se encuentra también otro elemento, el cual, en efecto, está ampliamente documentado en Homero, pero en casos que los diccionarios refieren a otro verbo, a un verbo, ciertamente, cuyas formas documentadas son todas idénticas con las de λέγειν y que, sin embargo, se considera otro con base en criterios que, se reconozca o no, son inseparables de la presunción de una etimología distinta (de una «raíz» distinta, que sería también la de λέχος, λόχος, ἄλοχος)¹²; como presente para este verbo se establece un λέχομαι, λέχεται, que, sin embargo, no está atestiguado en la literatura, sino sólo en fuentes lexicográficas tardías¹³; en la literatura griega no aparece jamás forma alguna de ese presunto verbo λέχομαι que no sea idéntica con la forma correspondiente de λέγω en el mismo corte sincrónico. Lo que en primer lugar queremos decir con esto es que aquí es precisamente Heidegger quien se atiene con todo rigor a lo sincrónico, y son, por el contrario, los filólogos de oficio los que hacen etimología.

12 No vale dar como fundamento para distinguir dos verbos la presunta diferencia «de significado», lo cual sería un círculo vicioso, ya que la identidad o diferencia entre nociones consideradas como significados no es una cuestión que pueda resolverse extralingüísticamente, o, dicho de otro modo, porque la cuestión de si hay un significado o dos depende de cómo se interprete *lo* significado.

13 Hesiquio.

El significado de ese presunto «otro» verbo, que Heidegger considera el mismo, o sea: el significado de λέγειν que hasta ahora no habíamos citado, es el del alemán *legen*, verbo «causativo» cuyo correspondiente «verbo de estado» es *liegen*, siendo lo significado por este último un «yacer» que abarca también buena parte de los usos del castellano «estar». Lo de «causativo» y «verbo de estado» lo tomamos de cierta terminología usual, y significa simplemente que *legen* es *liegen lassen* (literalmente «dejar yacer», en general entendido como un cierto modo de «poner»). El «verbo de estado» (es decir: lo que en alemán es *liegen*) es en griego κείσθαι. Lo λεγόμενον es κείμενον, bien entendido que ni es lo segundo por ser lo primero ni a la inversa. Así como el κείσθαι es tal por y para un λέγειν, éste es un «dejar», un «reconocer». Heidegger traduce alguna vez λέγειν por «*vorliegen lassen*»¹⁴; el *vor-* significa aquí el «ya», lo mismo que el ὑπο- de ὑποκείμενον; el κείσθαι es ὑποκείσθαι, estar ya, sub-yacer. En esta conexión, en cierto modo prefilosófica, reposa ignoradamente el que, sin mayor problematización, todo *decir* sea considerado por la filosofía como referente a un «sujeto» (sub-iectum, ὑποκείμενον).

La identidad profunda entre un «poner» que es «dejar yacer» y un «reunir» o «recoger» que es a la vez discernir, atribuir a cada cosa su lugar, etcétera, así como la identidad de ambas cosas con el *ser*, rige de un modo u otro toda la historia de la filosofía. Como un ejemplo particularmente decisivo, mencionaremos lo siguiente:

En la «Crítica de la Razón pura», como es sabido, «intuición» y «concepto» se relacionan entre sí como representación inmediata y representación mediata; la representación mediata (esto es: el concepto) se refiere inmediatamente no al objeto, sino a otra representación; de aquí que, siendo el concepto la representación del entendimiento, la operación o «función» del entendimiento sea el juicio; los conceptos no existen de otra

14 Was heißt Denken?, Tübingen, 1971, pp. 121, ss.

manera que como predicados de juicios posibles. Más aún, en esa referencia del concepto a otra representación, si ocurre que esta última sea a su vez un concepto, ella misma sólo existirá en cuanto referible a otra representación, etcétera, de manera que, en definitiva, la referencia en la que estriba la posibilidad misma del concepto (al menos en el ámbito del conocimiento) no es otra que la referencia de un concepto a una intuición; la primera referencia de un predicado a un sujeto, el primer «*es*» es aquel en el que un concepto se refiere a una intuición. ¿Qué hay, según Kant, en esta referencia? La intuición es esencialmente multiplicidad, la pluralidad de las impresiones; lo es necesariamente, porque su forma (esto es: la «intuición pura», lo que la intuición es precisamente en cuanto tal, independientemente del contenido que tenga en cada caso) es el tiempo, que es, en efecto, la multiplicidad pura, el puro «uno y otro y otro...». Ahora bien, no hay multiplicidad, no hay pluralidad, si ella no es recogida, reunida y enlazada de alguna manera. Ese recoger-reunir-enlazar, λέγειν, es efectivamente discernir y atribuir a cada cosa su lugar, porque es necesariamente (de acuerdo con su misma noción) determinación de la regla según la cual se enlaza y reúne; de otro modo no habría enlace alguno. Al fenómeno «conocimiento» (esto es: a la presencia de algo como algo, a que algo *sea* algo) le es inherente el que la pluralidad indefinida de las impresiones ha de ser «interpretada» de una y sólo una manera («*es*» esto o aquello, y no puede ser ambas cosas a la vez), esto es: la multiplicidad en cuestión es enlazada según una determinada regla, hay una determinada «regla de construcción» de la imagen. Esta regla de construcción puede también ser considerada en «abstracto», «separadamente» con respecto al material intuicional en el que se ejerce, y, así considerada, no es algo que valga para una sola vez, sino que puede ser aplicada en todos los casos en que ese material cumpla ciertas condiciones, por lo tanto en una pluralidad en principio infinita de casos posibles; por eso es también (considerada así, en abstracto) un «universal», un conjunto de notas. Sin embargo, el fenómeno

primario no es el conjunto de notas, sino la «síntesis», el enlace de las impresiones; el «universal» o «conjunto de notas» es un aspecto superficial, externo, «abstracto» del fenómeno en cuestión. El contenido de la síntesis (qué regla de enlace se aplica, por lo tanto —secundariamente— qué concepto, esto es: qué conjunto de notas) es cuestión contingente¹⁵. Sin embargo, todo aquello que es inherente a la síntesis meramente como tal, la *síntesis pura*, es constitución a priori de la presencia de algo en general y como tal. A la síntesis pura pertenece, no esta o aquella regla de enlace o «regla de construcción», pero sí el que siempre tenga que haber una, la que sea en cada caso, pero en cada caso una y sólo una. Pluralidad pura y unidad pura son sólo aspectos «abstractamente» separados del fenómeno primario que es la *síntesis pura*, el λέγειν originario. Esta interpretación de λέγειν explica también el sentido ordinario de «decir», ya que la síntesis pura, al constituir la necesidad a priori de que para toda pluralidad de impresiones haya una determinación de la regla según la cual se enlazan y reúnen, consiguientemente establece de manera general, como necesidad a priori, la referencia de algún concepto a lo intuido, o sea: la predicación o enunciación (el «decir» en el sentido común en la filosofía) como carácter general de la presencia de algo como algo. Sin embargo, también está claro que esto (incluso en Kant, como estamos viendo) es una consecuencia, un aspecto abstractamente separado del fenómeno, y no el fenómeno primario mismo; éste, por el contrario, es la síntesis pura. Ahora bien, ¿en qué estriba la síntesis pura?, ¿en qué consiste la necesidad a priori de que haya de haber un determinado enlace (y en cada caso sólo uno) de la multiplicidad? No preguntamos por un «fundamento» de la síntesis, puesto que ésta es el *Urphänomen*, el fenómeno originario; por lo que preguntamos es por la síntesis misma en cuanto

15 Por lo que se refiere a la diferencia a este respecto entre los conceptos «sensibles puros» y los empíricos, véase, en mi libro «La filosofía de 'El capital'», el párrafo IX.2.

a ella misma, en otras palabras: ¿qué quiere decir eso de que a la (necesariamente) multiplicidad de las impresiones haya de corresponder una (necesariamente) determinación de la regla de enlace?; se trata de lo que pudiéramos llamar el «postulado de la unidad del objeto»; es inherente al conocimiento el postulado de que tiene que haber (la poseamos o no) una (y sólo una) «interpretación» de lo percibido que sea la que vale; en ello difiere el conocimiento de un mero juego de representaciones; ahora bien, ese postulado no dice ni más ni menos que esto: mis representaciones no son «sólo» representaciones mías, sino que son «de» un objeto, y por eso no pueden enlazarse unas con otras «de cualquier manera» (que sería como que no se enlazasen de ninguna), sino que hay una manera que es la buena; el postulado «de la unidad del objeto» es, pues, el postulado «de la objetividad» pura y simplemente, o sea: *la posición de un objeto en general*. El reunir, recoger, la determinación de la regla de enlace en general (o sea: la necesidad a priori de que haya de haber una determinada en cada caso), es ni más ni menos que la *posición* por la que ya no sólo se «tienen» representaciones, sino que se pone (λέγεται) el objeto con esas cualidades; el λέγειν en el sentido de reunir, recoger, es en definitiva λέγειν en el sentido de *legen*, poner, *vorliegen lassen*, dejar subyacer.

En Kant, ese poner, recoger y dejar es la operación «del sujeto» como tal, el acto de la Razón pura. Sin embargo, esto no quiere decir que sea operación «del hombre» o que acontezca «en el hombre», esto es: de o en un ente determinado llamado «hombre»; ni siquiera si la operación en cuestión se concibe como una de un tipo muy especial llamada «conocimiento», y ni siquiera si, además, «el hombre» se entiende únicamente como la constitución universal de «todo hombre». Lo que son «sujeto» y «Razón» no se determina en manera alguna a partir de «el hombre» o de la esencia o «naturaleza» «humana»; es al revés; lo que se entiende por «humano», la manera en que se entienden «el hombre» y «lo humano», en la Edad Moderna, se determina a partir de lo que significan «Razón» y «sujeto», que,

por cierto, son literalmente (y no accidentalmente, sino a través de una tradición esencial) la traducción de la traducción de λόγος y υποκειμενον respectivamente.

Ni el término «razón» (*ratio*, λόγος) ni el término «sujeto» (*subiectum*, υποκειμενον) proceden de «antropología» alguna; ambos proceden del ámbito de las designaciones para condiciones de aquello en lo que consiste en general *ser*. Ocurre, sin embargo, que, en la Edad Moderna, la cuestión «en qué consiste ser» se orienta ineludiblemente como cuestión de la legitimidad del discurso mismo; sigue siendo la cuestión del *ser*, a saber: por qué, en qué sentido y/o bajo qué condiciones, se está autorizado a decir en general algo, o sea: a pronunciar un enunciado, o sea: a decir que algo *es* (o, en su caso, que algo *sea*) tal o cual. Es la cuestión del ser, pero es una manera peculiar de plantearla, manera de la que también aquí (pues no en vano estamos en la Edad Moderna) dependemos, con lo cual se relaciona el hecho de que no podemos llegar a formular la cuestión del ser de otro modo que considerando el discurso en general y como tal. Pero, como todo lo dicho adelanta, esta dependencia, por encima de la cual, ciertamente, no podemos saltar, no nos impide llegar a entender (no téticamente, pero no por ello menos obligatoriamente) que la constelación así constituida obtiene su fuerza vinculante de una dimensión que en ella misma resulta sólo indirectamente mencionada, no-pensada, y que, por así decir, sólo vale en cuanto que se subtrae. Tal dimensión se manifiesta (o, si se prefiere decirlo así, se oculta) en lo siguiente:

«Razón» y «sujeto» son nociones que están ahí, sin ulterior averiguación; nadie puede exponer, ni siquiera preguntar, qué queremos decir, qué constitución damos por supuesta y a partir de qué, cuando decimos «la Razón» o «el sujeto»; son términos que se adoptan incuestionadamente. Y, sin embargo, esos términos *llegan a instalarse* en esa posición a través de un proceso que, si bien puede constatarse historiográficamente, no tiene una consistencia puramente historiable, sino que constituye a la vez el verdadero problema. Así:

Si hoy la «Razón» desempeña el papel que desempeña, es porque es la traducción de λόγος, y porque λόγος (como todavía se manifiesta en Heráclito) designa eso a lo que apunta nuestra fórmula (heideggeriana) de «el sentido de ser», designa lo mismo que αἶών, que φύσις, que μοῖρα. Pero, a la vez, a) eso que λόγος designaba aún en Heráclito, no lo designaba entendiéndolo como el sujeto (o la facultad o la capacidad) del discurso, y: b) sin embargo, el que λόγος (a través de su traducción por «Razón») llegue a designar el sujeto del discurso válido, eso no se debe a un cambio externo de significado de una palabra; por así decir, es el λόγος mismo lo que llega a ser «la razón», incluido en ello el desdoblamiento de *ratio* en *Grund* y *Vernunft*. Pues bien, la pregunta que apunta en la dirección de lo no-pensado es: ¿qué dimensión más originaria (lo que no quiere decir «más primitiva» ni siquiera «más antigua») es esa a la que apunta la palabra λόγος?, ¿por qué y de qué manera esa dimensión da origen a «la razón»? De modo similar podrían formularse parecidas preguntas a propósito de ὑποκείμενον.

IX. Λέγειν ἢ νοεῖν

Según la presentación heideggeriana de la pregunta por el ser, aquello *a lo que* se pregunta (*Das Befragte*) en dicha pregunta es lo ente¹⁶. Se pregunta *a lo ente por* su ser, y lo que con ello se trata de averiguar es «el sentido de ser».

El hecho de que se pregunte *a lo ente* puede formularse también del siguiente modo: la pregunta «tiene ante sí» el discurso *óntico*, «escucha» ese discurso en cuanto que está en cierto modo más allá de él. Ahora bien, lo que al primer golpe se sugiere como ejemplo de discurso óntico (a saber: «las ciencias») no sólo no es el único modo de tal discurso, sino que incluso la constatación de una diversidad de modos es sólo un

16 Heidegger, Gesamtausgabe, tomo 2, p. 9.

aplazamiento de la cuestión, pues queda por decir si los «diversos modos» de discurso óntico están simplemente unos al lado de y fuera de otros, si todos ellos tienen similar relación con la pregunta ontológica, etcétera. En otras palabras: puesto que «ente», en una u otra forma o sentido, es todo, decir que la pregunta interroga *a lo ente* no define en absoluto a quién o a qué interroga la pregunta, sino que es preciso que podamos atribuir a lo uno o lo otro ente, a uno u otro modo o sentido en que algo es ente, la condición específica de «lo interrogado» (*das Befragte*) en la pregunta por el ser.

Pues bien, a la cuestión de *Das Befragte* se responde en *Sein und Zeit* señalando a algo que no es delimitable como una «región de lo ente»; la analítica del Dasein no es una «ontología particular»¹⁷, ni cabe hablar de ontología particular alguna referente a ese ente; tampoco de «ciencia» de él. En cuanto fuese un ente delimitable (como la planta o el animal), ese ente sería lo que se llama «el hombre», y entonces hablaríamos de la ontología particular «del hombre» (la «antropología filosófica») y quién sabe si de «ciencia(s) del hombre»; el caso no se plantea, ya que no hay tal delimitación ni tal región.

La pregunta, pues, de cuál es «el ente» al cual se dirige propiamente (o «lo ente» a lo que se dirige propiamente) la pregunta por el ser, es una pregunta cuya forma inmediata se refuta en cierta manera en el desarrollo de la pregunta misma. El ente en cuestión no es algo que empiece aquí y termine allí. Al Dasein no se le pueden poner límites, como se le ponen a la

17 Por las mismas razones que nos condujeron a ello en el caso de la nota 4, introducimos también aquí una aclaración en el plano de las definiciones formales y provisionales. Diversas «regiones de lo ente» son reconocibles como diversas precisamente por cuanto es diverso en cada caso lo que entendemos por «es», el conjunto de condiciones que constituyen un «es»; por lo tanto, les corresponden en principio diversas («particulares») ontologías. Lo que cada una de esas ontologías pone de manifiesto, el específico «modo de ser», constituye de antemano (sin ser conocido) el peculiar estatuto del correspondiente modo de discurso óntico, es decir: de la «ciencia» del caso. En cuanto a nuestra afirmación de que no hay «ontología particular» del Dasein, cf. aquí el final de I.



planta, el animal o la piedra. Todo cuanto acontece, acontece en «la existencia» (entendida como el ser del Dasein); ésta no deja materialmente nada fuera. Es cierto, sin embargo, que se trata de «ente», de «óntico»; entonces, ¿qué tiene de especial eso óntico que en *Sein und Zeit* se designa como *existenziell* (es decir: lo óntico del ente que llamamos Dasein) frente a un contenido óntico cualquiera? La diferencia —insistimos— no constituye un límite que afecte al contenido material; «contenido material» de la *Existenz* es todo cuanto de una u otra manera es. La diferencia que en *Sein und Zeit* aparece como diferencia entre que algo aparezca en su carácter existencial (*existenziell*) y que se dé como meramente *Vorhandenes*, reside en algo para lo que quizá la denominación «existencial» resulte más bien des-pistante. Digamos, ante todo, algo de lo que *no* es.

Desde luego, la perspectiva «*existenziell*», en la consideración de algo, nada tiene que ver con que ese algo se considere «en relación con» la «existencia» en el sentido de la «vida humana», etcétera. Esa «existencia humana» es ella misma un *Vorhandenes*.

Por lo mismo, la preeminencia del ente cuyo «óntico» es lo «existencial», nada tiene que ver con una preeminencia o prioridad de «la existencia del hombre» en el sentido de que la actitud «teórica» o «fenomenológica», o quizá incluso «científica», o lo que ello sea, haya de ser entendida como una posibilidad o modo derivado dentro de o a partir de una «existencia natural» del hombre, incluso si con el adjetivo «natural» no se vincula representación alguna que lo relacione con las «ciencias de la naturaleza», sino que por «natural» se entiende lo «inmediato». Incluso así, y precisamente así, la posible ocurrencia de que la actitud «teórica» o «fenomenológica» haya de ser entendida desde «la vida natural del hombre»¹⁸ ha de ser rechazada. Aun

18 Así, Zubiri, «Cinco lecciones de filosofía» (Madrid, 1980), pp. 263 s., considera como una diferencia fundamental con respecto a Husserl el hecho de que para Heidegger, según Zubiri lo interpreta en el texto que citamos, la «re-

cuando nos empeñásemos en dar al término «la vida natural» un sentido traducible a palabras de *Sein und Zeit*, sentido que entonces no podría ser otro que el de la *Existenz* en su forma inmediata («cotidiana»), no habríamos designado con ello «raíz» alguna ni «suelo» en el que algo «radique». Decididamente, las posibilidades esenciales de la existencia no «se basan» en la existencia cotidiana ni «surgen» de ella, ni «se fundamentan» en modo alguno en ella. Es al revés; las posibilidades esenciales u originarias son esenciales u originarias porque es a partir de ellas (a partir de su propio y esencial substraerse) como puede ser entendido lo «natural».

Si queremos entender qué diferencia se expresa en el hecho de que sea precisamente el Dasein el ente al cual se interroga en la pregunta por el ser, esto es: qué diferencia se expresa en el hecho de que sea precisamente lo «existencial» lo «óntico» en cierta manera privilegiado en el ámbito de la pregunta por el ser, deberemos atenernos estrictamente a la «marca» que a ese ente, al Dasein, se le atribuye en la propia «Introducción» de *Sein und Zeit*. Sólo a los efectos de la presente exposición, resumimos ahora lo referente a esa «marca» en el párrafo siguiente:

La marca en cuestión consiste precisamente en un peculiar

ducción» fenomenológica habría de ser entendida como «un acto de la vida natural del hombre», el cual «emerge de esa vida natural, simplemente como una posibilidad que le pertenece por su propia índole». Según Zubiri, la investigación de ese suelo del cual surgiría la actitud teórica sería lo que Heidegger reclamaría a diferencia de Husserl, y eso, a saber: el «análisis de la vida», la determinación de «la estructura de la vida natural», sería (siempre según Zubiri en el texto citado) la «ontología fundamental» heideggeriana. En nuestro texto exponemos, contradiciendo evidentemente la interpretación de Zubiri en este punto, lo siguiente: a) lo natural es siempre, para Heidegger, derivado, nunca originario; b) la *Existenz* de *Sein und Zeit* no tiene en general nada que ver con la «vida natural del hombre»; c) aun suponiendo que admitiésemos «vida del hombre» como una designación (desde luego muy desacertada) para *Existenz*, y por «natural» entendiésemos entonces «en su forma inmediata», seguiría en pie que la analítica de *Sein und Zeit* sólo se ocupa de ese «inmediato» precisamente para poner de manifiesto que lo inmediato y natural de la existencia ha de ser entendido *a partir de* la posibilidad propia, extrema y originaria de la *Existenz*, y no al revés.

entrelazamiento de lo óntico y lo ontológico en ese ente; ontológicamente (esto es: mediante consideraciones —que adelantan lo que constituirá la analítica del Dasein— acerca del peculiar ser de ese ente) mostramos que a ese ente, en virtud de su peculiar *Seinsverfassung* (es decir: de lo que el pertinente discurso ontológico habrá de poner de manifiesto), le es inherente el que su conducirse (ónticamente) está él mismo marcado por una referencia ontológica. Por el hecho mismo de que ese ente es, acontece una referencia de él a su ser, ya que al ser de ese ente le es inherente la referencia de él a su mismo ser; aquello «de lo que va» en cuanto que ese ente es, es el ser mismo de ese ente; etcétera.

El específico modo de «óntico» que en *Sein und Zeit* aparece designado con el sin duda despistante adjetivo «*existenziell*» se caracteriza, pues, por el hecho de que lo ente en ese modo permanece, como ente, prendido en la referencia al *ser* mismo de lo que, en el modo de la Existenz, es; se caracteriza —dicho en otras palabras— por el hecho de que la presencia óntica tiene lugar como desarrollo de una presencia ontológica o «comprensión del ser», independientemente de si, en tal desarrollo, la «comprensión del ser» resulta «dejada atrás», por lo cual también sucede que la presencia del contenido pierde el carácter llamado «existencial» para adquirir la condición de *Vorhandenes*.

Recuérdese, por otra parte, que el mencionado «ser en el modo de la Existenz» no puede ser entendido como un modo o forma particular de ser, ya que el ser «suyo», con relación al cual el Dasein se conduce, que le es abierto, que él «comprende» y que él ha de ser como suyo, no es ni más ni menos que el estar abierto a ... al ser de cuanto de una u otra manera es; el ser del Dasein consiste en esa abertura. Así, pues, la aludida «marca» no reside en que la «referencia al ser» lo sea precisamente a la Existenz, sino sencillamente en que es referencia al ser, en que lo óntico en ese modo de onticidad tiene

lugar como despliegue de aquello que sólo la interrogación ontológica puede entender.

Al comienzo de este capítulo, sin mayores explicaciones, nos permitimos identificar entre sí, por una parte, el problema de la diversidad de casos, modos y sentidos en que algo es «ente», o el consiguiente problema de cuál es el ente al que se dirige la pregunta por el ser, y, por otra parte, el problema de la diversidad de modos de discurso óntico o, consiguientemente, de si hay (y en qué medida) algo así como un modo de discurso que sea de manera específica el modo de presencia óntica que la pregunta por el ser tiene ante sí y al que primariamente atiende como al «más originario». Los motivos para presumir tal sinonimia pudieron quedar ya en parte aclarados al verse que la cuestión de cuál es lo ente que haya de desempeñar el papel de *Das Befragte* se desenvuelve de manera que no puede en modo alguno conducir a una delimitación de contenido material, sino a un modo de presencia de los contenidos en general. Sin embargo, que efectivamente se trata de un mismo y único problema, lo veremos mejor profundizando en la segunda formulación de él, la referente a los modos de discurso.

En algún momento, tras haber constatado que *Das Befragte*, en la pregunta por el ser, es lo ente, lo que hicimos fue observar que tal remisión a «lo ente» no podía satisfacernos, ya que todo es en uno u otro sentido «ente», y precisamente en sentidos y modos diversos. En vez de formular esta observación así, podríamos haberlo hecho del siguiente modo: remitir a «lo ente» como *Das Befragte* presupone que la pregunta por el ser tiene ya ante sí ente de uno u otro tipo, y, como quiera que ente sólo tiene lugar en la posibilidad de un decir, estamos ya admitiendo un discurso al cual *presta atención* la pregunta por el ser, pues sin decir, sin palabra, sin discurso, no tiene lugar ente.

Ahora bien, no cualquier modo de discurso tiene que poder ser dado por supuesto en el preguntar por el sentido de ser. Y, sin embargo, es necesario que algún discurso se dé por supuesto; en caso contrario, no habría «ente».

Dicho de modo deliberadamente burdo: la pregunta por el sentido de ser se dirige a lo ente, pero ¿a lo ente tal como ello aparece en qué tipo de discurso o modo de decir?; quizá no en la ciencia, a no ser que pudiésemos mostrar que lo que llamamos «ciencia» fuese un modo originario (no fundado) de decir.

Así como la pregunta por aquello ente que haya de desempeñar el papel de *Das Befragte* nos remitía a aquel ente cuyo tener lugar es permanecer, como ente, prendido en la referencia al ser mismo de lo que en ese modo es, o a aquel ente cuyo ser es «comprensión del ser», paralelamente sucede con la pregunta por el decir al que se presta atención en cuanto que la cuestión del sentido de ser ha de reconocer ya «ente»; tal decir habrá de ser aquel en el que, ciertamente, es dicho lo ente, pero es dicho precisamente por cuanto el decir en cuestión tiene el carácter del abrir y descubrir originario, en el que cada cosa es situada en su propia luz, o sea: el carácter del λέγειν.

En ambos casos, pues, en el de la pregunta por *Das Befragte* y en el de la pregunta por el decir al que se presta atención, se nos remite en definitiva a lo mismo: a un modo determinado de presencia del contenido, esto es: a un modo de *decir*, en el cual lo dicho es dicho a partir de la esencia misma del decir, del λέγειν, en el cual se abre el camino, la distancia, el «entre», la *Lichtung*¹⁹. Tal decir originario, «creador», es ciertamente la esencia de lo que Heidegger entiende como *poema*; pero no adelantaremos nada si lo que hiciésemos a partir de aquí fuese remitir de aquello que hemos pretendido presentar a una noción preexistente de «poema» y «poesía»; no se trata de eso, sino, a la inversa, de entender «la esencia del poema» a partir de la expuesta noción de un decir originario.

Un fragmento de Parménides empieza con χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ...²⁰. En la lectura actual, suelen tomarse las palabras

que acabamos de citar como una especie de llamada al oyente o lector, «es preciso decir y pensar (que...)», a saber: una llamada a tomar en serio lo que viene a continuación y que sería la verdadera «tesis»: εὐὸν ἔμμεναι²¹. De este modo, las propias palabras χρή, λέγειν, νοεῖν, y la manera en que están enlazadas entre sí, no entrarían a constituir lo temático del texto, ya que, por así decir, no serían ellas mismas lo que «hay que decir y pensar», el verdadero problema de lectura del fragmento no serían las palabras que habitualmente se traducen por «decir» (λέγειν) y «pensar» (νοεῖν), sino que sería εὐὸν ἔμμεναι. Algo parecido sucede con otro fragmento de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι²². Según la lectura habitual, el «sujeto» serían νοεῖν y εἶναι, de los cuales se diría que son «lo mismo» (a saber: el uno lo mismo que el otro), con lo cual τὸ αὐτὸ no haría otra cosa que establecer (en cierto modo a posteriori) una relación entre dos términos previamente designados cada uno por su parte. Sin embargo, τὸ αὐτὸ es el verdadero «sujeto» de la «oración», la cual dice que «ello», «lo mismo», es pensar y es ser. Similar papel desempeña χρή en el comienzo de B 6, el texto que hemos citado en primer lugar y al que ahora volveremos; es χρή el término que soporta y requiere tanto la referencia de λέγειν y νοεῖν a εὐὸν ἔμμεναι como la propia dualidad de λέγειν y νοεῖν, como incluso el doblez de εὐὸν y ἔμμεναι. Dado que aquí no tenemos como meta dar una interpretación del texto en su conjunto, sino sólo emplearlo para aclarar un aspecto de nuestra propia problemática, nos centraremos en τὸ λέγειν τε νοεῖν τε. Ya en contextos anteriores²³ nos habíamos referido al significado de νόος (y de su correspondiente verbal νοεῖν). Recordemos ahora que, allí donde Heidegger traduce λέγειν por *Vorliegenlassen*, allí mismo traduce νοεῖν por *In-die-Acht-nehmen*²⁴,

21 Ibid.

22 Diels-Kranz, Parm. B 3 (t. I, p. 231).

23 Cf. mi artículo antes citado e incluido en este mismo volumen.

24 Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1971, pp. 121 ss. Cf. aquí VIII.

19 Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 61-80. Cf. aquí I.

20 Diels-Kranz, Parm. B 6, I (t. I, p. 232).

y que esto ocurre precisamente en referencia a Parménides B 6, $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon$. El *In-die-Acht-nehmen* se refiere a $\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$, lo mismo que el *Vorliegenlassen*; pero no es menos cierto que *In-die-Acht-nehmen* («prestar atención», «considerar») presupone que algo (a lo que «prestar atención») es reconocido como «ahí delante» (*vorliegen gelassen*); y, para Heidegger, el *In-die-Acht-nehmen* no sólo «presupone» (en el sentido que acabamos de indicar) el *Vorliegenlassen*, sino que lo presupone también en el sentido de que está *ordenado a él*, por cuanto el «prestar atención» o «considerar» (*In-die-Acht-nehmen*) tiene como meta el *poder dejar* propiamente (y no sólo «por omisión») que el ser sea ($\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$).

Nuestras propias disquisiciones a propósito de la «Introducción» de *Sein und Zeit* nos habían llevado a plantearnos el problema de un *decir* al que la pregunta por el ser «escucha», y ahora encontramos que la anterioridad de $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ a $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ en la fórmula de Parménides no es casual, que el $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ va, en efecto, por delante del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Cuando el propio Heidegger designa con la palabra «pensar» precisamente la filosofía (en cuanto que en ella está como no-pensado la pregunta por el ser) o precisamente la propia pregunta por el ser (en cuanto que ella es lo que en la filosofía misma se anuncia como aquello que, siendo lo no-hecho, es allí mismo lo esencial), en todo esto la palabra «pensar» toma su fuerza de su implícita referencia al griego $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ tal como aparece en Parménides, al comienzo de B 6. Si llamamos «decir» al $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ y «pensar» al $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, estamos absolutamente fuera de cualquier noción según la cual el decir «expresaría» un «pensamiento» y, por lo tanto, sería posterior al «pensar», porque, ante todo, estamos absolutamente fuera de toda noción del pensar como «subjetividad» y del decir como «expresión». La conexión que ahora se ha establecido entre la filosofía y el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es correspondiente a la que antes se indicó entre la poesía y el $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. Podría decirse que ambos, el decir poético y el pensar esencial, miden la misma distancia, pero en direcciones contrapuestas: el pensar de la pregunta por el ser interroga *a lo ente*

por (esto es: en la dirección de) su ser, se *pone en camino* ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$) desde lo ente en la dirección del sentido de ser, esto es: de la *Lichtung*; se pone, pues, en camino hacia lo que, en la presencia (esto es: *ser*) de lo ente mismo, *está ya* como constitutivo de esa presencia; por lo tanto, si el pensar sólo puede interrogar *a lo ente* por cuanto para él hay ya ente, y si sólo puede haber ya ente para él porque hay ya un decir al que él presta atención, entonces este decir ha de ser precisamente aquel que en y desde el abrirse de la *Lichtung* nombra (esto es: deja ser) lo ente.

Lo que hemos tratado de exponer en la tesis de que el pensar presta atención a un decir está ciertamente en la base de la designación heideggeriana del pensar esencial como el «escuchar el poema»; está incluso en la base de la lectura heideggeriana de Hölderlin, Trakl, Rilke y otros, o incluso de los poetas griegos. Pero, más que constatar este hecho tan general, nos interesa relacionar dos aspectos concretos de lo que hemos expuesto con modos concretos del comportamiento de Heidegger hacia las palabras.

Por una parte, el que el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ no sólo presuponga el $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, sino que esté «ordenado a» él, por cuanto (tal como dijimos más arriba) la meta o el sentido del *In-die-Acht-nehmen* es el *poder dejar* propiamente que el ser sea, está también en la base de que la atención de Heidegger al poema no pretenda «sacar» de él algún «contenido» o «sentido», no pretenda «interpretarlo» en sentido alguno común de esta palabra, sino que pretenda llegar a poder pura y simplemente oírlo, «desaparecer con sus aclaraciones ante la pura presencia (*Dastehen*) del poema»²⁵.

Por otra parte, la mención, reiterada en Heidegger, del carácter «hermenéutico» de la pregunta por el ser²⁶, no significa, ciertamente, que la filosofía «se ocupe de textos», si por «ocu-

25 Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., 1971, p. 8.

26 Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 2 (*Sein und Zeit*), pp. 50 s. Cf. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pp. 95 ss.

parse de textos» se entiende algo contrapuesto a ocuparse «de las cosas mismas». Significa que toda presencia «de la cosa misma» tiene lugar en y como decir, y que, por lo tanto, la filosofía, precisamente porque atiende a la presencia de la cosa misma, es un *escuchar la palabra*, y no para arrancar de la palabra hacia alguna otra parte (sentido habitual de «interpretar»), sino para poder llegar a la palabra misma, para poder simplemente *decirla*.

HERÁCLITO-PARMÉNIDES (BASES PARA UNA LECTURA)

1. OBJETIVOS DE ESTE TRABAJO

Será fácil observar que en el presente trabajo no se someten a discusión interpretativa particularizada ni todos ni la mayoría de los fragmentos de Heráclito, ni todos ni la mayoría de los versos conservados de Parménides; ni siquiera todos ni la mayoría de aquéllos que (real o presuntamente) mayores dificultades interpretativas presentan. Tampoco se someten a análisis una por una, ni en totalidad ni en mayoría, las «tesis» o «doctrinas» que una u otra doxografía ha atribuido a Heráclito o Parménides. Y sobra decir que tampoco se discute con todas ni la mayoría de las direcciones interpretativas. Aquello a lo que aquí se pretende hacer una contribución es algo en cierta manera previo a las discusiones y análisis que acaban de mencionarse. No previo en el sentido de que pudiera hacerse antes de discutir sobre cada fragmento, verso, frase, palabra, noticia; obviamente, nada es «previo» en semejante sentido; y, bien al contrario, lo que aquí se quiere exponer es, en ese orden, bastante tardío; presupone haber dado cientos de vueltas a los textos, haber perdido pie una y otra vez en ellos, haber tenido que despedirse una y otra vez de la lectura que un momento antes se consideraba válida. Pero es previo por cuanto este perder pie, despedirse, etcétera acon-

tece cada vez en la medida en que se detecta que ciertos supuestos, en los que uno de manera natural y sin saberlo se movía, no funcionan, no valen para leer esos textos, y de la revisión de esos supuestos resulta un vuelco en la lectura; es, en este sentido y sólo en él, una dimensión «previa», un «aquello desde lo cual y dentro de lo cual», lo que está en juego, aunque ese juego sólo pueda jugarse dando vueltas y más vueltas a los textos. Lo que aquí se pretende es —dicho en otras palabras— contribuir en algo a la conquista de un *espacio hermenéutico* dentro del cual la discusión tenga sentido.

Empleamos la numeración de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, como sistema de referencia en las citas, si bien, como se verá, el texto que adoptamos difiere alguna que otra vez (por las razones que en su caso se dirán) del que figura en esa colección. Hemos dejado el texto de Diels-Kranz en aquellos casos en los que, aun teniendo nosotros algunas reservas al respecto, la duda o divergencia no es relevante para los fines del presente trabajo.

2. SOBRE φύσις EN LA POESÍA ARCAICA

En las noticias acerca de la «filosofía» (o como ello deba llamarse) de la Grecia arcaica, el término φύσις aparece como presunta designación del tema primero de esa filosofía (o como ello deba llamarse) con una insistencia y aparente autoridad que contrastan con la escasa documentación de la palabra φύσις en los propios textos arcaicos.

El más antiguo testimonio de φύσις como palabra con alguna marca especial que la relacione con la filosofía o con lo que luego será la filosofía (y pronto veremos en qué consiste tal marca) tiene lugar en Heráclito. Sin embargo, la palabra φύσις existe a lo largo de toda la historia griega, ya desde Homero; es una palabra de la lengua literaria en general, antes de que alguien (que sepamos Heráclito) eche mano de esa palabra para

hacerla desempeñar un papel en un naciente nuevo tipo de discurso (concretamente en lo que luego será la filosofía). Debe, pues, resultar esclarecedor ver qué palabra es esa que Heráclito (o quienquiera que haya sido) elige; qué palabra es esa: la pregunta no hace referencia a nada que se parezca a «etimología», etcétera; nada de eso. Pretendemos, por el contrario, ver qué pasa con la palabra φύσις dentro de la propia literatura griega y, en particular, en la literatura aproximadamente contemporánea de los primeros discursos (Heráclito al menos) en los que φύσις aparece con la aludida y todavía no definida marca filosófica o prefilosófica.

Aunque también fuera de la naciente filosofía los testimonios son escasos, no por ello dejan de resultar sorprendentes. La palabra aparece un par de veces en Píndaro y una vez en Baquílides; antes de eso, se encuentra una sola vez en Homero.

En lo que se refiere a los textos líricos, nos limitaremos a dejar constancia de algunos rasgos. El que alguien tenga o no cierta φύσις (cf. Píndaro, I. 4, 49) aparece siempre relacionado con algo que hoy llamaríamos la presencia física, entendido como emergencia de una cierta fuerza o solidez que, a su vez, sólo tiene lugar en cuanto que se manifiesta en esa presencia. Y φύσις es a la vez una de las dos designaciones que Píndaro (N. 6, 5) ofrece de aquello en lo cual el hombre, separado de los dioses por toda «capacidad que ha sido asignada (sc.: a dioses y hombres respectivamente)», sin embargo se acerca a los inmortales, siendo así que la otra designación de eso en lo que «sin embargo nos acercamos a los inmortales» es μέγας νόος, donde νόος es ciertamente un «entender» o «percibir», pero sólo por cuanto es el «proyecto» o «diseño» y aquí, en cuanto μέγας νόος, precisamente el gran diseño, el proyecto «grande». La φύσις es presencia visible por cuanto ésta es inseparable de una solidez, una profundidad, la misma que hace «grande» el μέγας νόος, desde la cual el hombre, estando en todo y por todo separado de los dioses, se acerca a ellos.

Los dos lados hasta aquí mencionados de la noción de

φύσις, presencia y profundidad, se encuentran especialmente destacados en el único ejemplo homérico (Od., κ 302-306):

ὦς δ' ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργειφόντες
ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.
ῥιζῆ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δ' εἴκελον ἄνθος·
μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν
ἄνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.

El dios Hermes proporciona a Ulises un φάρμακον, una droga; se lo proporciona arrancándolo de la tierra, porque, como de inmediato se verá, es una planta, y le *muestra la φύσις de él*. Dado que el texto dice φύσιν αὐτοῦ y el pronombre αὐτό se refiere a φάρμακον, lo más inmediato sería pensar simplemente que por φύσις se entienda aquí la virtud o capacidad que la planta tiene (virtud oculta y que, por lo tanto, tiene que ser mostrada) de contrarrestar la capacidad que a su vez tiene el brebaje que Circe ofrecerá a Ulises. Y esto es, ciertamente, uno de los aspectos de la cuestión. Sin embargo, a φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε siguen unas palabras que no pueden sino ser una presentación más desarrollada de lo que Ulises (que es quien está hablando) dice que Hermes le mostró, o sea: de la φύσις de la planta:

«era negra en cuanto a la raíz, pero la flor era como leche; los dioses la llaman μῶλυ».

Esto, a saber: una figura y quizá un nombre, es la φύσις de la cosa en cuestión. Ciertamente que, tal como ya ocurría en los ejemplos de Píndaro, no es cualquier conjunto de caracteres al que hoy pudiésemos llamar «apariencia», sino precisamente aquello que tiene que ver a la vez con *construcción o estructura* y con *crecimiento o madurez*. Cito un párrafo de W. Schade-waldt comentando este pasaje de Homero: «Und als er [sc. Hermes] es [sc. das Kraut] herausgezogen hat, zeigt er es dem Odysseus, zeigt ihm, wie der Dichter sagt, daß es schwarz ist an

der Wurzel, aber wie Milch die Blüte. Das so Gezeigte nennt der Dichter die Physis der Pflanze. Hier ist klar, daß die nähere Ausführung charakterisiert, was in dem Begriff liegt, und zwar von den beiden Extremen aus: der Wurzel und der Blüte, womit wohl die ganze Pflanze gemeint ist: ihr Bau, ihre Gewachsenheit. Es ist eine wunderbare Szene, ..., wie hier ... dies Zauberkräut nicht so wie sonst im Märchen das besonders Wunderbare ist, mit goldener, mächtiger Blüte, starkem Duft usw. Der Aspekt des Wunderbaren fehlt fast ganz bei den Griechen, sie hatten sehr wenig Sinn dafür. Und doch ist es höchst wunderbar, wie hier in dieser Heldenwelt der Gott und der Held dastehen, über eine Pflanze gebeugt, und sich ihre Gewachsenheit ansehen»¹. Lo que antes he llamado «construcción o estructura» y «crecimiento o madurez» es respectivamente lo que Schade-waldt llama *Bau y Gewachsenheit*. Pero echaríamos todo a perder si alguno de estos términos nos llevase a restringir la aplicación de la palabra φύσις a algún determinado ámbito (por ejemplo: el de lo que fácticamente crece), a alguna región particular de lo ente, fuese la que fuese. El ámbito de las cosas a las que puede referirse la noción de φύσις (el ámbito de todo aquello a lo que, por así decir, corresponde una φύσις) no es ámbito particular alguno; buena prueba de ello sería, aunque no hubiese otras, el que, cuando tales delimitaciones o regionalizaciones se produzcan (lo que ocurrirá a partir de mediados del s. V), las mismas tendrán que ser producidas desde el propio discurso filosófico o sofístico o afín a éstos, ya que ellas no se encuentran en el léxico tal como viene dado. Si φύσις no hubiera designado en principio algo que corresponde a todo ente y a cada ente, entonces el decir posteriormente que algo no es φύσει no podría haber llegado a tener el significado devaluador que de hecho tuvo. En principio, el significado de la palabra φύσις no excluye de su ámbito ni a los hombres ni a los dioses, ni la πόλις ni la

1 SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a. M., 1978, pp. 204-205.

obra de arte. La triada de conceptos «presencia o apariencia»–«configuración o estructura»–«crecimiento o madurez», que es todo lo que de momento vemos que hay en φύσις, es, de momento, la versión que asumimos de una determinada manera (al parecer griega o, cuando menos, griego-arcaica) de considerar el tener lugar de en principio *cualquier* ente.

3. SOBRE φύσις EN HERÁCLITO

Antes de Heráclito o contemporáneamente con él (sin incluir a Heráclito mismo), todos los ejemplos de uso de la palabra φύσις, que en total son muy pocos más que los expresamente citados en 2., tienen en común el hecho de que se trata de la φύσις de alguna cosa determinada; φύσις lleva un complemento en genitivo o algo equivalente, ya sea porque lo lleve explícitamente o porque pueda obtenerse del contexto. Incluso las escasas y poco marcadas apariciones de la palabra en Parménides (αἰθερίαν φύσιν en B 10, 1, y σελήνης φύσιν B 10, 4-5) siguen la misma regla, la cual, en cambio, se rompe en Heráclito, donde se habla de «la φύσις» sin más, sin complemento; esto ocurre ya a primera vista en al menos dos (veremos que de hecho alguna más) de las cuatro ocurrencias inequívocas de φύσις en los fragmentos de Heráclito; una de ellas es B 123; la otra es B 112, cuya segunda frase dice: σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

No voy a discutir ahora si en la frase que acabo de citar es posible o no entender ἀληθέα como complemento no sólo de λέγειν, sino a la vez también de ποιεῖν. En caso afirmativo (como puntúa García Calvo²), no cabe duda alguna de que κατὰ φύσιν es complemento de ἐπαίοντας; en caso negativo, quizá

hubiese que seguir la propuesta de Diels³ de sobreentender φύσεως como complemento de ἐπαίοντας para que κατὰ φύσιν pudiese serlo de ποιεῖν (y no habría entonces razón para que no lo fuese también de ἀληθέα λέγειν), o quizá no habría que sobreentender nada, sino simplemente considerar que Heráclito aplica un «tour de force» nada ajeno a su estilo, haciendo depender κατὰ φύσιν a la vez de ποιεῖν, en tal caso quizá también de ἀληθέα λέγειν, y, desde luego, de ἐπαίοντας. En cualquiera de las tres o cuatro posibilidades, aparece φύσις (ya sea φύσεως, ya κατὰ φύσιν) como complemento de ἐπαίοντας.

Sentado esto, vemos que entre la citada segunda frase de B 112 y B 50 hay una notable relación, la cual, sin embargo, ha de ser considerada con todo tipo de precauciones, ya que el texto de B 50 es de materialidad controvertible. En Diels-Kranz dice: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι. Los problemas empiezan en que la palabra λόγου no está en el único manuscrito de la obra de Hipólito por la que conocemos el fragmento, sino que es una corrección, casi unánimemente admitida por los editores. García Calvo⁴ ha preferido poner lo que más se parece a lo que hay en el manuscrito, y eso más parecido es δόγματος, que no hace sentido por más vueltas que se le dé; en todo caso, la duda persiste; por otra parte, García Calvo escribe un punto alto antes de σοφόν, para evitar que ὁμολογεῖν aparezca rigiendo una oración de infinitivo; comparto su extrañeza ante esta última fórmula gramatical, pero ello sólo me lleva a dudar en pie por el momento la cuestión de cuál es la relación de ἐν πάντα con lo precedente (el εἶναι final es una conjetura, el manuscrito tiene εἰδέναι, y, si vale que εἰδέναι no pertenece al texto, ¿por qué no habría de ser éste simplemente ἐν πάντα?⁵); si no hace falta escribir el punto alto en cuestión, nos ahorramos también el tener que incluir en el

2 GARCÍA CALVO, A.: *Razón común* / Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de *Heráclito*, Madrid, 1985, pp. 283-284.

3 Propuesta recogida en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en nota al fragmento en cuestión.

4 GARCÍA CALVO, A.: obra citada, pp. 118-121.

5 Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 218.

fragmento el δίκαιον que viene inmediatamente antes en el manuscrito de la obra de Hipólito, lo cual es en efecto un ahorro valioso, ya que en el papel sintáctico para el que García Calvo echa mano de esa palabra está mucho mejor σοφόν, no sólo porque (a diferencia de δίκαιον) pertenece sin duda alguna al fragmento, sino también porque da mejor sentido. García Calvo objeta también al respecto que σοφόν en Heráclito se refiere por lo demás siempre al λόγος, y no mediante la conexión ἐστι a algo expresado en infinitivo; esta objeción no alcanza a nuestra interpretación, según la cual σοφόν sigue aquí refiriéndose al λόγος, por cuanto el ὁμολογεῖν es un «plegarse al λόγος», «λέγειν a una con el λόγος», en lo cual reside tanto el carácter de σοφόν de ese ὁμολογεῖν como su referencia a ἐν πάντα.

Adoptamos, pues, aunque con todas las reservas del caso, que incluyen no obtener acerca del pensar de Heráclito conclusión alguna de ese texto por sí solo, sino únicamente en cuanto veamos su inclusión en un contexto más amplio y seguro, la siguiente lectura de B 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα, entendido más o menos así: «En cuanto que se presta oído no a mí (el individuo empírico Heráclito de Éfeso o el que sea), sino al λόγος, entonces tiene lugar ὁμολογεῖν, esto es: acontece σοφόν, y esto quiere decir: uno: todo». En el presente momento de nuestra investigación trataremos sólo del texto hasta ἐστι inclusive. Esta delimitación momentánea del objeto de estudio tiene por finalidad hacer notar, como ya adelantábamos, un paralelismo con la segunda frase de B 112; en estructuras sintácticas cuando menos muy próximas aparecen en uno y otro texto términos visiblemente sinónimos (al menos en ese contexto) ocupando lugares sintácticamente homólogos. Así: ἀκούσαντας estaría en correlación con ἐπαίοντας; a su vez σοφόν y σοφίη ocuparían lugares correspondientes. Hasta aquí la sinonimia es inmediatamente perceptible, lo cual nos sugiere seguir adelante con la constatación de que, si el complemento de ἀκούσαντας es οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου, el de su correspondiente ἐπαίοντας es φύσεως ο κατὰ

φύσιν; y, finalmente, ὁμολογεῖν se correspondería con ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν (con ο sin κατὰ φύσιν).

El juego de correspondencias que acabamos de constatar sugiere que Heráclito llama φύσις (al menos cuando es «la» φύσις, sin complemento especificativo) a lo mismo a lo que el mismo Heráclito llama λόγος. Aparecerán muchos motivos que reforzarán esta sugerencia.

Citaremos todavía otro paralelismo, que tiene significado similar al del anterior, pero que es mucho más claro; esta vez no tendremos que discutir la literalidad del texto en puntos importantes que afecten al propio paralelismo, y, además, ahora φύσις será también la φύσις *de* algo, sólo que será precisamente la de *cada* cosa, con lo cual quedará rota la separación que provisionalmente habíamos establecido entre la φύσις dicha sin complemento especificativo y la φύσις de esto o aquello. Se trata de las dos primeras frases de B 1; primeramente confrontaremos sólo lo siguiente (escribiendo cada una de las dos frases en tres tramos, la primera en la columna de la izquierda y la segunda en la de la derecha, de modo que cada tramo quede enfrente de su correspondiente de la otra frase):

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ'
ἔόντος (ἔει)

(ἔει) ἄξύνετοι γί-
νονται ἄνθρωποι
καὶ πρόσθεν ἦ
ἠκούσαι καὶ ἠκού-
σαντες τὸ πρῶτον

γινόμενων γὰρ πάν-
των κατὰ τὸν λό-
γον τόνδε

ἁπείρουσιν ἑοίκασι

πειρόμενοι...

El paralelismo de significado salta a la vista. Pienso que en ambas columnas el genitivo del primer tramo no es simplemente «genitivo absoluto», sino que tiene una dependencia sintáctica con respecto al adjetivo del segundo tramo (la distinción entre ambas posibilidades gramaticales no es tan neta como la gramática escolar querría). Asimismo, pienso que la dependencia gra-

matal del genitivo del primer tramo lo es en ambas columnas (y no sólo en la de la izquierda) también con respecto a la forma verbal o verbal-nominal del tercer tramo. Esto es: no sólo el tercer tramo de la columna de la izquierda significa «tanto antes de haberlo oído (a saber: de haber oído al λόγος) etcétera...», sino que también la columna de la derecha en su conjunto comporta el significado de «semejan a gentes no versadas en el acontecer de todo según este λόγος, cuando están teniendo noticia de tal acontecer según este λόγος, etcétera...». Y a lo expresamente citado hasta aquí de la segunda frase (columna de la derecha) sigue epexegeticamente και ἐπέων και ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον και φράξων ὅπως ἔχει; se había dicho que los hombres experimentan el acontecer de todo según este λόγος, y ahora se aclara cuándo y por qué experimentan tal cosa, a saber: cuando y porque experimentan «palabras y obras tales cuales yo etcétera...»; es decir: los hombres tienen una experiencia del λόγος en cuanto que la tienen de lo que alguien «expone discerniendo κατὰ φύσιν» cada cosa. Al igual que en la columna de la izquierda, el oír ese exponer es «oír y, sin embargo, no oír»; se percibe algo enunciado «según el λόγος», pero uno no es capaz de oír en esas palabras el λόγος mismo; sólo que la citada continuación epexegetica de la segunda frase, en vez de «según el λόγος», dice «según la φύσις» (κατὰ φύσιν): se percibe lo que alguien expone κατὰ φύσιν, o sea: κατὰ λόγον, pero no se percibe lo que de κατὰ λόγον o κατὰ φύσιν hay en eso expuesto; se tiene y no se tiene una experiencia del λόγος o de la φύσις.

Así pues, el análisis de B 1 refuerza la tesis de la coincidencia de lo que Heráclito llama φύσις con lo que Heráclito llama λόγος. Pero, además, tiene también otras consecuencias. Si no hubiésemos establecido el indicado paralelismo entre las dos primeras frases de B1, hubiéramos podido entender que en διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον la palabra φύσιν designase meramente la φύσις ἐκάστου, o sea: que se tratase simplemente de «discernir cada cosa según su φύσις»; sin embargo, dado el

paralelismo que hemos encontrado, hemos de admitir que se trata tanto de esto como de la φύσις pura y simplemente, sin complemento especificativo, o sea: que la φύσις pura y simplemente, la φύσις de la que Heráclito dice κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123) y lo que dice en B 112, esa φύσις, como «este λόγος», es a la vez uno y la φύσις de esto y la de aquello, es uno sin por ello dejar de ser la φύσις de esto y la de aquello.

4. SOBRE λόγος EN LA POESÍA ARCAICA

Se ha visto, pues, a propósito de la palabra φύσις, lo siguiente: a) que algunos fragmentos de Heráclito son los primeros textos en los que esa palabra tiene el carácter de designación del tema del discurso; b) que es también en Heráclito donde por primera vez esa palabra aparece sin que a la vez esté presente o deba darse por entendido un complemento en genitivo o equivalente, y ello ocurre de manera que un análisis interno del texto de Heráclito permite entender que esa φύσις a secas (sin complemento especificativo) es a la vez la φύσις de esto y la de aquello; c) esto está en conexión con el hecho de que la φύσις de la que habla Heráclito es lo mismo que el λόγος del que habla Heráclito.

Constituiría evidentemente una confirmación de lo expuesto el hecho de que también para la palabra λόγος fuese constatable precisamente en Heráclito un cambio de uso que de alguna manera fuese paralelo al constatado sobre el uso de φύσις. Y, en efecto, algo así ocurre, si bien nos apresuramos a adelantar que ni antes de ese cambio ni tampoco en virtud de él hay nada que se parezca a que λόγος designe la razón o el pensamiento racional o cosa alguna que pudiese entrar en los conocidos clichés «mito y logos», «del mito al logos», etcétera.

En textos anteriores a Heráclito o aproximadamente contemporáneos de él, dejando aparte a Heráclito mismo, λόγος no significa cosa distinta del discurso, hablado o escrito, lo que se

dice, las palabras, la exposición en palabras. A este respecto quizá convenga destacar la sinonimia de λόγος y μῦθος, tan perfecta que, si hubo un matiz diferencial, los textos de que hoy disponemos no permiten en absoluto constatarlo para antes de mediados del siglo V, como no sea el hecho de que sólo una de las dos palabras (a saber: λόγος) resulta arrastrada en el uso «marcado» del que hablaremos a propósito de Heráclito; y tampoco esto último significa contraposición alguna de λόγος a μῦθος, pues ocurre simplemente que al papel señalado que Heráclito hace desempeñar a la palabra λόγος le es inherente el no poder ser desempeñado por toda una familia de sinónimos, sino sólo por un miembro separado de ella, ya que no es un papel perteneciente al léxico ordinario, sino inherente a un tipo específico de discurso, consciente de su diferencia. La ausencia de diferenciación entre λόγος y μῦθος se documenta incluso en contextos en los que ello puede resultar especialmente provocativo para el lector actual, acostumbrado a títulos del tipo «mito y logos» o «del mito al logos»; así, por ejemplo, en uno de aquellos autores que los clichés habituales suelen considerar como primeros «críticos» del «mito» en una dirección que «prefiguraría» lo «racional»: en la elegía del banquete de Jenófanes, cuando el poeta dice cómo deben εὐφρονες ἄνδρες cantar al dios y, en una fórmula que ciertamente marca un distanciamiento (pero no del tipo que suele pretenderse) frente a la forma inmediata de la piedad, dice (B 1, 13-14):

χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις

No hay aquí diferencia entre lo que designa μῦθος y lo que designa λόγος; los dos substantivos son los soportes de sendos adjetivos que van referidos a lo mismo y que tienen un único significado global. Similar fenómeno encontramos en el poema de Parménides, donde la diosa se refiere a su propio discurso de los siguientes modos:

La diosa llama μῦθος al conjunto de su exposición en B 2, 1-2:

εἰ δ' ἂγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι

Ella misma llama μῦθος en particular al decir en el que se dice ὡς ἔστιν (B 8, 1-2):

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν

Y, sin embargo, a eso mismo a lo que acabamos de ver que llama μῦθος, la diosa lo llama λόγος cuando pone fin al discursar en ese camino, al discurso acerca de la ἀληθείη, diciendo (B 8, 50-51):

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἄμφις ἀληθείης

Y ya antes, al exhortar a su discípulo a no dejarse llevar por el camino que consiste en dejar valer ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουῆν καὶ γλῶσσαν, la diosa le ordena (B 7, 4-6):

κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδεριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Nada más sencillo para una mentalidad moderna (e incluso helenística) que interpretar esto último como una contraposición de dos facultades de conocimiento; tan sencillo que este modo de lectura se ha generalizado aunque frente a él existan en el texto dificultades tan evidentes como son, aun sin tener en cuenta el problema específico de λόγος, también las siguientes: la diosa no habla en absoluto del ojo y el oído en general, sino del ojo que no mira (que no se dirige a ninguna parte, que no se fija) y del oído lleno de ruidos; por otra parte, el ojo y el oído nunca podrían significar en esa época el sensorio en oposición a

la inteligencia, y, por el contrario, el ojo y el oído, si no llevasen adjetivos como ἄσκοπον y ἤχηεν, podrían perfectamente, en toda esa época, significar percepción verdadera, incluso lo que Parménides entiende por tal. El λόγος que aquí aparece no es en absoluto la «percepción intelectual» o el «pensar», ni siquiera es percepción o conocimiento alguno, ni en general facultad del hombre, sino que sigue siendo el discurso, el decir. El texto habla de una puesta a prueba (ἐλεγχος) que ha de decidirse o zanjarse (κρίνειν) en un cierto plano, ámbito o dimensión; este plano, ámbito o dimensión es lo que, según la pura gramática del texto, designa la palabra λόγος, término contrapuesto no sólo a ἄσκοπον ὄμμα y ἤχηεσαν ἀκουήν, sino también a un accionar la lengua o producir palabras sin propiamente decir las, designado por la palabra γλῶσσα.

Si dejamos por un momento aparte lo específico de la adopción de λόγος como término con una marca especial por Heráclito, las primeras y muy discretas muestras de algo que podría ser una diferenciación entre λόγος y μῦθος parecen encontrarse en Píndaro y no tienen nada que ver con una crítica racional del mito: el grueso del mito es llamado por Píndaro λόγος, y esto ocurre en general en la época, no es novedad alguna; lo que sí es nuevo es que en Píndaro la palabra μῦθος, que aparece muy raramente, se refiere de hecho, en las tres ocasiones en que aparece, a relatos que de alguna manera son engañosos, si bien es cierto que en ninguno de los tres casos se confía a la palabra μῦθος por sí sola la expresión de ese matiz, sino que siempre hay al lado algo que especifica que se trata de un μῦθος engañoso; incluso podría considerarse esta aparente especialización de la palabra como pura casualidad, si no fuese porque tiene continuidad en Heródoto, continuidad que, sin embargo, tampoco ha de tomarse sin más como confirmación del viraje conjeturable en Píndaro, pues en textos que cronológicamente están entre ambos (por ejemplo: Esquilo, Empédocles) μῦθος sigue valiendo como sinónimo de λόγος.

En todo caso, lo que aquí más nos interesa no es que μῦθος

sea sinónimo de λόγος, sino que λόγος lo es de μῦθος, esto es: que λόγος no sólo no significa la razón ni cosa parecida, sino que es la palabra normal (la más frecuente, con mucho, de las palabras normales) para designar eso contra lo cual se dirigirá más tarde la crítica «racional» del mito.

Quizá no debamos seguir adelante sin señalar que la sinonimia de λόγος y μῦθος en época arcaica se extiende también a ἔπος. De hecho, en el poema de Parménides la palabra ἔπος aparece referida a todo el decir de la diosa, pues, si bien la expresión κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν (B 8, 52) se refiere a la exposición de la δόξα, no cabe admitir que esta especificación esté dada por la palabra ἔπος, toda vez que esta palabra ha aparecido antes en el mismo poema designando la totalidad del discurso de la diosa: ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα (B 1, 23). Parece que la primera restricción de significado de ἔπος tuvo lugar precisamente para designar el tipo de verso «épico» en el que está compuesto también el poema de Parménides, pero es poco probable que esta restricción operase ya en Parménides; en todo caso, no hay en el texto señal alguna clara de diferencia de significado entre λόγος, μῦθος y ἔπος.

5. SOBRE ΛΟΓΟΣ Y ΦΥΣΙΣ, EN PARTICULAR A PROPÓSITO DE HERÁCLITO

Dicho todo lo anterior, ¿en qué consiste la marca específica que en el texto de Heráclito aparece por primera vez adherida a la palabra λόγος? Esa marca no aparece, ciertamente, todas las veces en que la palabra se encuentra en los fragmentos; Heráclito también sabe usar la palabra λόγος como término de la lengua literaria común, y entonces tiene el sentido que hasta aquí hemos descrito, «palabra(s)», «decir(es)» o cosa que derive de ello; pero ahora voy a ocuparme de esos casos, sino de aquellos otros en los que λόγος designa el asunto, el tema o la

cosa del pensar de Heráclito, que son, al menos, los siguientes: B 1 (dos veces), B 2, quizá B 50 (con los problemas de texto ya citados), y, una vez admitida la interpretación para éstos, también B 72, quizá B 31. ¿Qué sucede de especial por de pronto con el λόγος de B 1, B 2 y quizá B 50? Sucede que Heráclito no habla aquí ni de estos o aquellos λόγοι, ni del λόγος de esto o aquello, sino del λόγος pura y simplemente. Decíamos: a) que esto es lo que sucede también con φύσις en algunos fragmentos de Heráclito; b) que, en ambos casos, ello va asociado a que, por primera vez, una y otra noción llegan a designar el tema mismo del discurso, y: c) que, además, esto va a su vez asociado con el hecho de que la φύσις de la que habla Heráclito y el λόγος del que habla Heráclito son lo mismo. Hemos constatado esto siguiendo los textos, pero una cosa es constatar y otra comprender. A comprender nos ayudará la conexión (no la etimológica, sino la sincrónica) entre λόγος y el verbo λέγειν; la conexión sincrónica, en este caso, consiste en la asociación de: por una parte, que λόγος significa el discurso, el decir, la palabra, y λέγειν es el verbo que significa «decir», y, por otra parte, que λέγειν y λόγος tienen entre sí un tipo de relación (alternancia vocálica y cambio de sufijo) que es normal en griego para relacionar un verbo con el sustantivo correspondiente; un hablante griego antiguo percibía sin duda λέγειν como el verbo de λόγος y λόγος como el sustantivo de λέγειν. Es una vez sentido esto, y sólo entonces, cuando adquieren carácter relevante los hechos siguientes: a) que λέγειν, ciertamente el verbo que significa «decir», no significa sólo «decir», sino también otras cosas a primera vista muy distintas, y esto ya desde el principio y especialmente al principio (a diferencia de lo que ocurre con λόγος, cuyas otras acepciones son históricamente posteriores); b) que la aparente diversidad de significados de λέγειν no es en modo alguno equivocidad, sino que responde a que el griego entiende todo eso como una sola cosa; c) que, si queremos entender todo eso como una sola cosa (lo cual para nosotros no será jamás «natural» como lo era para los griegos), no lo conse-

guiremos partiendo del sentido de «decir», sino de la siguiente manera:

El verbo λέγειν significa «reunir», «recoger». Sería mera etimología (y, por lo tanto, no vendría a cuento aquí) decir que la «raíz» *leg- es también la del latín *legere*. Pero lo que quiero citar aquí no es la conexión etimológica, sino el hecho de que, por ejemplo, *ossa legere*, lo mismo que el griego λέγειν ὄσσεα, significa recoger los huesos del muerto después de la incineración; lo que en esto nos interesa señalar es que el reunir o recoger, tanto el griego como el latino, es a la vez un separar, en tanto que implica un discernimiento y se-lección; no se juntan cosas de cualquier manera, sino que el reunir es a la vez un caracterizar y contar algo como algo y separarlo de lo otro. En griego no está el significado de «leer», el cual, en cambio, sí entra en fenómenos similares de otras lenguas, incluso sin que exista conexión etimológica con las palabras que ahora nos ocupan; por ejemplo, el alemán *lesen* (habitualmente: «leer») significa también recoger, reunir, en el sentido de recolectar un fruto o similar, lo cual es un reunir caracterizante del que el «leer» es evidentemente un caso muy particular. El griego hizo con el recoger y reunir discriminativo y caracterizante algo más grave que tomarlo para designar el «leer»; echó mano de él para la nada inocente empresa de decir el decir. Y, al echar mano precisamente de ese verbo, el griego interpreta que reunir discriminativamente, por lo tanto contar y separar, dejar a cada cosa su lugar y así juntar unas cosas con otras y separarlas de otras, eso es el *decir*.

Hay todavía al respecto otra consideración que quiero hacer sólo de manera tal que no condicione la argumentación ulterior de este mismo trabajo. Puesto que la etimología no es criterio válido, parece difícil que los estudiosos del léxico griego estén en condiciones de explicarnos en qué consiste la presunta constatación de un verbo que sería distinto de λέγειν, estaría relacionado etimológicamente con λέχος, λόχος y ἄλοχος y significaría lo que el alemán *legen*, o sea: el específico «poner» que

consiste en «dejar yacer» (donde «yacer» sería en alemán *liegen* y en griego *κειῶσθαι*); porque de hecho todas las formas de ese verbo atestiguadas en la literatura griega son idénticas en cada caso con las correspondientes formas de *λέγειν* en el mismo corte sincrónico; el *λέγεται* que sería la excepción no se encuentra formando parte de texto griego alguno, sino sólo en el lexicógrafo Hesiquio de Alejandría (s. V o VI d.C.). No es discutible que hay dos etimologías, dos «raíces» indoeuropeas; pero en griego es un solo verbo; la diferencia de significado tampoco es argumento en contra, pues qué sea unidad y qué diferencia en materia de significados es cosa que depende del punto de vista del observador; igualmente diferentes son los significados «reunir» y «decir» y, sin embargo, por fortuna no hay otro remedio que considerarlos como uno.

Tomaré esta última consideración (sobre un presuntamente otro verbo, de etimología ciertamente distinta, pero que en griego es idéntico con *λέγειν*) como mera confirmación de algo que de alguna manera ya estaba dicho, a saber: que el mencionado reunir discerniente y discriminatorio es el reconocer a cada cosa su lugar, el poner o dejar-ser cada cosa en su ser propio.

Ahora bien, para entender que ese reunir discerniente por el que cada cosa tiene su lugar (o sea: es lo que es) resulta ser en Heráclito idéntico con lo que Heráclito mismo llama *φύσις*, hay que entender varias cosas, en primer lugar que la *φύσις* misma tiene el carácter de *λέγειν* y que, por lo tanto, el *λέγειν* no es primariamente la operación de una facultad propia de un ente llamado «hombre», sino que lo que hay es lo siguiente:

Nuestras precedentes consideraciones sobre *φύσις* (cf. en especial 2. y 3) nos han llevado a ver lo significado por esta palabra como la unidad de *presencia, configuración o estructura y crecimiento o madurez*, unidad que habría que explicitar aproximadamente así: crecer es llegar a ser y aparecer, y concretamente llegar a ser y aparecer por el hecho de que las partes se separan unas de otras (de ahí la presencia en una u otra lengua de términos que significan abrir(se), romper(se), para designar

esto); pero, a la vez, esas partes no estaban antes, sino que surgen por el hecho de que se separan y enfrentan; lo uno es lo uno por lo mismo que lo otro es lo otro, y así, pues, este «lo mismo» es el aparecer de lo uno como lo uno y de lo otro como lo otro, por cuanto es a la vez la unidad y la contraposición de lo uno y lo otro.

Eso «mismo» es, pues, a la vez la *φύσις* y el *λόγος*, y es a la vez, por una parte, *la φύσις* y *el λόγος*, uno, y, por otra parte, la *φύσις* de esto y la de aquello, el *λόγος* en el que lo *λεγόμενον* es esto y el *λόγος* en el que lo *λεγόμενον* es aquello otro.

El *λέγειν* no es, pues, el decir como ejercicio de una facultad de cierto ente (al que llamaríamos «hombre»), pero es el decir, porque: «decir» significa ni más ni menos que reconocer a cada cosa su determinación uniendo y separando unas cosas de y con otras, y donde a cada cosa le es reconocido su lugar (su determinación), en cuanto que lo uno se enfrenta a lo otro y, a la vez, es uno con lo otro, es en la e-closión, a la vez presencia, construcción o estructura y crecimiento o madurez, a la que Heráclito llama *φύσις*.

Ahora bien, si decimos sólo que «este *λόγος*» no es el discurso humano, podemos estar diciendo algo que conduce a malentendidos. Pues lo único que debemos querer decir con esa negación es que lo que llamamos aquí «decir» (el *λόγος*) no puede entenderse a partir de la naturaleza y capacidades de un ente determinado (al cual llamaríamos «hombre»). Pero habría que decir que sí es el decir «humano» si esta fuese la única manera de dejar claro que no hay por un lado una determinación de las cosas por así decir «en sí» (lo que llamaríamos «la realidad») y, por otro lado, «el discurso». Esta distinción es ciertamente de lo más natural para una mentalidad actual, incluso si se admite que la indicada dualidad no puede basarse en que también hay discurso erróneo, calificativo este, el de «erróneo», que conviene a trozos de discurso en cuanto que están en un contexto (también discurso) que los desmiente, de manera que la cuestión de la posibilidad del error no vale para distinguir «el

discurso» en general frente a alguna otra cosa; incluso admitiendo esto, una mentalidad actual tenderá a mantener la distinción, con base en que aun el contenido del discurso en general no sería (según los presupuestos de esa mentalidad) la realidad en sí misma y como tal, sino la realidad mediada por algo, en otras palabras: se alegará la conocida distinción entre la forma (lingüística) del contenido y la substancia del contenido o su sentido presuntamente translingüístico. Sin embargo, me voy a permitir adóptar otro punto de vista, que, como se verá, es más adecuado para acercarnos, precisamente desde nuestra posición actual, al tema de la presente investigación. No hay realidad translingüística en términos generales; lo que hay es realidad más allá de *un* lenguaje *determinado*; lo que se llamaría quizá sentido translingüístico con relación al lenguaje estudiado en cada caso, no es otra cosa que el correlato de los significados de ese lenguaje *en otro* lenguaje distinto. En el modo actual de tratar una lengua, puede ocurrir (o, al menos, es pensable) que ese otro lenguaje no sea a su vez lo que se llama una «lengua natural»; puede ser, por ejemplo, el lenguaje formalizado de la ciencia, o, cuando menos, puede la idea de un lenguaje tal actuar como punto de referencia, y es en tal caso cuando la mentalidad actual tiende a considerar que se menciona una realidad translingüística, tendencia que es debida al postulado positivista de que el lenguaje científico formalizado (o, cuando menos, un ideal de tal tipo de lenguaje) se diferenciaría de las lenguas ordinarias en que aquél no introduciría por sí mismo supuestos y éstas sí. Pues bien, es evidente que en la Grecia antigua ese postulado no funciona, ni tampoco funciona la noción de un lenguaje científico formalizado, ni las premisas para tal noción, por lo cual la remisión a un hipotético sentido translingüístico en términos generales ni siquiera tiene allí que ser rechazada (ni puede serlo), ya que simplemente no puede aparecer, y, por lo tanto, la no-distinción que antes establecimos entre el discurso en general y la cosa en general ni siquiera tiene allí que ser enunciada, ya que forma parte del suelo sobre el que se pisa.

He hecho este excursus con el fin de poder completar la afirmación de que no hay, por un lado, la determinación de las cosas en sí mismas y, por otro lado, «el discurso», con la precisión de que esto no se dice de algún discurso especial como podría ser en la Edad Moderna el discurso formalizado de la ciencia, o en la Edad Media el Logos (quizá no propiamente «discurso») de Dios, sino que se dice del decir pura y simplemente, de ese λόγος del que no se diferencia en absoluto el μῦθος, del λόγος que se efectúa en Homero, Hesíodo, Solón o Píndaro. Por eso he considerado imprescindible matizar la afirmación (en principio válida y necesaria) de que el λόγος que es idéntico con la φύσις no es «el λόγος humano»; no lo es, en el sentido de que los griegos no entienden el λόγος o el λέγειν a partir de una previa definición de la naturaleza de un ente determinado llamado «hombre» y como el ejercicio de una facultad perteneciente a esa naturaleza, sino que, por el contrario, todo referirse a algún ente opera ya dentro de esa abertura que es el λόγος o la φύσις, tan inocentemente previa que lo suyo es pasar inadvertida; y ese abrirse no sólo no es producido por el hombre, sino que, al contrario, el hombre es hombre por su capacidad de moverse de un lado a otro de ese espacio. Es en ese sentido en el que el λόγος-φύσις «no es algo humano»; sólo en ese sentido, no en el de que «este λόγος» sea *otro* λόγος que las palabras de Homero, de Solón o de Píndaro.

6. Φύσις, λόγος Y «SER»

Palabras como φύσις y λόγος (y no sólo estas dos) en el discurso de Heráclito, al menos en los pasajes en que son empleadas con la marca específica a que hemos hecho referencia, designan algo que por lo general no es designado, algo a lo que en cierto modo es inherente el pasar inadvertido, la no-tematización, precisamente porque es aquello que siempre se da por supuesto, aquello en cuyo tener lugar tiene lugar todo cuanto

tiene lugar. De ahí que el discurso de Heráclito (y no sólo él, pero no muchos más) sea un discurso especial, raro, que se caracteriza por la singular pretensión de decir el decir mismo o hacer presente la presencia misma; de ahí que las palabras φύσις y λόγος adquieran en el lenguaje de Heráclito caracteres específicos, que hemos descrito, caracteres que esas palabras no tenían antes y que, en principio, siguen sin tener mientras lo que comienza con Heráclito y algunos más no influya. Pero este uso marcado que Heráclito hace se apoya en el significado propio de esas palabras en griego; no lo falsea, simplemente descubre en él una profundidad que podría pasar inadvertida sin que los usos ordinarios de esas palabras se viesan perturbados; ello no quiere decir que en esos usos ordinarios no esté el mismo significado; sólo quiere decir que no necesita ser especialmente percibido para que esos usos tengan lugar.

Junto a φύσις y a λόγος hay otras palabras con las que puede darse el mismo fenómeno, y con algunas efectivamente se da; no es tema de la presente investigación determinar con cuáles ni cómo ni dónde. Pero hay concretamente una palabra que, sin tener por qué ser más eficaz para esta función que φύσις o λόγος, tiene, sin embargo, la particularidad de que su capacidad para efectuar esa atípica designación no se debe a contenidos léxicos, sino a un fenómeno *gramatical*.

El fenómeno gramatical a que aludo es el modo como se expresan determinados morfemas, concretamente aquellos que cierta terminología llama «morfemas extensos», los cuales no caracterizan un único sintagma mínimo, sino un conjunto de tales sintagmas, conjunto que la misma terminología llama «nexo» (seguiré con esta terminología, por emplear alguna, en la medida en que no se convierta en una carga inútil). En las lenguas indoeuropeas que conocemos, en los estadios de ellas que están documentados, la expresión de estos morfemas tiene lugar mediante modificaciones ligadas a la expresión de determinados pleremas; esto es aproximadamente lo que llamamos la flexión

verbal y la consiguiente distinción entre nombre y verbo; los morfemas extensos se expresan en cada nexo mediante modificaciones de o adiciones a la expresión de un determinado plerema, y el conjunto de la expresión de ese plerema y lo que se le añade para expresar los morfemas extensos (y, en su caso, otros morfemas) es lo que llamamos el «verbo»; morfemas extensos son, al menos, los de tiempo y modo. Dado que los morfemas extensos no caracterizan sintagmas mínimos determinados, todos los sintagmas mínimos pueden expresarse con sus exponentes propios sin que el morfema extenso quede expresado; en otras palabras: una oración en la que no hubiese razón léxica alguna para introducir algún lexema que funcione como verbal quedaría ambigua en cuanto a su tiempo y a su modo, salvo que, aun sin razón léxica, el hablante se las arregle para introducir un lexema que funcione como verbal. Esta no pertenencia del morfema extenso a sintagma mínimo alguno, y la consiguiente independencia recíproca en principio entre el morfema extenso y cada uno de los pleremas del nexo, hace que los morfemas extensos tiendan a recibir en ciertos casos una expresión separada; pero, dado que el procedimiento de expresión de tales morfemas en las lenguas indoeuropeas es la fijación de esa expresión con la de cierto plerema del nexo (o sea: la flexión verbal), una expresión separada sólo es posible mediante el hecho de que algún plerema se vacíe de su substancia propia para convertirse en mero soporte de los morfemas extensos, por lo tanto en mero constitutivo de nexo; tiene lugar así lo que podemos llamar un «plerema vacío», fórmula ciertamente paradójica, pero que expone adecuadamente el fenómeno del que se trata. En términos de la gramática escolar, esto es la oración nominal con la cópula «es», bien entendido que a los morfemas extensos puede corresponderles la expresión cero sin que ello modifique substancialmente la cuestión, cuando esta expresión sólo es tal por oposición a las expresiones de otros miembros del mismo paradigma en las cuales aparece positivamente el verbo (así: *omnia praeclara rara*, donde hay morfemas extensos con una expre-

sión definida por la contraposición a *omnia praeclara rara erant, sint, fuerunt*, etcétera).

Diacrónicamente este tipo de expresión de un nexos, la oración nominal con verbo «ser», y el verbo «ser» mismo, tiene que haber llegado a producirse a partir de pleremas con substancia semántica propia, los cuales, al ser empleados sin otro interés que el de constituir un nexos, fueron quedando vacíos semánticamente. De hecho, pleremas que admiten la misma construcción que la cópula (la estructura oracional llamada «atributiva») y que incluso presentan en ocasiones cierto grado de vaciedad semántica, los tenemos en griego: γίγνομαι, πέλω, τέλειθω, etcétera, pero hay una substancia semántica reconocible, aunque a veces muy tenue. El verbo «ser» tiene que haberse constituido a partir de uno o varios verbos *sintácticamente* de este tipo, que, al ser usados sin otro objetivo que el de constituir formalmente el nexos u oración, fueron quedando semánticamente vacíos y, por lo tanto, en el caso de ser inicialmente varios, llegaron a confundirse o a formar un paradigma supletivo. Esta formulación diacrónica es puramente esquemática y sin otra función que la de ayudar a la mejor comprensión del hecho estructural sincrónico; no es un argumento que parta de etimología alguna; si pretendiese serlo, me hubiera apresurado a introducir el hecho de que uno de esos verbos diferentes que confluyen por vaciamiento semántico para constituir el verbo cópula, en latín, es el mismo verbo indoeuropeo al que en griego pertenece como substantivo verbal φύσις, y hubiera extraído de ahí una serie de consecuencias, que seguramente voy a extraer, pero no de ahí; lo que sí digo, porque corrobora secundariamente tesis a las que voy a llegar, es que ese mismo verbo en algunas de sus formas (ἔφυ, πέφυκε) tiene a veces también en griego un valor casi indiferenciable del de «ser».

De hecho la «raíz» del verbo griego εἶναι, unas veces ella sola, otras veces constituyendo un paradigma supletivo con otras, como en latín, expresa ya esa función que he llamado de «plerema vacío» en las diversas lenguas indoeuropeas en que

aparece, por lo cual la comparación no permite reconstruir ninguna primitiva substancia semántica. Ello por más que la oración nominal pura (sin verbo) no desaparece por completo (en griego subsiste bajo ciertas condiciones).

En el mismo sistema en que un cierto verbo se ha desposeído ya de toda substancia semántica propia y funciona con el valor de mera cópula, ese verbo sigue pudiendo tener un uso «absoluto» (esto es: sin «atributo»), no «A es B», sino simplemente «A es». Tal uso o valor no puede en modo alguno legítimamente llamarse «de existencia» ni mucho menos cabe admitir que tal presunto significado «de existencia» tuviese algo que ver (aunque sólo fuese como «escalón intermedio») con un «primitivo significado concreto» o primitiva substancia léxica de la «raíz» en cuestión. Por el contrario, el valor del verbo «ser» en su uso absoluto (que no es en modo alguno de «existencia») es solidario del hecho de que ese verbo funcione en el mismo sistema lingüístico como mera cópula, sin carga semántica específica; un verbo cópula (entiéndase: mera cópula, sin carga semántica específica) tiene necesariamente ese «otro» valor en cuanto se lo deja sin atributo; por lo tanto, no se trata de *otro* valor, sino del mismo valor aplicado a otro contexto. Esto se demuestra considerando qué es lo que significa un verbo cópula por el hecho de ser mera cópula, esto es: sin que tenga significado alguno que no sea el inherente a la función gramatical misma de cópula. El valor de la cópula es el de constituir un nexos; un nexos es lo que llamamos una oración; la cópula expresa, pues, la forma de oración en general; la oración es la estructura mínima en la que se manifiesta algo, en la que reside un decir algo de algo, en la que algo se pone de manifiesto como tal o cual; lo que significa la oración *en cuanto oración* (esto es: lo significado por la forma de oración en general) es: que algo está presente o se hace patente como tal o cual. Podemos ilustrar esto de la siguiente manera:

Si pronunciamos la secuencia de palabras «El caballo blanco», esa secuencia puede entenderse en el sentido de que el

discurso todavía no está presente, que ha sido cortado por alguna circunstancia, que todavía no se ha dicho nada, porque falta saber qué es lo que se tiene que decir del caballo blanco, falta el predicado; pero si, mediante la entonación u otros recursos, queda claro lo contrario, es decir: que sí hay ya discurso y que ya está dicho lo que se trataba de decir, entonces lo que se entiende es que el caballo *es* blanco. El «es», el verbo «ser», equivale a la indicación de que la secuencia es ya discurso, o sea: constituye oración, que es la estructura mínima del discurso, y, por lo tanto, tiene lugar un *decir*. O, lo que es lo mismo, el «es» equivale a la indicación de que la relación entre dos términos es precisamente la que llamamos de predicado a sujeto, es decir: el «algo *se manifiesta como* algo».

Así, pues, la propia función gramatical de cópula hace que el verbo «ser» designe:

- Aquello que es inherente a un decir en general, independientemente de cuál sea el contenido en cada caso; por lo tanto:
- La presencia, el manifestarse de algo; por lo tanto:
- El manifestarse de algo *como* algo, el tener alguna determinada configuración; por lo tanto:
- El estar en una articulación, con y frente a otras cosas.

Si confrontamos esto con todo lo anteriormente expuesto, podemos formular la conclusión siguiente: cuando un verbo tiene la función de mera cópula, entonces, en el mismo sistema de la lengua, ese verbo significa, se sepa o no, lo que ya antes hemos descrito como significado de φύσις y λόγος. Interesa destacar que tal significación, según se desprende de lo expuesto, no se debe a modo alguno de pervivencia de una sustancia léxica primitiva del verbo en cuestión, sino que es inherente a su mera función de cópula. Por lo tanto, lo significado en esa significación no está presente sólo cuando hay en efecto verbo «ser», sino siempre que hay oración, y ello sin que haya de suponerse que el verbo «ser» esté «implícitamente» en unos casos o «elípticamente» en otros, pues nada de lo dicho com-

porta que eso que se expresa mediante el verbo «ser» haya de tener precisamente ese tipo de expresión en toda oración.

7. LAS DOS PARTES DEL POEMA DE PARMÉNIDES

Según hemos visto, la posición de la palabra «ser» en el sistema de la lengua hace de esa palabra una posible designación de la misma cosa designada por Heráclito como λόγος y φύσις. Como es sabido, esta posibilidad de uso marcado de la palabra «ser» se hizo efectiva en Parménides. Ello no significa en absoluto que la elección de las palabras ὄν εἶναι por Parménides fuese el resultado de una expresa reflexión «sobre el lenguaje», como tampoco ocurre que el uso marcado de λόγος ο φύσις en Heráclito tenga nada que ver con una expresa consideración sobre el status de esas palabras en la lengua. Somos nosotros quienes, para poder ensayar una vía de acceso a lo que Heráclito y Parménides dicen, tenemos que apoyarnos en investigaciones sobre la lengua; Heráclito y Parménides simplemente se movían en ella. Por lo mismo, no debe decirse que τοῦ ἑόντος en Parménides B 8, 35, se refiera a la palabra o verbo «ser», ni que, en ese mismo pasaje, οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος... εὐρήσεις τὸ νοεῖν signifique que no cabe «pensar» sin emplear el verbo «ser», ni, menos aún, que el inciso ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν signifique que «en» el verbo «ser» se «expresa» el pensar, ni en general debe aceptarse como grecoarcaica cosa alguna que se mueva en el entramado conceptual de «pensamiento», «lenguaje» como «expresión» de ese «pensamiento», etcétera. Sólo hemos expuesto, por una parte, la reflexión sobre cuestiones de lengua que nos capacita *a nosotros* para entender que λόγος y φύσις puedan desempeñar el papel que desempeñan en ciertos fragmentos de Heráclito, y, por otra parte, la reflexión, también sobre cuestiones de lenguaje, que nos capacita, también a nosotros, para entender por qué ὄν εἶναι puede ser lo que en Parménides es.

Sin embargo, la reflexión a la que acabamos de referirnos,

reflexión que es nuestra y no podría ser ni de Heráclito ni de Parménides, ha revelado también una significativa diferencia entre el caso de ὄν εἶναι por una parte y, por otra parte, los de φύσις y λόγος. La consideración que nos condujo a entender determinada posibilidad de uso marcado de las palabras ὄν εἶναι vincula esa posibilidad a una función gramatical, no a meros hechos de léxico. Esta vinculación a una función gramatical, función que se hace ineludible en el tipo y familia de lenguas a que pertenece el griego antiguo, hace que la citada posibilidad de uso marcado de la palabra «ser» se mantenga, por así decir, a pesar de todo, que, finalmente, sea «ser» la designación que de algún modo persista, incluso cuando φύσις, λόγος, etcétera hayan experimentado ya restricciones o contracciones de significado. No es este el momento para discutir en qué medida y modo la unificación del término (la exclusivización de ὄν εἶναι) comportará (en el caso de que efectivamente haya de comportar) un aplanamiento de la problemática (por cuanto lo que antes estaba en *posible* conexión de significado con diversos términos concretos habrá quedado fuera de esas conexiones); en todo caso, esa unificación y el quizá consiguiente aplanamiento *no* se han producido aún alrededor de 500 a. C. No es nuestro objetivo en el presente trabajo investigar la continuidad que haya o no haya en el «problema del ser» desde Parménides hasta la conocida fórmula aristotélica, sino más bien mostrar que τὸ εἶναι de Parménides designa lo mismo que ὁ λόγος o ἡ φύσις de Heráclito, que el llamado «atrevimiento» de Parménides al tomar como tema de un discurso algo que se designa simplemente como «el ser» no es nada distinto del «atrevimiento» de Heráclito al hacer de la φύσις o del λόγος el tema de su λόγος.

Lo que acabo de decir es enteramente incompatible con cualquier lectura de Parménides que interprete τὸ εἶναι como «lo que verdaderamente es» en contraposición a τὰ δοκῶντα, expresión, esta última, que, según esa interpretación, designaría lo meramente aparente, no verdaderamente ente. Si alguna lectura de este tipo fuese válida, Parménides no haría en absoluto de «el

ser» (esto es: de lo significado por la palabra «ser», de aquello en lo que consiste ser) el tema del discurso, no cometería en absoluto semejante atrevimiento, sino que se pondría a decir, como cualquiera, qué cosas a su entender son y cuáles no. Ahora bien, en contra de ese tipo de lectura, permítaseme hacer notar primeramente que, según la gramática del griego antiguo, un «participio neutro singular» afectado de artículo y sin que haya sustantivo implícito, no puede en modo alguno tener ese significado que permitiría, en el caso de τὸ εἶναι, traducir por «lo ente». Las expresiones griegas τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν, cuando no está implícito sustantivo alguno, es decir: cuando el adjetivo singular neutro, afectado de artículo, es núcleo sintáctico y semántico, no significan en modo alguno «lo bello» y «lo bueno», sino que en todo caso, si por convenio admitimos léxicamente «bello» y «bueno» como traducciones de καλό- y ἀγαθό- respectivamente, τὸ καλόν y τὸ ἀγαθόν serían «la belleza» y «el bien», esto es: aquello en lo que consiste ser bello, aquello en lo que consiste ser bueno. Del mismo modo, τὸ εἶναι no es «lo ente», sino *el ser*. Ahora bien, más allá de esta observación puramente gramatical, el problema de (o contra) esas interpretaciones que hacen de τὸ εἶναι lo verdaderamente ente en oposición a lo que sólo se hace pasar (o alguien hace pasar) por ente, es el histórico problema de la relación entre las dos partes del poema, o entre la manifestación de la ἀληθείη y la presentación de la δόξα, o, si se prefiere, el problema de cuál es el papel de la parte del poema que se dedica a la δόξα. He dicho «histórico problema» porque su planteamiento en el terreno filológico e histórico-filosófico ha sido fecundo, si bien la influencia que esa fecundidad ha tenido sobre las exposiciones canónicas parece limitarse a las notas bibliográficas de éstas. Una respuesta aceptable al problema ha de reunir la doble condición de interpretar, por una parte, la contraposición ἀληθείη-δόξα y, por otra parte, poner de manifiesto cómo de la interpretación dada se sigue el que tenga que haber una exposición de la δόξα, siendo así que la δόξα no es ἀληθείη, lo cual a primera vista parece querer decir

que no es verdad. Hagamos algunas anotaciones a este último punto. Según las palabras de la diosa, «queda» una sola ὁδὸς διζήσιος, nombrada así: en B 2, 3, como ἡ ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι; en B 6, 1-2, como ἔστι γὰρ εἶναι, (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν); en B 8, 2, simplemente como ὡς ἔστιν; sólo queda este μῦθος ὁδοῖο, por cuanto la diosa ha definido en varios pasajes este camino como el que hay que seguir, y lo ha definido en cada caso en contraposición *siempre binaria, pero no siempre frente al mismo término contrapuesto*. En B 2 el término contrapuesto, la otra de las dos ὁδοὶ μούνη διζήσιος de que allí se habla, es ἡ ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι. En B 6 es primeramente esto mismo, designado por la expresión negativa que completa la designación del camino precedentemente citado, esto es: por μηδὲν o por οὐκ ἔστιν; pero a continuación, si seguimos la lectura de B 6, aparece una nueva contraposición, en la que el otro camino es ἦν δὴ βροτοὶ...πλάττονται, ..., οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται καὶ ταυτόν. Finalmente, por lo que se refiere a B 7, prefiero en este momento dejar abierta la cuestión de si se designan expresamente las dos contraposiciones citadas; en todo caso es evidente que se designa la segunda: la otra ὁδὸς διζήσιος consistiría en νομιᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν (cf. 4. de este mismo trabajo); la cuestión que dejo abierta es la del significado del primer verso de B 7. Lo citado (de B 2, B 6 y B 7) es suficiente para que se vea que en el conjunto de los fragmentos queda claro en principio cuáles son las dos contraposiciones de las que sale como «único camino que queda» el ὡς ἔστιν cuya exposición, sin embargo, deja lugar todavía en el poema para una presentación bastante larga de lo que parece ser el contenido de la vía ἦν βροτοὶ ... πλάττονται etcétera. ¿A qué viene esta segunda exposición, cuidada y (al menos a primera vista) original, si ya se ha dicho que hay «un único camino», el cual precisamente *no* es este? Como es sabido, las respuestas clásicas a esta pregunta son de dos tipos: las que consideran la exposición en cuestión como erística (ya sea contra autores de-

terminados, ya contra las opiniones comunes) y, consiguientemente, entienden la δόξα como opinión existente, y aquellas otras según las cuales Parménides estaría reconociendo a lo que llama δόξα el carácter de hipótesis defendible a algún nivel, aunque no el de «verdad». También es sabido que esta cuestión ha estado de hecho (y es justo que así haya ocurrido) vinculada a la interpretación de dos versos: B 1, 31-32. Citaré desde el verso 28, todo ello tal como aparece hoy en *Die Fragmente der Vorsokratiker*:

χρεῶν δὲ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης.
 ἀλλ' ἔμπτῃς καὶ ταῦτα μαθήσῃς, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Considerados los cinco versos, se encuentra que la diosa ordena al poeta enterarse no de dos, sino de tres cosas, a saber: a) 'Αληθείης'... ἦτορ; b) βροτῶν δόξας ...; c) ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι etcétera. Es en este tercer punto donde se centra el problema interpretativo para el que he hablado unas pocas líneas más arriba de dos respuestas clásicas, el problema de cuál es el papel de la exposición de la δόξα. En las primeras ediciones de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, la secuencia δοκίμως εἶναι del verso 32 no aparecía así; Diels defendía la lectura δοκίμῳ εἶναι, con un raro infinitivo δοκίμῶσαι, de modo que lo tercero que el poeta debería aprender sería: cómo, en el caso de que alguien investigase por todas partes de un lado a otro, cómo entonces tendría ese alguien que asumir que es τὰ δοκοῦντα, es decir: si se investiga desde todas partes y de un lado a otro, qué carácter habría que asumir que tiene eso que aparece. Sólo leyendo de esta manera (que, ciertamente, no cambia ninguna letra del texto transmitido) pudo Diels hacer valer también para esos dos versos la interpretación que era la suya, esto es: de las dos que antes cité, la erística. Por el contrario, también sin cambiar ninguna letra, Wilamowitz, escribiendo

el texto tal como hoy aparece en *Die Fragmente der Vorsokratiker* (y como lo hemos transcrito más arriba), defendió la interpretación de la δόξα como lo que antes he llamado «hipótesis defendible a algún nivel», de manera que lo tercero que el poeta debería aprender sería: cómo tendría que ocurrir que τὰ δοκοῦντα tuviese lugar de manera digna de crédito atravesando todo de un lado a otro, esto es: en qué condiciones τὰ δοκοῦντα tendría lugar manteniéndose creíblemente lo asumible como τὰ δοκοῦντα a lo largo y lo ancho de toda apariencia.

Como es sabido, sobre estas dos lecturas realizó en su día K. Reinhardt⁶ una operación simple y brillante. Primeramente hizo notar que las dos interpretaciones se apartaban de la gramática en un punto: ambas atribuían al imperfecto χρῆν el valor de potencial o eventual («tendría que», a saber: en el caso de que se diese cierta condición), cuando, hasta bastante después de la época que nos ocupa, si el imperfecto tiene valor modal, éste sólo puede ser el de irreal, no el de potencial ni el de eventual; a continuación, Reinhardt razona que ninguna interpretación es viable atribuyendo a χρῆν el valor de irreal, y finalmente opta por dar al imperfecto en este caso su valor «temporal», es decir: el de «pretérito»; en traducción castellana resultaría algo así: cómo *tuvo o tenía que ocurrir que* τὰ δοκοῦντα tuviese lugar de manera plausible o consistente atravesando todo de un lado a otro. No se trata, pues, ni de opinión de otros ni de hipótesis relativamente viable, sino de apariencia *necesaria*, por lo tanto de apariencia que, en cuanto tal, es decir: en cuanto cosa distinta de la ἀληθείη, pertenece sin embargo esencialmente a la ἀληθείη misma. De este modo se entiende por qué el discípulo de la diosa ha de aprender, junto con la ἀληθείη y las βροτῶν δόξαι, también eso tercero; y así se entiende, sobre todo, por qué la exposición de la δόξα es tan importante en el poema de Parménides. El texto es diáfano, y cabe pensar que el que no se

6 REINHARDT, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, aquí citado por 4.^a ed., Frankfurt a. M., 1985, pp. 6 y siguientes.

haya leído siempre así (o el que incluso después de Reinhardt no siempre se lea así) tiene bases no filológicas; pues la lectura que Reinhardt introduce, y que aquí (en cuanto al punto que hemos citado) desde luego aceptamos, crea obligaciones filosóficas graves a la hora de entender el conjunto del poema; lo cual, por cierto, es un argumento más a favor de esa lectura; de hecho, el alcance del desafío filosófico que la misma representa fue en gran medida desconocido por el propio Reinhardt, que sigue interpretando τὰ δοκοῦντα como un título devaluativo, la ἀληθείη como la «verdad» en el sentido de «lo verdadero», etcétera, todo lo cual no impide que el libro de Reinhardt sea fundamental para una interpretación de otro tipo.

Así, pues, los dos últimos versos de B 1 exigen del discípulo de la diosa que él aprenda no sólo que hay la ἀληθείη y que hay la δόξα, sino también: que la ἀληθείη lleva consigo la necesidad de la δόξα, o cómo en la ἀληθείη misma reside la necesidad de la δόξα.

8. LO MISMO ACERCA DE LO MISMO

Aunque en B 1, 28-32 (versos citados en el capítulo precedente de este mismo trabajo), no esté la palabra «camino» o «vía», la dualidad o contraposición que en esos versos se menciona, ἀληθείη-δόξα, es la misma que encontramos en segundo lugar de las dos que aparecen en B 6, 3-5 (versos también citados en el capítulo precedente de este trabajo), donde el término para cada uno de los miembros de cada una de las dos contraposiciones es ὁδὸς διζήσιος; es también, la de B 1, 28-32, la misma contraposición que aparece, e igualmente con la expresión ὁδὸς διζήσιος designando cada uno de los miembros, al menos en los versos 3-5 de B 7 (cf. capítulo anterior del presente trabajo). Lo que ahora importa es que, si se trata expresamente de la misma contraposición, entonces la advertencia de B 1, 31-32, a la cual hemos dedicado alguna atención en nuestro capítulo precedente,

ha de ser válida para tal contraposición en todos los lugares en que ésta aparece; la vía de la ἀληθείη ha de entenderse en todo caso de tal manera que de ella forme parte como lo otro necesario la δόξα.

Pues bien, el «camino» de la δόξα aparece caracterizado como tal camino de la siguiente manera: en B 6, 8-9, por el hecho de que, para quienes siguen ese camino, τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται κοῦ ταῦτόν; en B 8, 53, por la expresión μορφᾶς κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν. Lo característico de la δόξα es, pues, que ser y no-ser tiene lugar lo uno al lado de lo otro, y precisamente en el elemento del uno-al-lado-de-otro, de la pacífica coexistencia de los diversos respectos y aspectos: εἶναι τε καὶ οὐχί (B 8, 40). La posición de algo en ese elemento es el κατατίθεσθαι (B 8, 39; *ibíd.*, 53), el ὀνομάζειν (B 8, 38; *ibíd.*, 53; B 9, 1) y el νενόμισθαι (B 6, 8). Si bien es cierto que esta descripción de la posición en el ámbito de la δόξα está, como ya apuntó Reinhardt⁷, en el origen de la contraposición de νόμος a φύσις, sin embargo esto mismo impide que pueda tener aplicación alguna aquí el concepto «convención», porque lo cierto es que sólo a partir de esa contraposición llegará νόμος a significar algo parecido a «convención». Por lo tanto, si bien Reinhardt tiene razón en que la contraposición de νόμος a φύσις no surge dentro del ámbito del derecho, sino en el de problemáticas como la que aquí tocamos, en cambio no tiene razón en emplear la noción de «convención» o acuerdo «humano»⁸. Sigamos, sin embargo, con nuestro problema central. La δόξα, ciertamente, no es la ἀληθείη, pero la exposición que Parménides hace de la δόξα ha de pertenecer esencialmente a su propia exposición de la ἀληθείη; si no, la diosa no haría la exposición de la δόξα. Manteniendo fijo este punto, veamos ahora cuál es, por así decir, el principio general de la configuración de la δόξα; no es ni más ni menos que el ser-uno-al-lado-de-otro-y-fuera-de-

7 *Ibíd.*, pp. 81 y siguientes.

8 *Ibíd.*

otro de *dos* términos: el ser y el no-ser: εἶναι τε καὶ οὐχί, o bien: πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι. Inmediatamente después de iniciada la exposición de la δόξα, estos términos aparecen designados como «el fuego» (πῦρ, más adelante «la luz», φῶς) y «la noche» (νύξ); las breves descripciones acompañantes traducen esa contraposición por las de ligero-pesado, sutil-denso, etcétera, con amplios antecedentes y ecos (que no vamos a seguir aquí) en la Grecia arcaica. Lo que nos importa ahora es que esa dualidad, en el modo en que aparece en esos versos de Parménides, es dualidad de *ser* y *no ser*. ¿De dónde sale esta condición, que la exposición parmenídea de la δόξα se impone a sí misma, de entender todo como el ser-uno-al-lado-de-otro de luz y noche, de ser y no-ser, de sí y no? Si es válido lo que hemos dicho de que la δόξα es necesaria en virtud de la ἀληθείη misma, de que «tenía que» producirse ese «parecer», etcétera, entonces al menos la mencionada condición general de la δόξα (el ser-uno-al-lado-de-otro de justamente dos y precisamente esos dos términos) no puede ser ajena a lo que en el poema se manifiesta como el camino de la ἀληθείη. Arriba (especialmente capítulo anterior) hemos mencionado dos contraposiciones binarias, en las que se define este camino; la segunda es la contraposición ἀληθείη-δόξα, pero ¿qué pasa con la primera?

Empecemos por recordar que todo el despliegue de ἀληθείη o de ὄν εἶναι que se produce en B 8, 1-49, tiene constantemente el carácter de un rechazo, reforzado una y otra vez por expresiones de impedimento, prohibición o apartamiento: οὐδ' ἐάσω (verso 7), οὐτ' ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν (verso 14), ἀπέσβησται (verso 21), τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν (verso 28), ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς (*ibíd.*), οὐ θέμις εἶναι (verso 32), etcétera... Lo que hay en esta permanente forma de expresión es la permanente escisión frente a lo no-decible no-pensable no-investigable. Esto, que ocurre constantemente y en cada frase, no es sino el desarrollo de algo que la diosa ha formulado también de manera general, y precisamente como la primera de las dos contraposiciones en que se define el camino de la ἀληθείη. Hay dos

contraposiciones, por lo tanto tres términos, pero no hay trío alguno, sino siempre algún dúo; es siempre un mismo y único término el que se define, y lo hace en cada caso en una contraposición binaria; se define por completo frente a un contrapuesto y por completo frente al otro, nunca frente a «suma» alguna de ambos; no hay tal suma ni tales «ambos», pues nunca aparecen enfrentados ni yuxtapuestos.

Una de las dos contraposiciones, como ya sabemos, se expresa como contraposición de ἀληθείη a δόξα o de τὸ εἶναι a τὰ δοκοῦντα.

Pues bien, también en la otra contraposición el término que se define (o, si nos permitimos decirlo así, el término «positivo») es ἀληθείη o τὸ εἶναι, pero ¿cómo se llama entonces el término «otro» o «negativo»? Lo cierto es que no tiene nombre, y todo parece indicar que es esencial que no lo tenga. Por referencia a ὄν εἶναι, eso «otro» es aludido en fórmulas como μὴ εἶναι, μὴ εἶναι, esto es: mediante una *no*-designación. Por referencia a ἀληθείη no hay nombre alguno para lo «otro» de la contraposición, si bien, vista esta ausencia de nombre y visto el modo en que se no-nombra lo otro que ὄν εἶναι, adquiere relevancia el hecho de que la propia palabra ἀληθείη connota un cierto rechazo de algo, no en virtud de etimología alguna, sino en cuanto que esa palabra responde a procedimientos de formación de palabras sincrónicamente vivos y, por lo tanto, su estructura es perceptible para el hablante, de manera que es imposible que esa palabra hubiese perdido ya en griego arcaico la capacidad de connotar un apartar o rechazar algo o apartarse de algo, como tampoco podía haber perdido la capacidad de sugerir que aquello frente a lo cual se produce ese apartamiento o rechazo tiene algo que ver con los significados de cierta familia de palabras cuyo elemento semántico común es la noción de «permanecer oculto».

La exposición de la ἀληθείη, o el despliegue de ὄν εἶναι, de τὸ εἶναι, tiene el carácter del permanente rechazo de «lo otro» porque la ἀληθείη misma tiene el carácter del «arrancarse a...».

Este carácter se expresa en el poema no sólo por la formulación permanentemente prohibitoria y de rechazo (locuciones antes citadas de B 8, 1-49), ni sólo por esto y por la estructura (las conexiones sincrónicas) de la palabra ἀληθείη, sino también por el modo en que se designa lo «otro» de aquella contraposición (entre dos ὄδοι μοῦναι διζήσιος, según B 2) en la que lo «otro» no tiene nombre, modo que es efectivamente el de la *no*-designación.

Nos preguntábamos de dónde procede la exigencia de que la exposición de la δόξα haya de entender todo como el ser-uno-al-lado-de-otro de fuego (o luz) y noche. Las premisas ya conquistadas hasta aquí para una respuesta provisional a esta pregunta son: primero, que fuego y noche, o luz y noche, o ligero y pesado, o sutil y denso, son en este contexto ser y no-ser en el sentido de εἶναι τε καὶ οὐχί (o sea: en el elemento del «y», del uno-al-lado-de-otro-y-fuera-de-otro); segundo, que, siendo la δόξα necesaria en virtud de la ἀληθείη misma, una condición general de la δόξα, como la de que todo haya de entenderse como el ser-uno-al-lado-de-otro de luz y noche, habrá de poder comprenderse a partir de lo que se muestra en y como el camino de la ἀληθείη; y, tercero, que la ἀληθείη misma, o τὸ εἶναι, ὄν εἶναι, tiene el carácter del «arrancarse a...», expresado en la formulación permanentemente prohibitoria y de rechazo, arrancarse a lo que no puede tener nombre, al substraerse mismo.

Concluimos, pues, que el hecho de que el ὄνομαζεν, el κατατίθεσθαι, el νενόμισθαι, concierna a δύο μορφαί, a dos como fuego y noche, ligero y pesado, sutil y denso, responde de alguna manera a que la ἀληθείη es un «arrancarse a...»; más concretamente: el εἶναι τε καὶ οὐχί, la dualidad de fuego y noche, etcétera, no es otra cosa que la traducción al elemento del uno-al-lado-de-y-fuera-de-otro de la contraposición *interna* (el «arrancarse») descrita como la constitución misma de la ἀληθείη o de ὄν εἶναι. Será preciso a partir de este momento tener muy especialmente presente todo cuanto se ha dicho en los capítulos 2 a 6 (ambos inclusive) del presente trabajo acerca de φύσις y λόγος y en el sentido de que ὄν εἶναι designa en Parmé-

nides lo mismo que es designado en algunos fragmentos de Heráclito por las palabras φύσις y λόγος.

Si ὄν εἶναι ο ἀληθείη designan un abrirse (cf. 2 a 6, ambos inclusive) del que ahora acabamos de insistir en que sólo tiene lugar en cuanto arrancarse a un substraerse y, por lo tanto, sólo en cuanto esencialmente entregado al substraerse, la «pareja de contrarios» es ---decíamos--- la versión de eso en el elemento del τε καί y el οὐκ, vale decir: del uno-al-lado-y-fuera-de-otro. Ahora bien, ¿por qué ha de producirse esta «versión», esta «traducción» al elemento del τε καί y el οὐκ? Desde que hemos visto que la necesidad de la δόξα ha de residir en la ἀληθείη misma, la única respuesta que del poema de Parménides puede obtenerse a la pregunta que acabamos de formular es la siguiente: la caída en el ámbito del «lo uno y también lo otro» acontece porque la ἀληθείη misma se subtrae; es la pertenencia de la ἀληθείη al substraerse, su propio esencial substraerse, lo que hace que esa misma copertenencia de abertura y substraerse haya de quedar traducida al elemento del uno-al-lado-y-fuera-de-otro; la ἀληθείη misma pasa inadvertida porque ella misma es su propio substraerse; de otro modo no podría entenderse (y, sin embargo, está en el poema) que la ἀληθείη ο ὄν εἶναι es internamente rechazo, que la referencia del rechazo lo es a un no-poder-ser-dicho, no-poder-ser-investigado, permanecer oculto, y que en la ἀληθείη está la necesidad de la δόξα. La ἀληθείη se subtrae porque ella misma, en cuanto que es internamente rechazo del permanecer-oculto, está entregada al permanecer-oculto. ¿Sería entonces una pirueta pseudointerpretativa decir que el substraerse de la ἀληθείη, de ὄν εἶναι, y con ello la necesidad de la δόξα, reside en que φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Heráclito, B 123)? Lo sería si con ello pretendiésemos establecer alguna comunidad fáctica de representaciones entre Parménides y Heráclito, algo así como que las tesis de uno hubieran podido ser fácilmente asumidas por el otro en el caso de que se hubiesen conocido, etcétera; pero ese tipo de comunidad nos interesa poco, y lo que, en cambio, nos ocupa es entender lo que

Parménides y Heráclito puedan decirnos, en cuanto que ambos pretenden hablar de «lo mismo» y tomamos en serio a ambos; la conexión que nos interesa entre Heráclito y Parménides es la que se establece a través de eso «mismo», de «la cosa misma». Por lo demás, la frase φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ no suena aquí de cualquier manera, pues hemos dedicado varios capítulos (los 2. a 6., ambos inclusive) a aclarar el significado de φύσις con especial referencia a Heráclito y en relación con lo que en Parménides es ὄν εἶναι. Si se reúne todo lo hasta aquí dicho, no hace falta añadir nada para poder decir que la frase φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ dice lo mismo que: la ἀληθείη está esencialmente entregada al substraerse. Como tampoco podrá haber duda de que ese esencial ocultarse de la φύσις no es algo que aparezca en una o dos frases sueltas de Heráclito, sino que está presente cada una de las veces en que Heráclito emplea los recursos de la gramática para decir en una sola frase la presencia y no-presencia del λόγος, por ejemplo: dos veces en B 1, otras dos en B 72, etcétera. Tanto la distinción de ἀληθείη y δόξα como el que la necesidad de la δόξα consista en la ἀληθείη misma, a saber: en que ésta, en cuanto internamente rechazo del substraerse, permanece esencialmente entregada a él, todo eso tiene su correspondiente en Heráclito.

La comunidad entre Heráclito y Parménides es la de «la cosa misma». Que ambos dicen lo mismo acerca de lo mismo es un resultado hermenéutico. El reconocimiento de esa identidad (reconocimiento que, en efecto, es inherente a cualquier buena lectura de Heráclito y Parménides) ha de encontrarse en el lector, no en Heráclito o Parménides mismos, y esto no sólo porque no se conociesen el uno al otro, sino porque los medios de los que se valen son diferentes. Ya hemos indicado (cf. 7) que la reflexión que nos condujo a decir que ὄν εἶναι en Parménides es lo mismo que φύσις ο λόγος en ciertos fragmentos de Heráclito es una reflexión nuestra, que no podría ser de Parménides ni de Heráclito. La mencionada diferencia de los recursos, junto a la

identidad de la cosa misma, se percibe en hechos como los siguientes:

Las palabras φύσις y λόγος, que tienen en algunos fragmentos de Heráclito el uso «marcado» del que nos hemos ocupado en capítulos anteriores del presente trabajo, no tienen tal «marca» en ninguna de las ocasiones en que aparecen en el poema de Parménides (de hecho ya hemos citado esas apariciones: cf. 3 y 4). Recíprocamente, nada permite pensar que εἶναι o τὸ εἶναι hayan tenido en Heráclito el uso cuya posibilidad a partir de la estructura de la lengua hemos mostrado en 6. y que de hecho aparece en el poema de Parménides. En este sentido, me parece textualmente difícil de sostener cierta conjetura de Heidegger, quien, si hacemos caso del acta de un seminario de 1966, habría leído⁹ el comienzo de B 1 de Heráclito así: τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' εἶντος, donde εἶντος funcionaría substantivamente y τοῦ δ' εἶντος estaría en parataxis con τοῦ δὲ λόγου, dependiendo ambos del adjetivo ἀξύνετοι, así: «del λόγος, del ser, pasan los hombres sin enterarse, ...». Sería la única huella de que Heráclito hubiese usado εἶναι o εἶναι de esa manera (a saber: como designación de lo mismo que designan λόγος o φύσις en uso marcado) y, lo que es aún peor, significaría que no sólo habría en alguna parte un uso marcado de λόγος o φύσις y en alguna otra parte un uso marcado de εἶναι, sino que además ambos usos se habrían encontrado en un mismo texto, más aún: que la confluencia misma de ambos habría quedado expresada; creemos que, de haber ocurrido esto, es impensable que no hubiese dejado otras huellas.

A la indicada diferencia de los recursos empleados respectivamente por Heráclito y Parménides pertenece también el que «el fuego» (πῦρ), palabra que en Parménides aparece designando uno de los términos en el ámbito del τε καὶ y el οὐκ, sea en

algunos fragmentos de Heráclito un nombre para el λόγος, como lo son también κόσμος ὄδε en B 30 o αἰών en B 52. De esto ya no es posible tratar aquí. En todo caso, entender que el «fuego» en algunos fragmentos pueda ser un nombre del λόγος o de la φύσις exige entender primeramente que no es el nombre de «materia» alguna desde y/o hacia la cual tuviese lugar el proceso «físico» del mundo; la atribución a Heráclito de una doctrina del fuego como principio y/o final de un despliegue «físico» «en el tiempo» está, sin duda, fuera de lugar¹⁰. Pero hay que ir incluso más allá: no sólo el «fuego», sino también otros términos de sentido «concreto» y a primera vista «físico», como humedad, sequedad, etcétera, tienen en Heráclito significados relacionados con la cuestión del λόγος. Por lo tanto —se dice— no tienen significado «físico»; cierto, pero parece que con esto se quiere establecer una contraposición de ciertos textos de Heráclito con respecto a otros textos o autores (¿quizá los milesios, con sus «agua», «aire», condensación, enrarecimiento, etcétera?) donde supuestamente esos términos «físicos» serían en efecto físicos; y, sin embargo, habría que preguntarse: ¿tuvieron esas palabras alguna vez en la Grecia arcaica (aunque sólo fuese, por ejemplo, en los milesios) significado «físico»? ¿qué quiere decir, tratándose de la Grecia arcaica, «significado físico»?

Finalmente, en las fórmulas del tipo ταῦτόν οὐ ταῦτόν (si se nos permite esta abreviatura) de los fragmentos de Heráclito no hay καὶ ni τε καὶ, ni, por supuesto, νενόμισθαι, κατατίθεσθαι o similar. Esas fórmulas no tienen nada que ver con el ταῦτόν καὶ οὐ ταῦτόν o el εἶναι τε καὶ οὐχί de la δόξα de Parménides, y, por el contrario, designan la ruptura interna a la que nos hemos referido en este mismo capítulo como constitutiva de la ἀλη-

9 HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M. 1977, p. 10-11.

10 Véase a este respecto el ensayo de REINHARDT, K.: *Heraklits Lehre vom Feuer*, en: *Hermes*, 77, 1942, 1-27 (reproducido en: *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, 2.^a ed. 1966, pp. 41-71); también, del mismo autor, *Heraklites*, misma revista, número y año, pp. 225-248 (reproducido igualmente en el mismo libro, pp. 72-97).

θείη; la «abertura» que allí mencionábamos (remitiendo a momentos anteriores de este mismo trabajo) es lo que Heráclito, B 53, llama πόλεμος.

Sin que sus discursos puedan confluir en los mismos términos, Heráclito y Parménides dicen lo mismo acerca de lo mismo.

COLECCION MAIOR

1. **Qué es la novela. Qué es el cuento.** Mariano Baquero Goyanes
2. **Desviación social. Una aproximación a la teoría y la intervención.** Ernesto Coy y M.^a Carmen Martínez
3. **De lo literario a lo poético en Juan Ramón Jiménez.** José David Pujante Sánchez.
4. **Alfabetización y educación de adultos en Murcia. Pasado, presente y futuro.** P. L. Moreno y A. Viñao (eds.)
5. **La transformación de la conciencia moderna.** Francisco Jarauta y otros
6. **La Regenta y el lector cómplice.** John Rutherford
7. **Borges y la literatura. Textos para un homenaje.** Victorino Polo (ed.)
8. **Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII.** Antonio Peñafiel Ramón
9. **El atuendo en la obra de Frederi Mistral.** Juana Castaño Ruiz
10. **Lingüística textual y análisis de textos.** Miguel Metzeltin
11. **Cervantes en la narrativa de Francisco Ayala.** Carmen Escudero
12. **La regulación de los arrendamientos rústicos en el código civil.** José Antonio Cobacho Gómez
13. **Corografía.** Pomponio Mela. Traducción y notas de Carmen Guzmán Arias
14. **La Corona de Aragón en la reconquista de Murcia.** Luis Rubio García
15. **Cervantes y cuatro autores del siglo XIX.** Ana L. Baquero Escudero
16. **La ley del corazón: un estudio sobre Rousseau.** José López Hernández
17. **El aition en las argonauticas de Apolonio de Rodas. Estudio literario.** Mariano Valverde Sánchez
18. **Usos y costumbres en la aparcería de la provincia de Murcia.** Antonio Pérez Crespo