

Comentarios en torno a “εἶναι μὴ ἔόντα”

En el Curso *Plato: Sophistes* y “*Moira*” de Martin Heidegger*

JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO**

Resumen

Pretendemos pensar los lugares del Poema de Parménides de Elea en las interpretaciones de Martin Heidegger a través principalmente de “*Moira*” y el Curso *Plato: Sophistes* mientras seguimos nociones claves (ἔόν/ἔόντα, δοχοῦντα) en la creciente atención al Poema en la labor del autor. Especialmente prestaremos atención al plexo problemático que guía las posibles interpretaciones heideggerianas de εἶναι μὴ ἔόντα en el Poema. Finalmente estudiaremos su relación con la noción de “destino” (*Moira* en el Poema).

Palabras claves: Parménides, Heidegger, εἶναι μὴ ἔόντα, pliegue, Destino.

Abstract

Comments on “εἶναι μὴ ἔόντα” (in the course *Platon: Sophistes* and “*Moira*” by Martin Heidegger). We are going to try to think about the places of the Parmenides from Elea Poem in Martin Heidegger’s interpretations through mainly “*Moira*” and the *Platon: Sophistes* Course, while we follow important notions (ἔόν/ἔόντα, δοχοῦντα) in the increasing attention to the Poem in the author’s work. We are going to give especially attention to the problematic plexus that guides the possible heideggerian interpretations of εἶναι μὴ ἔόντα in the Poem. Finally we will study its relationship with the notion of “fate” (*Moira* in the Poem).

Key words: Parménides, Heidegger, εἶναι μὴ ἔόντα, Fold, Fate.

1. Introducción

Leemos en las primeras dos líneas del transmitido como fragmento VII del Poema de Parménides de Elea¹ que “Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα· / ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα”, que traducimos al castellano como *pues he aquí lo que nunca será domado: εἶναι*

* El presente escrito y el trabajo del que es fruto se ha podido realizar gracias a la ayuda FPI UNED–Hercreitia–Santander, adscrita al Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la UNED, de la cual el autor disfruta.

** UNED, Madrid E–mail: jldatala8@hotmail.com.

1. De acuerdo a la ordenación de Diels–Kranz que seguiremos.

μὴ ἔόντα / Τύ, *aparta tu pensamiento de este camino de búsqueda*². Una de las fuentes antiguas de las que hemos recibido estos versos son dos lugares del diálogo *El Sofista de Platón*³ en los que si bien Platón introduce en la marcha dialogal las palabras de Parménides — que como tales han sido transmitidas e incorporadas (y con buenas razones críticas) como “de Parménides” en los corpus en circulación — el diálogo mismo, su acontecer a través de lo que unos y otros personajes van diciendo, no hace uso alguno del participio que ocupa el último lugar del primer período citado arriba (ἔόντα en plural, ἔον en singular), sino que en su lugar (donde se hace explícita referencia a Parménides pero en el contexto del discernimiento del εἶδος del “sofista” que va vehiculando el diálogo) aparece otro participio en singular (ὄν) del mismo verbo que traducimos por “ser”. Se nos suele decir también con buenas razones que esta diferencia responde a una distinción “dialectal” (y tal vez de “estilo”) entre usos del ático (luego clásico) del diálogo de Platón y el del dialecto jonio (así arcaizante) que ponía en juego Parménides.

Heidegger, a quien (y quizá sea de los pocas etiquetas que no se la han colgado todavía) difícilmente se le podría tachar técnicamente de “filólogo” — y sin embargo hace un amplio uso de los recursos de la filología—, y sólo con matices de “filósofo”, no sólo percibe esa diferencia sino que se demora en ella asumiendo su gravedad como inherente a la diferenciación de, al menos, dos comprensiones del Poema de Parménides de las cuales, siendo una y otra desarrolladas (en su propia obra) de un modo di-simétrico (no estrictamente casables entre sí), la segunda sí atiende a la cuestión de lo diferencial del “Poema” en Grecia (respecto a la “modernidad”⁴). La segunda comprensión interpretativa sobre el Poema de Parménides permitiría distanciar en la propia re-flexión de Heidegger el diálogo de Platón respecto al horizonte propio del Poema.

Y no obstante Heidegger podría en muy diversas obras hacer perfectamente suya la consideración según la cual el Poema de Parménides de

2. Adoptamos la traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, dejando el término εἶναι μὴ ἔόντα sin traducción para subrayar su peso en la exégesis que iniciamos.

3. En 237a y 258d; como se sabe, la única diferencia entre ambas “citas” dichas por el diálogo es el uso de διζήμενος (participio de presente de διζημαι) por διζήσιος s (substantivo en genitivo). Conviene recordar otra ilustre cita antigua de estos dos versos del Poema de Parménides muy al final de *Metafísica* de Aristóteles, en su último libro [M–XIV, II, 1089a2].

4. El que el “Poema” en Grecia sea cuestión dice no sólo que la pregunta por ello no estaría ya dada (mucho menos entonces la respuesta) sino que el cuestionamiento a mantener no puede ser plano por cuanto le pertenece una urdimbre de cuestionamientos que en el caso del “Poema” tendrían que ver con: la pregunta por los decires, la cuestión de lo divino, los dioses y lo sagrado, la cuestión del pensar y el mirar, en definitiva, la cuestión del ser, de la presencia y sus sustracciones. Por otro lado, esta diferenciación podría llevar a interpretar la lectura del Poema griego de Heidegger en clave de su decir poético de género, vía no desarrollada explícitamente por Heidegger. Adoptamos el término de la investigación de Felipe Martínez Marzoa sobre los “géneros poéticos griegos” por ejemplo en los ya citado *El saber de la comedia* y *El decir griego*.

Elea marca el rumbo de *toda la meditación occidental*⁵, siempre — *retorciendo con mano débil el trazo grueso de la historiografía–metafísica*⁶ — a través del camino hermenéutico que vehicula su investigación ontológica, a saber, la tarea de *pensar y decir lo no–pensado y lo no–dicho dentro de lo dicho y de lo pensado*⁷ (de las tradiciones metafísicas), asunto y tarea que simplemente reconoce que la acción de interpretar corresponde a la apelación o llamada de una alteridad (de entrada textual) con carácter vinculante.

Ahora bien, asumiendo y respetando los límites de la tarea hermenéutica que Heidegger pone en marcha, incluso si a ultranza nos empeñásemos todavía en buscar algo constante en unos u otros escritos (sobre Parménides) por el arco combado de la obra heideggeriana, entonces, tal vez, podríamos únicamente localizar una referencia desplazada, deslocalizada (y tal vez ilocalizable por estar *Unterwegs*) *hacia el eleata: una suerte de origen e inicio (Ursprung y Anfang), el punto de partida original a la hora, siempre tardía por ser iniciante de un comienzo otro, de intentar pensar el ser del ente en el arranque matizado por el que se declinan y caracterizan caminos del pensar muy diversos en su obra*⁸.

El cuestionamiento que deseamos abrir en este texto pregunta a través de tres interrogaciones que iremos siguiendo: 1) ¿Cómo y en qué sentidos pende la interpretación de Heidegger sobre Parménides de su lectura de Platón en la esfera de *Sein und Zeit*?; 2) ¿En torno a qué lugares podríamos indicar el giro en las interpretaciones sobre Parménides en Heidegger?; 3) Cuestión que atravesará de modo diverso a cada una de las anteriores: ¿qué lugar tiene la noción de “destino” (Moirai) en el viraje que estamos señalando?

5. Martin, Heidegger. *Moirai*, en *Conferencias y Artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, ed. Serbal, 2001, p. 171. Heidegger se refiere aquí a la mismidad de pensar y ser marcada por el fr. III y, de otro modo, por fr. VIII v. 34 y ss.

6. Haciendo con ello mención a la noción de *Verwindung* (retorsión) en la problemática de la *Überwindung der Metaphysik*, tal y como es expuesta por Heidegger (en el texto del mismo nombre) en *Vorträge und Aufsätze*.

7. Recomendamos para la profundización en esta cuestión Felipe, Martínez Marzoa. *El sentido y lo no–pensado: apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”*. Murcia, Universidad de Murcia, 1985; así como Teresa, Oñate. *Heidegger, ho stokoinós. La ontología estética del Espacio–Tiempo tras la Kehre*, en Oñate&Nuñez&Cubo&Zubía(eds.), *El Segundo Heidegger. Ecología Arte Teología. En el cincuenta aniversario de Tiempo y Ser*. Dykinson, Madrid, 2012; o Félix, Duque. *Los destinos de la tradición*. Barcelona, Anthropos, 1989.

8. Dos ejemplos extremos y seguro bien conocidos por el lector son *Sein und Zeit* y *Zeit und Sein*.

2. Ὀν y λόγος apofántico en el Curso Platon: Sophistes (Parménides en la esfera de *Sein und Zeit*)

En el semestre de invierno de 1928–1929 Martin Heidegger lleva a cabo en su primer curso en la Universidad de Friburgo unas lecciones cuyo doble carácter, aclaratorio e introductorio — ya conducido desde el título⁹ — gira en torno a, por un lado, ciertas nociones vehiculadoras de *Sein und Zeit*¹⁰ y, por el otro, a la problematización de la noción de “filosofía” en el horizonte griego que ya que presidía el curso exegético sobre *El Sofista*. En el cruce de ambos encauzamientos Heidegger dice que:

Podríamos señalar que la filosofía antigua empieza con una tesis que no parece expresar otra cosa que esta correlación entre ser y pensamiento. Parménides: “Pues lo mismo es pensar y ser” (Diels, fragmento 5), ambos se copertenecen. Pero no basta con indicaciones o referencias de este tipo porque el término νοεῖν que utiliza Parménides, no se puede equiparar sin más al concepto de razón de Kant o de Hegel; pero sobre todo porque esta orientación tan unívoca del problema del ser por el problema del λόγος, fue algo que sólo se inició más tarde¹¹.

Mantengamos en la periferia visual, aquella más afectada y activa por las aberraciones transversales sobre medios refractivo–especulativos transparentes, cómo la noción de *mismidad nunca puede decir (ni dice en Heidegger) lo idéntico, ni lo semejante, ni lo parecido...*¹² como tampoco lo meramente desigual o desemejante sino que, más bien, puede ser asumida como aquella noción–límite henológico–relacional, en voz de Heidegger, más digna de mantenerse como *enigma por–pensar*, por cuestionar — de acuerdo al texto que acabamos de citar el conocido fragmento III del Poema, pero no sólo allí — en una compleja medida marcada al menos por una doble asunción para su investigación: a) la irreductibilidad del horizonte histórico–comprensivo griego

9. Nos referimos al Curso del semestre de invierno 1928/1929 *Einleitung in die Philosophie*, recogido en *Gesamtausgabe*, Band 27.

10. Aclaraciones en torno a los diversos *Mitanderseins* que ya se habían puesto en juego en el Curso *Platon: Sophistes* (con Aristóteles, nociones de colectivo: ἄμα, πᾶν, ὅλον, συνεχές, etc). La problematización de la tarea de la “filosofía” no puede deslindarse de la crítica a la noción de “cosmovisión” (*Weltanschauung*, especialmente cristiana); para lo cual Heidegger aclara que *Welt* (en el sentido de “la totalidad de las cosas”) poco tiene que ver con “κόσμος” en Grecia, por ejemplo ni con el “κόσμον τόνδε” de Heráclito (B 30) ni el “κατὰ κόσμον” del final del tercer hexámetro del fragmento IV de Parménides. Heidegger cita a Karl Reinhardt, como bien se sabe, autor en el que Heidegger ve la solución del problema de las dos “partes” del Poema.

11. Traducción de Manuel Jiménez Redondo en ed. Frónesis (*Introducción a la filosofía*, Madrid, 2001, pp. 331–332) del original alemán (GA 27, p. 318).

12. Por mentar algunas de las clásicas categorías henológicas de raigambre aristotélica reunidas en el libro iota de *Metafísica de Aristóteles*.

respecto al “moderno”¹³, la cual exigirá la especial atención y cuidado al *debilitamiento–destrucción–retorsión*¹⁴ de ciertos clichés en circulación que simplemente son absurdos en Grecia en sus formulaciones “modernas” (podríamos cifrar los campos conceptuales del juego de tal crítica, siguiendo *Introducción a la Metafísica*, en los siguientes cuatro bloques: “Ser y apariencia”, “ser y devenir”, “ser y pensar”, “ser y deber ser”); b) que el lugar de Parménides, lo dicho por él, es lo mismo que el lugar de lo dicho por los “pensadores del inicio” (Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso y el propio Parménides).

En el horizonte de la *fenomenología hermenéutica* de los cursos de Marburgo, unitariamente pertenece a los tres Cursos que iremos mentando¹⁵ el hecho de que Parménides sea tomado como el primer *intento y avance*¹⁶ de la pregunta por el ser¹⁷.

Pero notemos ya que si en el Curso *Platon: Sophistes* el Poema se incluye en el mismo lugar ontológico–problemático “griego” de la investigación (ontológica) de Platón y Aristóteles — en el lugar “griego” que la *Destruktion* hermenéutica de las categorías, conceptos y nociones anacrónicamente “modernas” pretende resguardar — y, a la vez, el diálogo de Platón (o el cuestionamiento por las posiciones propias de Platón) sí admite *una cierta novedad* sobre el horizonte ontológico parmenídeo de la investigación, al cabo, novedad en cuya irrupción tiene posibilidad el “parricidio”, sin embargo¹⁸ el modo de leer de Heidegger no favorece la diferenciación neta del diálogo respecto al Poema del eleata¹⁹. Algo diversa, más autónoma en su tratamiento, es la dedicación a Parménides en el Curso del ‘26 bajo todavía el contexto de problematización de la noción de “filosofía” (vehiculadora también del curso del 28–29).

Atendamos al curso *Platon: Sophistes*. Heidegger no puede no admitir allí que el Poema, en especial con la palabra esencial νοεῖν, bucea ya en el *entscheidenden Beginn der griechischen Philosophie* donde el *Schicksal der griechischen und abendländischen Philosophie* es decidido. Pero la investigación

13. Otra cuestión serían los límites y legitimidad de la posibilidad de una supuesta “vuelta” a Grecia que, desde luego en Heidegger, no puede ser inocente, ingenua ni “romántica”.

14. En un sentido no restrictivo de la *Destruktion de Sein und Zeit*. Este sentido amplio se podría declinar de diversos modos a lo largo de la obra de Heidegger: crítica atenta y cuidada a ciertos clichés en circulación cuyos presupuestos son hermenéuticamente inadmisibles en horizontes histórico–comprendivos otros a la “modernidad”.

15. Sobre el Poema de Parménides prestaremos atención a tres cursos del período: el Curso El Sofista (1924–25), el Curso *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926) y el Curso *Einleitung in der Philosophie* (1928–1929).

16. Ambos sentidos se reúne en el término *VorstoB*.

17. Así se afirma en el Curso *Platon: Sophistes*. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*. GA, Band 19, Frankfurt, Vittorio Klosterman, p. 436.

18. Pues ninguno de estos dos cabos es subsumible en el otro.

19. Continuando con la terminología ya introducida, no diferenciación neta como diversos *decires* de género poético pertenecientes a una misma problemática del decir–pensar en Grecia.

se encamina no por el fragmento III, mucho menos se cuestiona por los significados de *Moira* (“destino” en el Poema), sino hacia el comienzo del fragmento VIII (v. 34–35²⁰).

Heidegger asume — como el diálogo *Parménides* en 128 a–b pero en el Curso a través de Aristóteles (Física, I, 2, 185a22) — que ἔν ὃ τό παν sería la principal sentencia de Parménides, si bien, siguiendo al διαλέγεσθαι del diálogo de Platón lo esencial del Poema sería la correlación entre ser y νοεῖν y la afirmación *Das Seiende ist*; ahí nota Heidegger, por el lado de Platón, la *bemerkenswerte Neuerung* dentro y respecto a la posición de Parménides (y Aristóteles), novedad o cambio brusco (*Umschlag*)²¹, interpretamos, respecto al comienzo del fragmento VI al que Heidegger da tanta importancia en el posterior Curso *Was heiBt Denken?*

En este punto podemos concentrar *la injusticia hermenéutica al decir del Poema (bajo el yugo del diálogo de Platón)*: Heidegger siguiendo el diálogo subraya no tanto la necesidad de decir y pensar necesariamente—a-la-vez ἔον ἔμμεναι, problemática a la que insta propiamente la diosa en el Poema, sino que — lo cual vendría a continuación en el Poema, fr. VI v. 1–2 — *das Seiende ist, das NichtSeiende ist nicht*²²: deja de lado aquel “κέντρον” que vehiculará sus interpretaciones de Parménides sin ninguna duda desde el Curso 42–43 a favor de la profundización en ὄν τι. Y a su vez entiéndase el lugar de la novedad que supondría Platón. Todavía para el fundador de la academia vale esa sentencia, siempre el ser del no-ser es una *imposibilidad*, pero se pregunta por esa imposibilidad lo cual supone ya pretender de—mostrar su carácter *faktisch–Vorhandensein* y mostrarlo a través de una τέχνη (τέχνη μιμητική)²³; hablar así de “parricidio” (a Parménides) ha de ser entendido como penetración violenta²⁴ cuyo carácter (de “parricidio”) pende de que Platón dice τό μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι — y no dice τό μή ὄν ὡς ἔστι — acogiendo de este modo únicamente la relatividad relacional o συμπλοκή de *Nichtsein* y *Sein*²⁵.

20. Líneas con las que comienza el muy posterior texto “Moira” de *Vorträge und Aufsätze*; Heidegger traduce el “ταὐτὸν δ’ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἔστι νόημα” como “Dasselbe ist das Vermeinen und das Vermeinte”. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, cit. p. 22.

21. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, cit. pp. 204–205.

22. Parafrasearían el ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν. *del fr. VI (final e inicio de v. 1–2)*.

23. Heidegger reconoce que el diálogo platónico se incluye en la misma problemática de la “sofística”. Si por un lado un sofista nunca podría ofrecer que *das Nichtseiende ist nicht*, no descansa diferencia alguna entre el hacer de la investigación de Platón y aquello contra lo cual su voluntad se mueve (la “sofística”). Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, cit. pp. 410–411.

24. El extranjero de Elea dice: “ἀναγκαῖον ἡμῖν [. . .] βιάζεσθαι.” [241δ3] εν λα “τεσις” δε Παρμένιδες, υνα αγρεσιόν χυε περσυτε αλ ρεσονοσιμιεντο δε “τό τε μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τό ὄν αὐ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη” [241δ6 ψ σς].

25. El *Nichtseiende* es en una cierta perspectiva y no simplemente o, digamos mejor aquí, no es en términos absolutos del mismo modo en que la peculiar presentación “dialéctica” de la diálogo no permite “síntesis” posible entre uno y otro. Aún así, el diálogo rebasa—excede—sobrepasa (*überschritt*)

La lectura del curso en torno a *El Sofista*, moviéndose de modo evidente en la esfera de *Sein und Zeit*, incide en que ser (o presencia en general) y δόξα dicen lo mismo, y que ello es δύναμις, posibilidad que también diría ser al conllevar un cierto no(ser) relativo, allí donde la interpretación de lo otro rige en la esfera del (exigido en todo mínimo decir) λόγος *apofántico* a tenor de la inversión de posiciones–lugares entre el λόγος τινος (algo2 de algo1) y el λέγειν τι (algo1 como algo2) que mostraría δόξα. La asunción de Aristóteles en este mismo horizonte crítico (de Platón) se mantiene y pende de la lectura que Heidegger lleva a cabo del libro Theta de la *Metafísica* en torno a δύναμις y ἐνέργεια (Vermögen–Möglichkeit y Verwirklichung–Wirklichkeit).

Como apuntamos más arriba, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* Heidegger explicita no sólo algunos de los presupuestos de la problematización onto–lógico–categorial del λόγος del diálogo, sino que se esfuerza por, aún en torno a la “filosofía antigua” atestiguada por Aristóteles, pensar la diversidad de lo filosófico de Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea. . . El discurso parmenídeo en torno a “sólo el ser mismo es” — aquel *das Seiende ist, das NichtSeiende ist nicht* del fr. VI v, 1–2 a través del Curso *Platon: Sophistes* — dice así que lo otro del ser no es: la oposición relacional al ser exige el no–ser, que el no–ser acontezca pero como no–ser, estrictamente como aquello que de ningún modo es. Dice Heidegger:

El *Nichtseiende* es, *Nichtsein* es como posibilidad y modalidad del ser. Aseveración explícita: el *Nichtseiende* no puede ser mostrado como *seiend* (Frgm. 7, V. 1). Este es el problema de Platón, es decir, si el *Nichtseiende*, sin embargo, es²⁶.

Pero ello — en explícita referencia a las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel²⁷ — no permite, por ejemplo, situar a Heráclito “depués” de Parménides como un momento superior de desarrollos previos. Ambos pertenecen al mismo horizonte, responden a la misma pregunta mas con respuestas–declinaciones distintas, respuestas legítimas a una misma pregunta incardinada por *la doctrina de las oposiciones*²⁸.

la prohibición parmenídea de apartarnos del camino de búsqueda del μὴ ὄ [de acuerdo al diálogo mismo, pero en el Poema sería μὴ εἶναι ὁ μὴ ἔόν] pero este sobrepasamiento es condición esencial del acontecer del λόγος del diálogo. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, GA, Band 19, cit. p. 567.

26. Martin Heidegger. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, cit. pp. 87–88. Tomamos la traducción de Germán Jiménez en ed. *Waldhuter* dejando los términos en alemán donde en la traducción al castellano se decía “no–ente”, “no–ser”, “ente”.

27. Martin Heidegger. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, cit. p. 81. Por otro lado, Heidegger se guarda de una interpretación “idealista” del Poema vehiculada por la identidad de pensar y ser (orientación ya muy presente en el Curso *Platon: Sophistes*).

28. En ello se asume críticamente las interpretaciones de *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* de Karl Reinhardt. Por un lado, a través del problema del nexo de las dos “partes”

Acabamos de leer arriba que con la vía de δόξα sólo tendría sentido decir que *Nichtseiende* es, que el *Nichtsein* es, en cuanto posibilidad y modalidad del ser; ni *Nichtseiende* ni *Nichtsein* son como *seiend*²⁹. Dicho de otro modo, la advertencia tajante — aseveración explícita, acabamos de leer en la pieza citada — que canta la voz de la diosa, ya en el fragmento II, de asumir un camino que no se podría conocer, cumplir ni darse a conocer, un otro camino al camino de ἀλήθεια, sería asumida como no-camino en un doble plano: aquello que no es, simplemente, no es, aquello que no comparece ni se manifiesta de ningún modo, simplemente no comparece ni se manifiesta y en consecuencia ello irreductiblemente no puede suponer camino alguno (contra cualquier suerte de “realismo” que presupusiera extralingüísticos aún relativos; si de algún modo, en algún sentido, comparciera eso que no-es, ya se manifestaría y diría como δόξα); pero a la vez, sin en principio obstar esa irreductibilidad, se atiende al no-ser como una cierta posibilidad “previa” — leíamos que una *posibilidad y modalidad del ser* — a los caminos-vías-posibilidades sobre cuyo discernimiento y decisión se pretende meditar con la experiencia de los caminos (que es el Poema completo) de ἀλήθεια: incluso la posibilidad misma del discernir que supone la experiencia de ἀλήθεια, irreductible a δόξα en el Poema (por ser aquella sin oposición alguna entre ser/no-ser), supondría para Heidegger, justamente por esa irreductibilidad, que pudieran no darse ciertas condiciones exigidas por el meditar/discernir/decidir (entendidas como condiciones “externas” al propio discernir, por así decir, “materiales”³⁰). Heidegger no puede no admitir, aún pensando el camino de lo Uno-Mismo de ἀλήθεια, el camino del ser, que para aceptar de entrada el que en general algo sea (que haya en general algo, el haber mismo) y que por allí no se nos cuele un UNO-TODO de lo ente, hemos de asumir igualmente que pudiera no ser. Ahora bien, así no se confunden esas condiciones “materiales” del mismo pensar del ser — en el Poema, νοεῖν — con el no-camino del no-ser a cuya (no-)experiencia insta la diosa al εἰδότεα φῶτα, sino que se invita a pensar la amplia complejidad de la vía de los “mortales” a la que, en definitiva, únicamente puede pertenecer el no-ser como “posibilidad y modalidad del ser”³¹.

del Poema en este Curso. Y, también, asumiendo que Parménides y Heráclito suponen un giro respecto a la “filosofía” de la “filosofía de la naturaleza” de los Milesios; pero estando ambos allí, en ese mismo horizonte de cuestionamiento, sólo Heráclito responde expresamente al problema de las “oposiciones”.

29. Ese, considera Heidegger, sería problema de Platón (si el no-ser sin embargo es).

30. En el sentido en que piensa la “materia” el libro Theta de *Metafísica*.

31. Y ello sin obviar que sólo una vía permite meditar y, al cabo, discernir y decidir entre las vías que ya estaban, de las cuales, la otra vía es precisamente caracterizada en el poema como aquella de los que no disciernen (andan errantes, etc), los “mortales”. No es que de las dos vías una se confunda con la otra, eso sería asumir sólo la vía de δόξα: es más bien que la vía de ἀλήθεια, sólo puede ser no confundida con la vía de δόξα en cuanto se asume la no-vía del “no-ser”, esto es, que “ser es” y “no ser no es”.

3. Ἔον y los caminos de ἀλήθεια en el Curso del ’32

El lugar de Parménides en el Curso *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (1932) se deja decir a través de una sencilla pregunta: ¿por qué y en qué sentidos es Parménides el primero en hacer la pregunta por el ser? Ello no puede resolverse mediante la constatación de su posición pues, de alguna manera, algún primero tendría que haber, fuera éste o aquel; pero tampoco por la remisión a los propios contenidos de la pregunta — nos referimos a la *Seinsfrage* — ya que de ella no se espera que responda, sino que pregunte (por el ser). Ahora bien, si es el propio Poema el que dice en torno al ser, y si nosotros — pretendería Heidegger a estas alturas — decimos, o mejor, co-preguntamos con él, es porque interpretamos (siendo generosos) ese Poema escuchando aquello que puede tener que decirnos y que nosotros no tenemos otra opción — no hay otra pero no obstante sigue siendo opción por decidir — que asumir como pregunta por los caminos del Poema.

Así, si incluso muy marcadamente pertenece al Poema un Proemio o, mejor, un encauzamiento inicial por el cual no únicamente empieza la secuencia textual transmitida hasta nosotros sino que se nos va diciendo el camino que lleva (a la voz del poeta) hacia la diosa (que ya sí propiamente diría los caminos). La máxima dignidad del lugar textual del Proemio (dignidad ni mayor ni menor a otros “fragmentos” del Poema) no permitiría asumir una introducción de carácter metodológico que dejase de ser, desapareciera al dar paso al resto de piezas. *Nada hay antes de ἀλήθεια en las perspectiva del Poema*: no hay camino-método “previo” a la invitación de la diosa a preguntar y asumir el camino de ἀλήθεια; de hecho, la única vía que el mismo Poema abre como condición de posibilidad-posibilitación del discurso de la diosa que dice los caminos — ya al final del fragmento I y en el resto del Poema — sería la orientación del deseo (ὄσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰχάνοι, que marca ya el primer verso). Lo querríamos ver enseguida. Pero antes nos preguntamos, ¿cómo podemos atender a los caminos del Poema de Parménides y al Poema completo como camino del pensar?

De la amplitud de perspectivas que ofrecen los diversos caminos³², uno en especial tiene el carácter privilegiado de caracterizar el territorio o Comarca, *Gegend*³³, del Poema. Éste, a su vez, ya es la apertura a la pluralidad de caminos³⁴.

32. A saber, esquemáticamente desde el Poema entero, camino hacia el portón (hacia la casa de la diosa), y caminos dichos por la diosa: de ἀλήθεια, de δόξα y el no-camino del no-ser.

33. Que traducimos como *Comarca o Paraje*, en el sentido de *localidad de localidades*.

34. El mismo camino del Proemio ya es varios: el camino hacia el portón (hacia la casa de diosa), y el camino hasta el camino hacia la diosa; en la breve caracterización explícita de ambos caminos que llevan a cabo las dos primeras líneas del Poema. Heidegger tiende a asumir que sin confundirse

El Poema es Poema del desocultamiento (ἀλλήθεια, *Unverborgenheit*). En co-sonancia, *Gegend*, el campo o territorio del Poema, no permite pensar el trazo, los surcos, lindes y límites de los caminos como el suelo de un pavimento que transitar. Su curso y marcha no son recorridos por algo portado que cambiase de lugar-posición de aquí hasta allá o viceversa. Y, sin embargo, en el Poema, siempre se trata de presencias. Ser (del ente) es *presencialidad*, *Anwesenheit*, en relación con la presencia-presente (*Gegenwart*) de esta o aquella cosa; pero ser siempre en los decires, siempre en la mismidad con pensar (con el fr. III) que, a su vez, nos dice el fragmento IV, exige ausencias y presencias (ocultamiento/des-ocultamiento).

Demorémonos en ello con el Poema.

El modo como el Poema presenta de entrada en la lectura al εἰδότα φῶτα, al sabio iniciado en el camino del pensar portado por “los corceles, que me llevan”, precisa una condición o exigencia “previa” señalada en la misma apertura del Poema, a saber, que “. . . me llevan, tan lejos como mi deseo exija, me conduzca”. El poeta es portado, y a la vez la distancia entre el poeta y la vehiculación del camino, el deseo mismo³⁵, exige la completa esencia del portado en el camino³⁶. Pues el deseo está dirigido únicamente hacia la amplitud de una lejanía, *hacia allí donde. . . el deseo conduzca* (parafraseando el Poema). La amplitud del deseo del θύμος no sitúa la condición previa como condicionada por otra condición sino simplemente a aquella pendiente del juego de la propia esencia del poeta en el camino que, en este sentido, está *Unterwegs*. Ahora bien, el camino hacia la diosa *acontece poemáticamente* como una repetición orientada hacia la extrema inmanencia en la que ya se está. Se cursa el camino del Proemio, se recorre (con *zurücklegen*), y tal repetición no repetitiva, de nuevo, cuando se de, apunta hacia un lugar al cual de llegar, se llega de vuelta, otra vez³⁷, es decir, como lugar de acogida: el lugar de llegada que marca el “hacia” del camino hacia la diosa (el portón-la casa de la diosa) está garantizado como no-hasta (como lugar de acogida al εἰδότα φῶτα, albergue o refugio) por pertenecer el camino del *hombre sabio* a otro camino que es *camino de la diosa*³⁸. La

uno y otro, respondiendo a las dos diversas guías del carro (las “yeguas” y las “jóvenes muchachas”), a su vez se unifican en una suerte de *Sich-auf-den-Weg-Machen*.

35. El Curso del '32 explica el término griego θύμος, relacionándolo con el alemán *Mut*, en el sentido del cruce de *Stimmung* y *Gesinnung*, o el *animus* latín y no un significado que pudiera incluirse en una esfera de las emociones (Gefühlssphäre) contrapuesta a una otra esfera propia del pensar (Denken) y otra del querer (Wollen). Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 110.

36. Heidegger nombra la condición previa que resulta el deseo, θύμος como *Mut* así: *das gerichtet-gestimmte-verlangende Vor-langen*. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 110.

37. Ni repetición ni novedad como opuestos lógicos.

38. No “hacia” la diosa sino “de” la diosa. Martin Heidegger. *Der Anfang der abendländischen*

garantía del “hacia”, de la condición previa de todo camino, de la esencia del hombre, del deseo, queda resguardada por el hecho de que el camino “hacia” conduzca a un “desde” diverso, *camino de la diosa*. Sólo quien ya de entrada se ha llevado hacia la puerta del camino del día y de la noche llega al camino de ἀλήθεια. Y es que el peculiar lugar de llegada del camino del Proemio “hacia” la diosa, de nombrarse de algún modo, se nombra en las líneas 10–11 del Proemio con las siguientes palabras “allí está la puerta del camino del día y de la noche”. Por allí llega el poeta llevado, su carro y corceles por las jóvenes hijas del sol.

A propósito del tránsito del final del fragmento VIII a la exégesis de las secciones del Poema reservadas a la δόξα, Heidegger se demora en la exposición de día y noche, vale decir, luz y oscuridad, como un modo esencial de nombrar el surgir y declinar (nacer y perecer), γένεσις y φθορά, en el sentido de la sentencia de Anaximandro de Mileto.

El día y la noche señalan a *Anwesenheit* como ámbito del *surgir* y *declinar*; hablan en primera línea³⁹ de una presencia densa y compleja de límites extremos asimétricos. Pero el día y la noche no pueden no remitir por ello a un cambio o alternancia (*Wechsel*), desde luego no entre sí — como si sólo se tratase de una mera alternancia diacrónica entre el día y la noche⁴⁰ — sino, en la vía de δόξα — por así decir, en *lo óntico* y no en *lo ontológico* —, cambio en cada uno de los lados (de modo diverso): cambio de aquello que, presenciándose (*An-wesend*), el día muestra, así como de aquello que, ausentándose (*Ab-wesend*), la noche oculta. En la perspectiva de ambos lados de la presencia de δόξα (el día y la noche), sin mezclarse, no hay cosa alguna que quede aparte del día y de la noche⁴¹, que se presente fuera, ya de uno ya de la otra. El ser del día es lo mismo que el ser de la noche, *Erscheinen*⁴² de las “cosas”, pero, a la vez, igual es que el día sea día a que la noche sea noche. Y aquí la inclinación para el mortal — hablamos ahora del dominio único de δόξα — a igualar descualificando lo singular de cada uno de los lados de la presencia, sus sustracciones, y que resten únicamente “cosas”,

Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides, cit. p. 110.

39. Martin Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 186.

40. Heidegger sí menta a un cierto cambio entre ellos, pero paradójicamente cruzado y perteneciente a δόξα: en el día se da un cierto desvanecerse en la multiplicidad, mientras que hacia la noche se da la pérdida de sujeción (*Grifflöse*) propia de lo indeterminado de aquello en camino a la determinación. En cualquier caso, en la perspectiva del día y de la noche el día no es luz y la noche oscuridad, sino que, sin confundirse, en el día hay aclaramiento (*Erhellung*, por tanto al menos luz y oscuridad) y hacia la noche nos asomamos al oscurecimiento (*Verfinsterung*, al menos también ambos de otro modo, que conlleva un cierto *Beeinträchtigung des Hellen* y *Trübung*). Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. pp. 186–188.

41. Con el fragmento IX. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 186.

42. *Ercheinen*, aparecer o hacerse presente de lo que aparece o se presenta.

”entidades”... ζέοντα?

Conviene ya aclarar que “cosas” o “entidades”, en el sentido de *Dinge en alemán*, no puede ser traducción de έόντα (lo mismo para su singular έον). En el Curso *Der Spruch des Anaximander* interpreta Heidegger τοῖς οὔσι — dativo plural de τό όν, pero lo que diremos a continuación nos vale para έον/έόντα — en la sentencia del milesio dejando claro que no podría ser así traducido. Si bien ya están indicadas decisivamente en el Curso del '32 las orientaciones del estudio del έον que despliega el Curso *Was heißt denken?* (1952). Por otro lado, las claves que Heidegger ofrece pensando lo que podemos nombrar como *carácter participial* de las componentes “substantiva” y “verbal” que participan en όν (έον) como “participio”, no pueden deslindarse de la presentación poemática de tales participios (έον/έόντα en el Poema).

Heidegger traduce όν por *seiend*, *Partizip I* cuya traducción no resulta obvia al castellano. Heidegger insiste en que, todavía en torno a esta componente “verbal”, *seiend* significa que (algo) “tiene” ser: (algo) se mantiene—demora o tiene estancia en el ser⁴³ y que ello también puede decirse como *Seiendsein*. ¿Y la componente “nominal”? Ésta, dicha en griego como όν τι, es traducida por Heidegger como *Seiendes*⁴⁴: “Algo” (en sentido fuerte), un Este, un Aquel que, ello como ello, es⁴⁵.

Reúne pues *seiend*, como traducción de όν, ambos significados (“substantivo” y “verbal”) en una suerte de *relación participativa* que hace todo lo posible por (a su escala y Rango, en el reconocimiento de la diferencia de ambas componentes—significados del όν) apuntar al cuestionamiento de una unidad—relación plural, en el doble sentido de, unidad—relación múltiple y unidad—relación que une y relaciona lo plural(mente singular de cada componente). La pretensión en Parménides y Anaximandro es pues, profundizando en la claves del Curso *Platon: Sophistes*, muy diversa a la que mostraba la presentación del όν en el diálogo de Platón (como όν τι, vía de acceso en el diálogo a la relatividad relacional de ser y no—ser)⁴⁶; en correspondencia a ello Heidegger reconoce el hecho de que el carácter de la unidad problemática del όν en Anaximandro es *disimétrica*, la unidad es

43. Dice Heidegger: “In der Bedeutung “seiend” sagt das Wort *on*: etwas ist, nämlich: etwas “hat” Sein: etwas hält sich im Sein auf”. Martin, Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, GA, Band 78. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2010, p. 41. Al respecto recuérdese que *sich aufhalten*, significa encontrarse—estar (locativo) y demorarse—dilatarse (temporalmente) mientras que su forma no reflexiva (transitiva) puede significar tanto mantener abierta (una puerta) como parar y obstruir (el tráfico que circula).

44. Si aceptásemos la traducción de *seiend* por “ente” (y no como Heidegger), *Seiendes* como “de lo ente”, requeriría siempre ser, por ejemplo, ser de lo ente.

45. Martin, Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, p. 41.

46. Pues ya de entrada en el Poema de Parménides no hay estrictamente ningún έον τι.

diferencia y mismidad⁴⁷.

En la unidad relacional del carácter participial del ἔον rige una *Unterscheidung* (Diferencia–diferenciante⁴⁸), asumida precisamente como un no–dicho (*ungesprochene*) en la sentencia de Anaximandro; lejos de ser un tema de “número” responde a que la sentencia no menta ὄν, sino ὄντα. Refiriéndonos ahora a ἔόντα, la flexión del pensar sobre el plural de colectivo⁴⁹ (que supone ἔόντα u ὄντα) no añade, suma o en cambio quita o resta cosa alguna al singular de ἔον (u ὄν), pues tratamos no de una pluralidad/singularidad numeral–aditiva. Más bien — y ello ya sí sería exclusivo de ἔον, por sus lugares en el Poema de Parménides — ἔόντα, como plural de colectivo, dice algo diverso a ἔον pero en la junción de ambos — aquello que Heidegger también piensa como la cuestión de la *Versammlung* (reunión–colectividad–asamblea–congregación) en el Curso del '42 —, diríamos, en el paso en el Poema de ἔον a ἔόντα que Heidegger considera una *Singularität*⁵⁰, y que nos invita a cuestionarnos por el carácter unitario de la unidad de lo uno (unidad–individuación) y lo plural cuando ambos y cada uno resultan plurales de diversos modos. Por ello ἔον significa ser–presencia, *seiend* pero pensado como *pliegue de la presencia de lo presente* (*Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem* o *Zwiefalt von Sein und Seiendem*).

4. Notémoslo con el texto

La diosa — ya con el fr. IV — insta a mirar (dicho con Λεῦσσε) la peculiar ausencia de aquello que se da al pensar (νόω⁵¹). La ausencia (*Abwesende*: ἀπε–όντα) que firmemente presencia (*παρεόντα βεβιαίως*: *bestandhaft anwesend*) al pensar en la medida en que no puede el ser (ἔον) separarse (*zerschneiden*) de su adherencia al ser (τοῦ ἔόντος)⁵².

47. Diferencia de significaciones para una misma (que no idéntica) palabra; diferencia radical pues (la unidad) responde de entrada a dos trayectorias o series de variaciones, series no–cerradas pero no ilimitadamente abiertas. Heidegger llama a esta juntura–ausencia por la que los dos significados, siendo simultáneos, se diferencian ciertamente pero sin estar nunca despegados ni divididos entre sí, *Zwiefalt*, *pliegue*. Martin, Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, cit. p. 41–43.

48. De acuerdo al carácter activo–verbal de los substantivos en alemán con finalización en —ung.

49. Gramaticalmente se considera así el plural neutro que son las ὄντα: las múltiples individuaciones mismas y ciertamente en su unidad. Las múltiples individuaciones serían, en nuestra interpretación, múltiples individuaciones e individuaciones de múltiples que, a su vez, por ambos lados, remitirían al cuestionamiento por el carácter unitario de la pluralidad.

50. Martin, Heidegger. GA, Band 78, *Der Spruch des Anaximander*, cit. p. 50.

51. El verbo νοεῖν se relaciona con un percibir–contemplar (no con los ojos) que es pensar e inteligir en sentido amplio pero no llano. Heidegger lo suele traducir por *Vernehmen*.

52. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 174.

Presencia y ausencia, *παρεόντα* y *ἀπεόντα*, hacen mención a *ἔόντα*, plural de *ἔον*, y no al singular. La pluralidad inherente al *ἔόντα*, que ya sabemos no puede ser traducido por “cosas” o “entidades” — en el sentido de emplazamientos o meras existencias, esto es, unidades descualificadas en un “todo” homogéneo —, se dice así de dos modos diversos dichos (ambos no obstante) en plural que remiten (unitariamente por la articulación del genitivo) a la *ausencia de la presencia* de aquello que se da al pensar. Ahora bien, si *ἔόντα* no son “entidades” o “entes” que pudieran contraponerse a una unidad substantiva (en la que además se subsumirían las “entidades”) que llamaríamos “ser”; *ἔον*, sí es traducible sin embargo por *ser* de acuerdo a lo siguiente: el fr. IV manifiesta la doblemente pluralidad constitutiva del intervalo de presencia/ausencia de aquello que se da al pensar, para entonces continuar advirtiendo (la diosa, verso segundo) que no separarás (o cortarás, *ἀποτμήξει*) el *ἔον* de su *estar-asido* al *ἔον* (en griego con genitivo: τοῦ ἔόντος ἔχεσθαι), *ἔον* de su adherencia al *ἔον* (aclara el Poema de inmediato, verso tercero y cuarto) *ni dispersándolo por doquier ni componiéndolo de acuerdo al orden*. El Poema presenta como digno de aclaración, tras haber introducido la juntura en la contemplación noética de *παρεόντα* y *ἀπεόντα*, la respectividad del *ἔον*. . . no podríamos decir del *ἔον* “consigo mismo” (y ello es importante respecto a la puesta en juego diferencial del decir del Poema de Parménides respecto al diálogo de Platón), sino del *ἔον* respecto a la adherencia, a la tenencia y permanencia marcadamente intransitiva⁵³ del (mismo) *ἔον* que (siguiendo al fr. VIII, 37–38) puede ser atado en sus límites solamente por *Moirā*, destino⁵⁴.

Sería tal vez sencillo — por ejemplo desde las claves de lectura del Curso *Platon: Sophistes* — en efecto entender que la advertencia de la diosa (en v.2) es a no disgregar o difuminar las “partes” del *ἔον* tras la apertura de la doblemente pluralidad (en v.1); pero aquí y hasta el fr. VIII (v. 22) nada dice el Poema al respecto de “partes” y, cuando lo dice, aquel *σῆματα* indica que (*ἔον*) *Οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν*. La ausencia de la presencia, el intervalo de ausencia/presencia doblemente plural al que insta a atender la diosa, no puede afectar a la in-negociable indivisibilidad del *ἔον*. La llamada de la diosa va hacia otro lugar; a uno desde el cual poder cuestionarse por la asimetría abismal entre *una pluralidad de unos* y *las unidades de plurales* que el cruce de *ἔον/ἔόντα* en el decir del Poema implica: el carácter unitario de *ἔον* ya es plural y de un modo diverso a como *ἔόντα* pluralmente se manifiesta al *νοεῖν*.

Ante lo poco que podrían decir de estas problemáticas por-pensar el

53. Esto significaría la forma verbal *ἔχεσθαι*.

54. Para un completo estudio del devenir de la noción de “destino” desde el mundo antiguo al cristianismo recomendamos: Aldo, Magris. *Destino, provvidenza, predestinazione*. Brescia, Morcelliana.

afirmar sin más que la sentencia principal de Parménides sería ἔν ὃ τό παν; más importante sería asumir cómo el uno, la unidad — dicho en el Poema a propósito de συνεχές a través del “segundo grupo” de σήματα del fr. VIII que la diosa dice — se diga en múltiples sentidos que Heidegger recoge como *pluralidad de unos que se despliega como unidad*⁵⁵. Si bien en el Curso del '32 Heidegger sí se demora en los entornos de la indivisibilidad del intervalo de presencia/ ausencia de aquello que se da al νοεῖν, lo cual dice que las unidades-límite relevantes de presencia/ ausencia, por ser así, se digan unitariamente de plurales modos: a) *Ersttheit* (primacía, desde el punto de vista de lo primero); b) *Selbigkeit-Andershaft* (mismidad y carácter de alteridad); c) *Einfachheit-Einfalt* (simplicidad en el sentido de lo *adiaireton*); d) *Einzigkeit* (singularidad); e) *Ganzheit* (totalidad: colectividad relativa)⁵⁶.

5. Destino del pliegue

A través de diferentes contraposiciones el discurso de la diosa va presentando en el Poema los diversos caminos. Heidegger no entra en la pseudo-polémica en torno al número de caminos presentados por el Poema⁵⁷, más bien asume dos caminos: el camino de ἀλήθεια, propiamente de la diosa, y el camino de la δόξα, de los *mortales bicéfalos y errantes* (con el fr. VI) para los cuales resulta lo mismo ser y no-ser; un tercer camino se deja reconocer: el camino del μὴ εἶναι⁵⁸ que, irreductiblemente, necesariamente, no es, no se da al λόγος ni al νοεῖν, ni a la contemplación intelectual ni al decir-lenguajes, no es y así resulta no-camino, (no-)experiencia. Pero todavía en el Curso del '32 muy de pasada Heidegger se pregunta por un cuarto camino de un modo doble: por el camino del Proemio “hacia” y, otro, por *un segundo tercer camino* u otro no-camino nombrado, con el fragmento VII, como μὴ ἔόντα (que no dice lo mismo que μὴ εἶναι). Heidegger interpreta en bloque εἶναι μὴ ἔόντα: si traduce ἔόντα como *Seienden*, la diferencia entre *Seienden* (ἔόντα) que no es *sein* (ἔον), se dice a través de la negación “μὴ” (y no “ouk”); εἶναι μὴ ἔόντα afirmaría la distancia-diferencia de ἔον y ἔόντα pero el mismo “y” sería una Nada (*Nichts*), dicho por el “μὴ”⁵⁹

55. Martin, Heidegger. GA, Band 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 146-147.

56. A través de la noción de *Zwiefalt* Heidegger cuida especialmente el punto (c) como lo más digno de ser pensado.

57. Nestor Luis, Cordero en *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 159 y ss. hace un breve ἐνδόξα de la situación en torno a esta polémica.

58. En el fr. II dicho también como μὴ ἔόν.

59. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 150.

y que interpretamos en general en el sentido de la *Nada de la conferencia Was ist Metaphysik?* pero a la inversa (por interpretar hermenéuticamente un hito textual del mundo histórico-comprensivo griego); aquí la Nada no diría lo–otro–de–lo–ente sino lo–otro–del–ser, ἔόντα, a lo cual — todavía en el primer verso del fr. VII — no habría de ser impuesto (con el verbo *aufzwingen* para el δαμῆ del v. 1) el ser, precisamente, interpreta Heidegger a favor de la pluralidad de estatutos ontológicos de ἔόντα y ἔον, de νοεῖν y νόημα⁶⁰.

Dice Heidegger en “Moirá” — en torno al fr. VI y VIII — sobre la dificultad de pensar la diferencia de ἔον y ἔόντα sin asumir a ἔόντα como “entidades”, “cosas” que:

Estamos aún muy lejos de experimentar el pliegue mismo conforme a su esencia, es decir, de experienciarlo al mismo tiempo en cuanto que él reclama el pensar. Esto es lo único que se ve con claridad desde el decir de Parménides: ni por causa de los ἔόντα, del “ente en sí”, ni por mor del εἶναι, en el sentido del ser para sí, está presente el pensar. Con esto se dice: ni el “ente en sí” hace necesario un pensar, ni el “ser para sí” necesita del pensar. Ambos, tomados cada uno para sí, no dejan conocer nunca en qué medida “ser” reclama el pensar. Pero, por el pliegue de ambos, por el ἔον, esencia el pensar. Es *yendo hacia* el pliegue como el pensar hacer estar presente al ser. En tal estar presente el pensar pertenece al ser⁶¹.

No dejando atrás sin más la alusión al camino del Proemio, ἔον, el pliegue de la presencia, diría el pliegue de ἔον y ἔόντα inseparable a ἔον y sin embargo como estamos viendo pendiente de múltiples articulaciones. Si esto fuera así, y Heidegger se aventura con cuidado en este territorio, interpretamos que aquello que diría ἔόντα —y obsérvese el optativo–irreal que utilizamos pues ἔόντα no aparece en el Poema a secas — pertenecería al modo de presencia de la δόξα (“óntica” y no “ontológica” como sugiere el fragmento citado) pero, por cuanto la diosa exige experimentar ambos caminos, ἀλήθεια (algo así como un decir–pensar cualificadamente el pliegue) y δόξα (por así decir, decir–pensar ordinario). Pero entonces μὴ ἔόντα significaría lo–otro–del–ser en el Poema al modo de presencia de la δόξα, de modo que sí podría decirse que “es” (μὴ ἔόντα), pero, insistimos, en el modo de la presencia de la δόξα. Por ello avanzando el fr. VII puede el Poema sí afirmar que llevaría por tal no–camino — siendo el no–camino a dejar de lado la imposición del ἔον–εἶναι al ἔόντα — “el hábito de la mucha experiencia”, una que se plantea en el mismo fragmento VII como la más diferenciada de la experiencia del decir del Poema (λέγειν) y de la contemplación–percepción del pensar al que insta la diosa (νοεῖν).

60. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides.* cit. p. 129–131.

61. Martin, Heidegger, “Moirá”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 2001, p. 179.

Heidegger asume a ἔόντα y δοκοῦντα en la misma problemática. Dice en un canto a la finitud–límite inmanente en Grecia (en “Moira”):

Parménides no sería un pensador del alba de los comienzos de aquel pensar que se destina en el sino del pliegue si no pensara en dirección a la amplitud de lo enigmático que silencia en la palabra enigma *to autó*, lo Mismo. Aquí está albergado lo digno de ser pensado que se nos da a pensar como la relación entre pensar y ser, como la verdad del ser en el sentido de desocultamiento del pliegue, como reserva del pliegue (me ἔον) en el predominio de lo presente (*ta ἔόντα*, *ta δοκοῦντα*)⁶².

Si desde un punto de vista extensional δόξα y ἀλήθεια suponen el mismo dominio (a las unidades–elementos de sus respectivos sectores les pertenece el mismo “es” como indicador de su “entidad”), y la diosa insta a εἰδῶτα φῶτα a experimentar ambos caminos, el de ἀλήθεια así como el de δόξα, sin confundir ambas experiencias caracterizadas de modo marcadamente muy diverso a lo largo del Poema; entonces, el final del Proemio introduce otra declinación de la exacta y misma cuestión. La diosa — v. 31–32 — insta a aprender *cómo lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito, atravesando todo de un lado a otro*⁶³. Lo aparente, que el Poema no puede confundir con δόξα, es “δοκοῦντα”: la diosa insta a preguntarse por cómo δοκοῦντα puede ser χρῆν δοκίμως, estimada, notable, excelente, a la vez *atravesando todo de un lado a otro* (παντὸς πάντα περῶντα.). Lo llamativo en la lectura del Proemio es que la diosa (en los versos previos, v. 28–30), en sus primeras palabras tras el saludo al *hombre sabio*, dice la primera contraposición de caminos exhortando a que se percate diferencialmente del camino de ἀλήθεια y de la opinión de los mortales pero, el nexa entre uno y otro de los bloques (v. 28–30 y v. 31–32) se unen por un *nexo adversativo* (Ἄλλ’ ἔμπης καὶ) que interpretamos en el sentido de que la llamada a experimentar diferencialmente ἀλήθεια y δόξα, esto es, en estos términos, experimentar ambas (aún problemáticamente) *desde ἀλήθεια*, es algo diverso a preguntarse por δοκοῦντα, más todavía si aceptamos la problematicidad de la referencia a διὰ παντὸς πάντα (v. 32); ese “todo” refiere a lo dicho previamente de ἀλήθεια y δόξα pero... ¿simultáneamente y entonces extensionalmente asumidas en lo que hay en ambas, en el mismo modo y registro de presencia (estatuto ontológico)?, ¿o más bien a una y otra de las experiencias diversas en correspondencia a la problemática de los caminos en el decir de la diosa en el Poema?

Heidegger no disuelve la problematicidad de estas cuestiones. Más bien resguarda sus problemáticas en la componente más compleja del *pliegue de*

62. Martin, Heidegger. *Moira en Conferencias y Artículos*, cit p. 189.

63. Mentamos traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Istmo, 2000, p. 34.

la presencia de lo presente, la reserva del pliegue. Y sin embargo se esfuerza por pensar e interpretar cada vez más los sentidos y estatuto del decir de la diosa, como se sabe, ἀλήθεια en sus interpretaciones., la diosa des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) y a la vez la voz del decir del Poema, digamos, completo (o al menos en su “parte” de ἀλήθεια) de un modo “topológico” que ya notábamos a propósito de la cuestión de los caminos. Si así es, si el decir de la diosa ἀλήθεια marca la Comarca del Poema completo, interpretamos que el Proemio supone la sustracción a tal des-ocultamiento, el íntimo μέθ-οδος al camino de ἀλήθεια, sustracción que conduce-lleva a la propia apertura, a la *Lichtung* desde donde dice la diosa los caminos “de búsqueda”.

Si bien esta lectura “topológica” de las interpretaciones de Heidegger no tendría sentido sin la *retorsión del tiempo* que permite, de nuevo, ausentar al tiempo de la presencia (tiempo del “ahora” presente que fagocita toda alteridad) a favor de aguardar y cuidar la ausencia del por-venir y la ausencia (diferente) de lo sido. También el propio decir de la diosa da σήματα del ser (ya en fr. VIII). Sus indicaciones y señales manifiestan la condición del desocultamiento⁶⁴. El carácter del σῆμα (de los σήματα) manifiesta (dice y aparece) y así indica al mismo tiempo a algo otro que retiene y vela (su forma-aspecto *obvio*) como *lo venidero*. Las señales siempre dejan aparecer algo, presentan algo desoculto pero, al mismo tiempo, la señal oculta en cuanto indica sin hacer referencia a lo que se muestra, o mejor, indica dejando aparecer lo mostrado como lo que se muestra a sí mismo⁶⁵. El σῆμα, lo des-oculto como lo indicador remite así al decir de una señal extraordinaria para el “mortal” precisamente allí donde “queda un sólo decir del camino” (fr. VIII v. 1-2) pues canta a un singular πέρας como aquello en lo cual *entsteht* de este o aquel modo una forma⁶⁶, a un límite (sin confusión con “forma”)⁶⁷.

Así llega a decirse *Moira* que no obstante se presenta en el Poema *estando por encima* de todo “es”, de todo aquello que pueda ser (mortales, inmortales, caminos... en definitiva, del ἔον/ἔόντα en la problemática del “es” del camino de ἀλήθεια), como una suerte de garantía que ata o liga a ἔον. *Moira* resulta el más elevado y complejo modo de decir el ocultamiento del des-ocultamiento, en el sentido del ocultamiento del ocultamiento del desocultamiento⁶⁸. Con ello tiene que ver el hecho textual de que se presente a *Moira* en el Proemio pero ya en la palabra de la diosa, como μοῖρα κακῆ. La cualificación de *Moira* (para ser negada) como κακῆ en el

64. Martin, Heidegger. *Parménides. Traducción de Carlos Másmela. Tres Cantos*, Akal, 2005, p. 107.

65. Martin, Heidegger. *Parménides*, cit. pp. 44-45 y 50.

66. Martin, Heidegger. *Parménides*. GA, Band 54, Frankfurt, Vittorio Klostermann, p. 121.

67. Martin, Heidegger. *Parménides*, cit., p. 97.

68. Heidegger relaciona, a través de Hesíodo y Homero, a *Moira con la noche, signo de ocultación*. Martin, Heidegger. *Parménides*, cit. p. 108.

lugar topológico del Poema perteneciente a la sustracción del Poema completo — es decir, el Proemio — simplemente *afirma* el paso del *hombre sabio* a través de la experiencia de cada una de las cosas–hitos que jalonan el camino del Proemio y *confirma* su marcha — estancia de la que él ha de hacer experiencia — por cada uno de los πράγματα del mismo camino que, a la vez, sin contradicción, han de ser dejados atrás a favor del “hacia” de un nuevo “desde”.

Para nada podría ser que *Schickung*, *Moir*a, tuviera contrario pues el campo problemático que ella recoge y reúne es precisamente el del *carácter unitario* de lo dividido, lo dividiente y la división, la cuestión de cómo lo dividiente divide lo dividido (el destino destina el dote–lote) cuando *Moir*a simplemente se subtrae. De ahí, desde luego, que ella tenga que ver eminentemente con el ámbito de lo divino y de la sustracción de lo sagrado en el canto griego a los dioses, así como con el carácter de unidad del uno⁶⁹. Pero entiéndase que *Moir*a no es instancia, dimensión o sector que englobase o estuviera literalmente por encima de dioses y hombres, mortales e inmortales, sino que si la presencia de dioses y hombres (diversa en cada caso) está sujeta a *Moir*a — con la zona final del discurso de los σήματα y tras la aclaración de la copertenencia de ser y pensar que ya mentaba el fragmento III — es porque ella resulta el lote–atribución de la presencialidad que destinal–epocalmente les ha sido concedidos a unos y otros⁷⁰.

Volviendo a la colección *Vorträge und Aufsätze*, encontramos en el texto “*Moir*a” a propósito de ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν οὔλον ἀκίνητον τ’ ἔμμεναι.⁷¹ (fragmento VIII, 37 y ss.):

Parménides habla del ἔον de la presencia (de lo presente), del Zwiefalt y en modo alguno del “Seienden”. Nombra a la *Moir*a, la Zuteilung que reparte otorgando y, de este modo, despliega el Zwiefalt. La Zuteilung destina (provee y regala) con el Zwiefalt. Ella es la *Schickung* — unida en sí y, de este modo desplegante — de la presencia como presencia de lo presente. *Moir*a es el Geschick del “ser” en el sentido del ἔον. Ella ha desatado a éste, *to ge*, en dirección al Zwiefalt y, de este modo, lo ha atado justamente a la totalidad y al reposo, desde los cuales y en los cuales acaece des–apropiadoramente la presencia de lo presente. Sin embargo, es sólo en el Geschick del Zwiefalt donde la presencia llega a parecer y lo presente llega al aparecer. El Geschick mantiene en lo oculto el Zwiefalt como tal y más aún

69. Por ejemplo dice Heráclito (B32) que ἔν τό σοφόν quiere y no quiere ser nombrado como Zeus.

70. Es buen momento éste para mentar de nuevo con Heráclito que si bien no es lo mismo el inmortal en cuanto inmortal que el mortal en cuanto mortal, sí es lo mismo el ser mortal del mortal que el ser inmortal del inmortal: sus presencialidades, el registro o estatuto ontológico o de presencia de mortales e inmortales, siendo diversos, se exige (para nada simétricamente) entre sí.

71. Martin, Heidegger. *Moir*a en *Vorträge und Aufsätze*, cit. p. 259.

su despliegue. La esencia de Ἀλήθεια permanece velada.⁷²

*Moir*a se caracteriza a la vez como *Schickung*, *Geschick* y *Zuteilung*. Como *Zuteilung*, *Moir*a tiene carácter eminentemente activo pues *verteilt* y, a esa acción, le pertenece un modulador de otra acción sincrónica, *gewährend*. *Moir*a está en relación esencial con *Zwiefalt*, ἕον, el pliegue. A *Zwiefalt*, *Moir*a *entfaltet* en cuanto *gewährend verteilt* el lote–asignado a cada, digamos, individuación de la presencia y a la presencia de ἕον como *des–ocultamiento* (en el horizonte epocal de Grecia). Así *Moir*a dice *Schickung*.

Pero si *Moir*a es *Schickung* del pliegue de la presencia de lo presente, en este sentido *Moir*a, igualmente como *Zuteilung*, lleva a cabo su acción — caracterizada también como *beschickt*, *versieht*, *beschenk* — “mit” el pliegue, uno–junto–a–otro, no situándose pues “fuera” o “por encima” del pliegue de la presencia. Así *Moir*a es *Geschick* del *Zwiefalt*, *destino* y *sino* como asignación del ἕον (al pliegue de la presencia en la cual acontece aquello que “es”), del completo e inmóvil ἕον (que como *Geschick*, hubo un tiempo–espacio en que no estaba y deja de ser destino epocal en la posterioridad).

Schickung y *Geschick* se dan a la vez en *Moir*a, ambas pertenecen a la problemática (henológico–modal) de la *Zuteilung* también en cuanto ser, dicho como ἕον en Grecia, se des–oculta como ἀλήθεια al modo del decir en cuanto *zum–Vorschein–Bringen*.

Schickung, la propia *Moir*a, es destinación epocal *del* ser en sentido fuerte, pues es el ser mismo el que epocalmente se da, se destina y así tiene lugar no restando nada de él, sólo simple sustracción sin resto. *Schickung*, *Moir*a, la ocultación de la ocultación de la des–ocultación *ata* y *desata* al ἕον. En este sentido dice la sección de texto citada que *Geschick* mantiene velada la esencia de ἀλήθεια, el propio ocultamiento del des–ocultamiento el cual los griegos (epocalmente). . . ¿no necesitaron pensar? Nosotros sí.

Finalizamos con estas palabras que cierran el texto “*Moir*a”:

El diálogo con Parménides no llega a ningún fin; no sólo porque en los fragmentos que nos han llegado de su poema doctrinal muchas cosas siguen estando oscuras, sino porque también lo dicho sigue siendo digno de ser pensado. Pero que el diálogo no tenga fin no es ninguna carencia. Es la señal de lo ilimitado, una señal que conserva en sí para la conmemoración la posibilidad de una transformación del *sino*⁷³.

72. Respetamos la traducción de Eustaquio Barjau [“*Moir*a”, C. y A., Barcelona, 2001, p. 186] manteniendo los términos alemanes *Zuteilung*, *Zwiefalt*, *Schickung*, *Geschick* y *Seienden* del texto original, respectivamente: distribución–asignación, pliegue, destinación, sino–destino–suerte y “ente”.

73. “*Moir*a”, p. 189.