

*Martin Heidegger*

ALETHEIA\*

(*Heráclito, Fragmento 16*)

(Traducción de Francisco Soler)

SE LE LLAMA el Oscuro, ὁ Σκοτεινός. Heráclito tenía ese sobrenombre ya en el tiempo en el que se poseía su escrito completo. Ahora, nosotros sólo conocemos fragmentos del mismo. Pensadores posteriores, Platón y Aristóteles, escritores subsecuentes y eruditos de la Filosofía, Teofrasto, Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Plutarco, incluso Padres de la Iglesia, Hipólito, Clemente de Alejandría y Orígenes, intercalaron en sus obras pasajes del escrito de Heráclito. Estas citas se han reunido como fragmentos, cuya colección tenemos que agradecer a la investigación filológica e historiográfico-filosófica. Los fragmentos constan ya de varias frases, ya sólo de unas pocas, a veces, una simple frase y palabras sueltas.

El curso de las ideas de los pensadores y escritores posteriores determina la elección y el tipo de cita de palabras de Heráclito. Por eso, el ámbito de tales palabras se fija con cada interpretación. Por eso, por medio de una correcta consideración del lugar en que se encuentran las citas en los escritos de los autores posteriores, sólo podemos establecer la conexión en la que la cita fue insertada, pero no aquello en Heráclito de donde se la sacó. Las citas, incluido el pasaje en el que se encuentran, no nos transmiten, precisamente, lo esencial: la unidad de la construcción interior del escrito de Heráclito, unidad que decide y entrama a todo. Sólo desde una mirada, continuamente creciente, a esta trama de la construcción, se podría establecer aquello de donde hablan los fragmentos sueltos, y en qué sentido debiera ser oído cada uno de ellos. Sin embargo, porque apenas se puede conjeturar la fuente central de la que recibe su unidad el escrito de Heráclito, y cada vez es más difícil de pensar, con toda razón nosotros podemos llamar a este pensador, "el Oscuro". El sentido peculiar en el que nos habla el sobrenombre, queda también oscuro.

A Heráclito se le llama "el Oscuro". Pero él es el luminoso. Pues, dice lo iluminador cuando intenta pro-vocar el brillar de lo iluminador en el lenguaje del pensar. Lo iluminador dura en cuanto que ilumina. Nosotros llamamos a su lucir, el lucimiento [*Lichtung*]. Qué le pertenece,

\* Es uno de los ensayos de que consta el libro *Vortraege und Aufsätze*. Günther Naske Pfullingen, 1954

cómo y dónde acontece, está por meditar. La palabra “licht” [*luminoso*] significa: esclareciente, radiante, resplandeciente. El iluminar otorga el brillar, libera a lo brillante [*Scheinendes*] en su aparecer [*Erscheinen*]. Lo libre es el ámbito del desvelamiento [*Unverborgenheit*]. Este está dominado por el desocultar [*Entbergen*]. Qué pertenece necesariamente a éste, si son lo mismo y hasta qué punto lo son, el desocultamiento [*Entbergung*] y el lucimiento, está por plantear.

Apelando a la significación de la palabra ἀληθεσία no se hace nada y no se gana ninguna ventaja. También debe quedar abierto si lo que se maneja bajo los títulos “verdad”, “certeza”, “objetividad”, “realidad”, tiene que ver lo más mínimo con aquello hacia donde indican al pensar el desocultamiento y el lucimiento. Presumiblemente, para el pensar, que sigue tal indicación, es más elevado lo que está en cuestión que el aseguramiento de la verdad objetiva, en el sentido de proposiciones válidas. ¿En qué estriba que siempre apresuradamente se trate de olvidar que la subjetividad pertenece a toda objetividad? ¿Cómo ocurre también que aunque se note la copertenencia de ambas, se intente aclarar eso por uno de ambos lados, o se eche mano de un tercero que comprende al sujeto y al objeto? ¿En qué estriba que se niegue a meditar, siquiera una vez, si el copertenecerse de sujeto y objeto no se esencia en la custodia que en sus esencias y, esto es, ante todo en el ámbito de su correlación, al objeto y su objetividad y al sujeto y su subjetividad? Que nuestro pensar encuentre sólo con fatiga a eso custodiador, aunque sólo fuera para mirar hacia él, no puede estribar ni en una limitación del entendimiento dominante, ni en una aversión contra perspectivas que perturban lo común e intranquilizan a lo usual. Más bien, nosotros tenemos que suponer otra cosa: sabemos demasiado y creemos apresuradamente que podemos hacernos familiar un preguntar rectamente experimentado. Para eso es menester el poder de admirarse frente a lo sencillo y aceptar este admirarse como residencia.

Por cierto, que lo sencillo no nos es dado porque hablemos de una manera simple, y porque repitamos que la significación literal de ἀληθεσία es “desvelamiento”. Desvelamiento es el rasgo fundamental de lo que ya ha aparecido y ha dejado tras de sí al velamiento. Este es aquí el sentido de la α —, que sólo una gramática fundada en el pensar griego tardío, la caracterizó como α *privativum*. La referencia al λήθη, ocultamiento, y éste mismo, no perdieron, de ninguna manera, su peso para nuestro pensar, porque lo desvelado fuese experimentado inmediatamente sólo como lo llegado-a-apariencia, como *presente*.

Con la pregunta, ¿qué significa todo eso y cómo puede acontecer?, *comienzo*, especialmente, el admirarse. ¿Cómo podremos nosotros meter-nos en él? ¿Quizás de manera tal que nos introduzcamos en un admirarse que mire hacia lo que nombran lucimiento y desocultamiento?

El admirarse pensante habla en preguntas. Heráclito dice:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

“*Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?*”

(Traducido por Diels-Kranz).

“¿Cómo podrá alguien ocultarse ante lo que nunca se pone?”

El dicho está numerado como fragmento 16. Quizás, para nosotros, él debería ser el *primero*, por su rango interior y su alcance indicador. El fragmento de Heráclito fue citado por Clemente de Alejandría en su *Paidagogos* (Libro III, cap. 19) y, ciertamente, como justificante de unos pensamientos teológico-pedagógicos. Escribe: λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν πῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὡς φησιν Ἡράκλειτος . . . “Quizás que alguien pueda quedar oculto ante la luz perceptible por los sentidos, pero ante la espiritual es imposible o como dice Heráclito. . .”. Clemente de Alejandría piensa en la omnipresencia del Dios, que ve todo, incluso el crimen escondido en las tinieblas. Por eso, dice su escrito “El Pedagogo” en otro pasaje (Libro III, cap. 5): οὕτως γὰρ μόνως ἅπῳς τις διαμένει, εἰ πάντοτε συμπαοεῖναι νομίζοι τὸν θεόν. “Así, pues, jamás se caerá en pecado si se opina que por todas partes está presente el Dios”. ¿Quién podría impedir que Clemente de Alejandría incluyera, siete siglos más tarde, de acuerdo a sus miras pedagógico-teológicas, las palabras de Heráclito en el ámbito de la concepción cristiana y que, por eso, las interpretase a su manera? El Padre de la Iglesia piensa con ello el mantenerse oculto del hombre pecaminoso ante una luz. Por el contrario, Heráclito habla sólo de un permanecer oculto. Clemente mienta la luz suprasensible, τὸν θεόν, el Dios de la fe cristiana. Heráclito, por el contrario, habla sólo de lo que nunca-se-pone. Si este “sólo”, acentuado por nosotros, significa una limitación u otra cosa, quede aquí y en lo que sigue abierto.

¿Qué se ganaría si se quisiera mostrar que es incorrecta la interpretación teológica del fragmento? Haciéndolo así se consolidaría mucho el parecer de que las observaciones que siguen ceden a la opinión de encon-

trar la teoría de Heráclito en el único modo justo y absoluto. Nuestro esfuerzo se limita a permanecer más cerca de las palabras del fragmento de Heráclito. Esto podría contribuir a señalar a un futuro pensar hacia el ámbito de alientos aun insólitos.

En cuanto que éstos vienen del augurio, bajo el que está el pensar, se trata, menos de calificar y comparar, que pensadores alcanzaron aquellos alientos y con qué cercanía. Más bien se trata de que todos los esfuerzos se encaminen a llevarnos más cerca del ámbito de lo que hay que pensar por medio de un diálogo con un pensador mañanero.

Es evidente que Heráclito habla de manera distinta que Platón, que Aristóteles, que un escritor de la Iglesia Cristiana, que Hegel, que Nietzsche. Si se permanece apegado a la constatación historiográfica de estas múltiples interpretaciones, entonces se las tiene que aclarar justamente, sólo de manera relativa. Quien tal hace, con esa multiformalidad, se ve amenazado necesariamente, por el espectro del relativismo. ¿Por qué? Porque el computar interpretaciones historiográficas, ya ha abandonado el diálogo preguntante con el pensador, con el que, presumiblemente, nunca se com-prometió.

Que la interpretación dialogada con lo pensado sea en cada caso distinta, es la señal de una plenitud tácita, que incluso el mismo Heráclito sólo pudo decir en el camino de la mirada a él otorgada. Querer ir tras la teoría de Heráclito, objetivamente exacta, es un comportamiento que se sustrae al saludable peligro de ser alcanzado por la verdad de un pensar.

Las siguientes observaciones no conducen a ningún resultado. Señalan hacia el acontecimiento.

El fragmento de Heráclito es una pregunta. La palabra en la que se termina, en el sentido de τέλος, nombra aquello por donde comienza el preguntar. Es el ámbito en el que se mueve el pensar. La palabra en la que surge la pregunta se llama λάθοι. ¿Qué se puede constatar más fácilmente que esto?: λανθ'ανω, aor. ἔλαθον, significa: ¿yo permanezco oculto? Sin embargo, apenas si podemos lograr reorientarnos, inmediatamente, hacia la manera según la cual habla esta palabra griegamente.

Homero relata (*Od.* VIII, 83 sqs.), que Ulises, tanto en las canciones serias como en las alegres del cantor Demodokos en el palacio del rey de los Feacios, siempre emboza su cabeza y, de esa manera, desapercibido de los presentes, llora. Verso 93, suena: ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Nosotros traducimos exactamente, según el espíritu de

nuestra lengua: “*alsdann vergoss er Tränen, ohne dass alle anderen es merkten*”. (“Entonces vertía lágrimas, sin que ningún otro lo notara”). La traducción de Voss llega más cerca del decir griego, porque traslada el verbo decisivo ἐλάθανε a la construcción alemana: “*Allen übrigen Gästen verbag er die stürzende Träne*”. (“El ocultaba a todos los restantes invitados las lágrimas que le caían”). Sin embargo, ἐλάθανε no significa transitivamente, “él ocultaba”, sino “él quedaba oculto”, como el que vertía lágrimas. El “quedar oculto” es en la lengua griega la palabra que rige. La lengua alemana dice, por el contrario, “*er weinte, ohne dass die anderen es merkten*” (él lloraba sin que los otros lo notaran). Consecuentemente, traducimos la conocida admonición epicúrea λάθε βιώσας por “vive oculto”. Griegamente pensado dice la frase: “mientras pasa tu vida, permanece oculto como el que la conduce”. El ocultamiento determina aquí el modo como el hombre debe estar presente entre los hombres. La lengua griega anuncia con su manera de decir, que el quedar oculto y, esto es, al mismo tiempo, el quedar desoculto, tiene un privilegio dominante frente a los restantes modos, según los cuales lo presente está presente. El rasgo fundamental de la presencia misma es determinado por el permanecer oculto y desoculto. No se requiere especialmente de una etimología, aparentemente sin base alguna, de la palabra ἀληθεσία, para experimentar como por doquiera la presencia de lo presente sólo llega a palabras en el aparecer, anunciarse, estar-delante, surgir, producirse.

Todo eso sería impensable en su tranquilo acorde dentro de la existencia griega y de su lengua, si no imperase permanecer-oculto — permanecer-desoculto, como aquello que ni siquiera propia ni especialmente tiene que expresarse, porque desde ello viene este mismo lenguaje.

Conforme a eso, el experimentar griego en el caso de Ulises, no piensa según la perspectiva desde la cual los invitados presentes tuvieran que ser concebidos como sujetos, que en su comportamiento subjetivo no percibieron a Ulises, que lloraba, como el objeto de su percepción. Para el experimentar griego, en torno al que llora, impera más bien un ocultamiento, que le aparta de los otros. Homero no dice: Ulises ocultaba sus lágrimas. El poeta tampoco dice: Ulises se ocultaba como uno que llora, sino que él dice: Ulises permanecía oculto. Nosotros tenemos que meditar este estado de cosas frecuentemente y cada vez más penetrantemente, aunque sea con el riesgo de volvernos detallistas y minuciosos. Sin una intuición suficiente de este estado de cosas, la interpretación

de la presencia como *ἰδέα* que da Platón, sería para nosotros o arbitraria o casual.

A la citada conexión en Homero, se la nombra, especialmente, en unos versos antes (v, 86): *αἶδετο γὰρ Φαίηκας ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λείβων*. Voss traduce según el modo de decir de la lengua alemana: (Ulises cubrió su cabeza): “*dass die Phäaken nicht die tränenden Wimpern erblickten*” (para que los Feacios no vieran las pestañas llorosas). Voss incluso deja sin traducir la palabra portadora: *αἶδετο*. Ulises se avergonzó, como cualquiera que derrama lágrimas, ante los Feacios. Pero, ¿no dice esto entonces lo bastante claramente lo mismo que: él se ocultaba por pudor ante los Feacios? ¿O tendremos que pensar también el pudor, *αἰδώς*, desde el permanecer oculto, si nos empeñamos en llegar más cerca de su esencia experimentada griegamente? Entonces significa “avergonzarse”: permanecer cobijado y oculto, reteniéndose y manteniéndose en sí.

En la escena del embozamiento de Ulises, que, llora, poetizada griegamente, se hace patente cómo experimenta el poeta el imperar de la presencia, y qué sentido de ser, aun impensadamente, ya ha devenido destino. *Presencia* es el iluminado ocultarse. A ello corresponde el pudor. Es el disimulado permanecer oculto ante la proximidad de lo presente. Es el cobijar de lo presente en la intangible cercanía de lo que, siempre está en venida, cuyo venir queda como un creciente embozarse. Así pues, hay que pensar el pudor y todo lo emparentado con su altura, a la luz del permanecer oculto.

Así, tenemos que prepararnos también para usar más reflexivamente otra palabra griega, que pertenece a la raíz *λαθ-*. Suena *ἐπιλανθάνεσθαι*. La traducimos rectamente por “olvidar”. A base de esta rectitud léxica, parece que todo está claro. Se cree así que el olvidar es la cosa más clara del mundo. Se observa, sólo de pasada, que en la palabra griega que le corresponde, es nombrado el permanecer oculto.

No obstante, ¿qué significa “olvidar”? El hombre moderno que se obstina en olvidar rápidamente todo lo que puede, debería saber, sin embargo, qué es el olvidar. Pero no lo sabe. Ha olvidado la esencia del olvidar, suponiendo que la haya meditado suficientemente alguna vez; esto es, que haya pensado por dentro el ámbito esencial del olvido. A éste le es propio sustraerse a sí mismo, y prosperar en la propia resaca de su ocultar. Los griegos han experimentado el olvido, *λήθη*, como un destino del ocultamiento.

*Λανθάνομαι* dice: yo me permanezco velado —respecto al rasgo de algo antes desvelado para mí. Por consiguiente, lo desvelado, por su parte,

está velado, igual que yo para mí en mi relación con él. Lo presente, por su parte, se hunde en el velamiento, para que yo que quede oculto a mí mismo en tal velamiento, como aquel a quien se sustrae a lo presente. Al mismo tiempo, este velamiento, por su parte, es ocultado. Es lo que sucede cuando decimos: yo he olvidado (algo). En el olvidar no sólo se nos escapa algo. El olvidar mismo cae en un velamiento y, ciertamente, de tal tipo, que con él nosotros mismos nos sumimos en el velamiento, incluso también nuestra relación con lo olvidado. Por eso dicen los griegos agudamente en la forma media ἐπιλανθάνομαι. De esta manera, el velamiento, en el que el hombre cae, junto con su referencia a lo nombrado, es lo que por él se le sustrae al hombre.

Tanto en el modo como utiliza la lengua griega el λανθάνειν, permanecer velado, como verbo portador y conductor, como también en la experiencia del olvidar, como permanecer velado, se indica con suficiente claridad que λανθάνω, yo permanezco oculto, no mienta cualquier comportamiento del hombre entre otros muchos, sino que es el rasgo fundamental de todo comportamiento con lo presente y con lo ausente, aunque no nombra, pues, el rasgo fundamental de la presencia y ausencia mismas.

Pero, si nos habla la palabra λήθω, yo permanezco oculto, en el fragmento de un pensador, si esta palabra incluso define una pregunta pensante, entonces tendremos que reflexionar sobre esta palabra y sobre lo que ella dice, tan amplia y asiduamente como hoy podemos hacerlo.

Todo permanecer oculto encierra en sí la referencia a lo que lo oculto sustrae; pero, precisamente por eso, en muchos casos queda inclinado hacia ello. La lengua griega nombra en acusativo a aquello que queda referido a lo sustraído en el ocultar: ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε . . .

Heráclito pregunta: πῶς ἂν τις λάθοι; “¿pues, cómo podría alguien quedar oculto?” ¿En referencia a qué? A lo que se nombra en las palabras precedentes, con las cuales se erige el fragmento: τό μὴ δυνόν ποτε, lo que nunca se pone. El “alguien” nombrado aquí no es, por consiguiente, el sujeto, en referencia al cual alguna otra cosa puede quedar oculta, sino que es el mismo “alguien” quien está en cuestión respecto a la posibilidad de su quedar oculto. La pregunta de Heráclito no medita de antemano el ocultamiento y desocultamiento en relación con los hombres, que nosotros según la manera moderna de concebir, quisiéramos declarar con gusto como portadores, si no como hacedores, del desvelamiento. La pregunta de Heráclito piensa, dicho modernamente, lo inverso. Piensa

la relación del hombre con “lo que nunca se pone” y piensa al hombre desde esta relación.

Con estas palabras, “lo que nunca se pone”, traducimos, como si se comprendiera por sí misma, la frase griega τὸ μὴ δῦνόν ποτε. ¿Qué mientan estas palabras? ¿Dónde pedir referencias de ellas? Lo más inmediato sería hacer pesquisas, aunque este examen nos llevara lejos del fragmento de Heráclito. Entretanto, aquí, como en casos semejantes, caemos en el peligro de buscar demasiado lejos. Pues, de antemano, tenemos a la frase por suficientemente clara, para buscar inmediata y exclusivamente lo que nombraría el pensar de Heráclito con la citada frase: “lo que nunca se pone”. Pero nosotros no preguntamos tan lejanamente. También dejamos sin decidir si la mencionada pregunta puede ser preguntada de esa manera. Pues, el intento de decidir sobre ello, se vendría al suelo si se mostrase que es inútil la pregunta por lo que sea aquello que corresponde al “lo que nunca se pone”, de Heráclito. ¿Cómo puede mostrarse esto? ¿Cómo podremos nosotros escapar al peligro de preguntar demasiado lejanamente?

Sólo de tal manera que nosotros experimentemos que la frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε, ya da suficientemente que pensar, tan pronto como examinamos lo que dice.

La palabra conductora es τὸ δῦνόν. Está en conexión con δύω, que significa cubrir, hundir. Δύειν significa: meterse en algo: el Sol se mete en el mar, se sumerge en él; πρὸς δύνοντος ἡλίου quiere decir: al ponerse el Sol, al anochecer; νέφεα δύναι, ir detrás de las nubes, desaparecer detrás de nubes. El ponerse pensado griegamente acontece como entrar en ocultamiento.

Vemos fácilmente, aunque al principio vagamente, que: las dos palabras importantes, porque son las palabras contenedoras del fragmento, con las cuales comienza y acaba, τὸ δῦνόν y λάθοι, hablan de lo mismo. Pero la pregunta está en qué sentido ocurre eso. No obstante, algo se ha ganado, si notamos que el fragmento se mueve, preguntando, en el ámbito del ocultar. ¿O no caemos más bien tan pronto como lo pensamos, en una grosera ilusión? De hecho parece así; pues, el fragmento nombra τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que, no obstante, en ningún caso se pone. Esto es, evidentemente, aquello que nunca entra en un ocultamiento. Este queda excluido. El fragmento pregunta, ciertamente, por un quedar oculto. Pero en la pregunta pone tan decisivamente la posibilidad de un ocultamiento, que tal preguntar equivale a una respuesta. Esta no admite el caso posible de quedar oculto. Bajo la forma retórica de la pregunta,

habla la proposición afirmativa: ante lo que nunca se pone nadie puede quedar oculto. Esto suena como una sentencia.

Tan pronto como nosotros no captemos más las palabras decisivas τὸ δῦνόν y λάθοι, como palabras aisladas, sino oyéndolas en el todo íntegro del fragmento, se hace claro: el fragmento no se mueve en el campo del desocultar, sino en el ámbito absolutamente contrapuesto. Un mínimo cambio en la construcción de la frase en la forma τὸ μήποτε δῦνόν hace claro al instante de qué habla el fragmento: de lo que nunca se pone. Si cambiamos completamente el modo negativo de hablar, en el afirmativo correspondiente, entonces oiremos por primera vez lo que nombra el fragmento con “lo que nunca se pone”: lo que surge constantemente. En el contexto griego eso debió significar: τὸ ἀεὶ φύον. Este giro no se encuentra en Heráclito. Pero el pensador habla de la φύσις. En ella oímos una palabra fundamental del pensar griego. Así, nos ha caído repentinamente, una respuesta a la pregunta por qué sea aquello a lo que Heráclito niega el ponerse.

Pero, ¿puede valernos como respuesta la alusión a la φύσις, mientras quede oscuro en qué sentido haya que pensar la φύσις? ¿Y de qué nos sirven títulos grandilocuentes como “palabra fundamental”, cuando los fundamentos y abismos del pensar griego nos van tan poco que los tapamos con cualesquiera nombres cogidos al paso, nombres que, cada vez más impensadamente, tomamos prestados del ámbito corriente del concebir? Aunque τὸ μήποτε δῦνόν miente la φύσις, la referencia a la φύσις no nos aclara lo que sea τὸ μὴ δῦνόν ποτε, sino que, inversamente: “lo que nunca se pone” nos indica que hay que meditar hasta qué punto es experimentada la φύσις como lo que surge constantemente, si es que lo es. Sin embargo, ¿qué otra cosa es eso que lo que se desoculta continuamente? Según esto, el decir del fragmento se mueve en el ámbito del desocultar y no en el del ocultar.

¿Cómo y con respecto a qué estado de cosas tenemos nosotros que pensar el ámbito del desocultar y a éste mismo, para que no corramos el peligro de perseguir simples palabras? Cuanto más decididamente nos alejemos de concebir lo que surge continuamente, lo que nunca se pone, como una cosa presente intuible, tanto más necesaria se hace entonces una información sobre lo que sea esto mismo, a lo que se atribuye como propiedad “lo que nunca se pone”.

Querer saber merece un elogio, sólo si no se precipita. Sin embargo, nosotros apenas podemos avanzar más cuidadosamente, para no decir más prolijamente, cuando nos atenemos a las palabras del fragmento. ¿Nos

hemos atendido a ellas? ¿O nos ha seducido rápidamente un cambio de palabras, apenas perceptible, y con ello hemos perdido la ocasión de observar algo importante? Ciertamente. Cambiamos τὸ μὴ δῦνόν ποτε. en el giro τὸ μήποτε δῦνόν y traducimos rectamente μήποτε por “nunca”, τὸ δῦνον, rectamente, por “lo que se pone”. Nosotros no observamos ni el μὴ dicho por sí mismo antes del δῦνον, ni el pospuesto ποτέ. Por eso tampoco prestamos atención a una señal, a la negación μὴ y al adverbio ποτέ, que encierran para nosotros una aclaración del δῦνον digna de tenerse en cuenta.

El μὴ es un adverbio de negación. Mienta como el οὐκ un “no”, aunque en otro sentido. El οὐκ niega directamente el algo al que es referida la negación. El μὴ, por el contrario, atribuye algo a lo alcanzado en el ámbito de su negación: un rechazo, un mantener alejado, impedir. Μὴ . . . ποτέ dice: que no . . . nunca . . . ¿Qué, pues? Que algo se esencie de otra manera que como se esencia.

En el fragmento de Heráclito, μὴ y ποτέ encierran al δῦνον. La palabra, considerada gramaticalmente, es un participio. Hasta ahora la traducimos en la significación nominal, aparentemente la más próxima, y de esa manera, confirmamos la opinión, igualmente próxima, que Heráclito habla de lo que jamás le ocurre ponerse. Pero, el μὴ . . . ποτέ negativo, atribuye un perdurar y esencia de una manera y de otra. La negación concierne, por consiguiente, al sentido verbal del participio δῦνον. Lo mismo vale del μὴ en el ἐόν de Parménides. La frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε dice: lo que, por tanto, nunca se pone.

Si nos atrevemos a cambiar, siquiera por un momento, la frase negativa, en una afirmativa, entonces se muestra: Heráclito piensa lo que continuamente surge, no cualquier cosa, a la que conviene el surgir como propiedad; tampoco el todo, del que se predica el surgir. Heráclito piensa más bien el surgir y sólo a él. El surgir siempre perdurante es nombrado en la palabra φύσις, dicha pensadamente. Nosotros deberíamos traducirla de una manera insólita, pero adecuada, por “surgimiento” [“*Aufgehung*”], correspondiente a la palabra usual “nacimiento” [“*Entstehung*”].

Heráclito piensa lo que nunca se pone. Pensado griegamente, es lo que nunca entra en el ocultamiento. Según eso, ¿en qué ámbito se mueve el decir del fragmento? Según el sentido, nombra el ocultamiento, esto es, el no entrar nunca en él. El fragmento mienta al mismo tiempo y precisamente, al surgir permanente, al desocultamiento siempre perdurante. La frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que por tanto, nunca se pone, mienta

a ambos: desocultamiento y ocultamiento, no como dos acontecimientos distintos, meramente yuxtapuestos, sino como Uno y lo Mismo. Si prestamos atención a ello, entonces se nos prohíbe colocar impensadamente en lugar de τὸ μὴ δυνόν ποτε, τὴν φύσιν. ¿Es eso aún posible y, quizás, inevitable? Pero, en este último caso, nosotros no tenemos que pensar la φύσις sólo como surgir. En el fondo, eso tampoco lo es nunca. Nada menos que Heráclito lo dice claramente y muy misteriosamente. El fragmento 123 suena:

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Que la traducción: “La esencia de las cosas se encubre gustosamente” (“*das Wesen der Dinge versteckt sich gern*”) se muestra muy alejada del ámbito del pensar heraclíteo, no se va a discutir aquí. Quizás que no debemos atribuir a Heráclito tal lugar común, prescindiendo de que una “esencia de las cosas”, se piensa solamente desde Platón. Tenemos que prestar atención a otro punto: φύσις y κρύπτεσθαι, surgir (desocultarse) y ocultarse, están nombrados en su más próxima vecindad. A primera vista eso puede extrañar. Pues, si la φύσις como surgir se aparta de algo o se vuelve contra algo, eso es precisamente el κρύπτεσθαι, el ocultarse. Sin embargo, Heráclito piensa a ambos en la más próxima vecindad mutua. Incluso, su cercanía es nombrada propiamente. Se la determina por el φιλεῖ. El desocultarse ama el ocultarse. ¿Qué puede querer decir esto? ¿Busca el surgir el ocultamiento? ¿Cuándo y cómo debe ser esto y en qué sentido de “ser”? ¿O es sólo que la φύσις tiene a veces una cierta predilección a ser, por variación, en lugar de un surgir, un ocultarse? ¿Dice el fragmento que el surgir se convierta gustosamente alguna vez en un ocultarse, de tal manera que tan pronto impere el uno como el otro? De ninguna manera. Esta interpretación equivoca el sentido del φιλεῖ, por el que se nombra la relación entre φύσις y κρύπτεσθαι. La interpretación olvida principalmente lo decisivo, lo que el fragmento da que pensar: el modo como se esencia el surgir como desocultarse. Si aquí, con respecto a la φύσις, se tiene que hablar de “esenciar”, entonces φύσις no mienta la esencia [*Wesen*], el ὄντι, el qué de las cosas. Heráclito no habla de eso ni aquí ni en los fragmentos 1 y 112, en los que emplea el giro κατὰ φύσιν. El fragmento no piensa la φύσις como esencialidad [*Wesenheit*] de las cosas, sino el esenciarse [*Wesen*] (verbal) de la φύσις.

El surgir en cuanto tal siempre está ya inclinado al cerrarse. En éste queda aquél albergado. El κρύπτεσθαι, como des-ocultarse, no es un simple cerrarse, sino un albergar en el que está custodiada la posibilidad esencial del surgir y al que pertenece el surgir en cuanto tal. El ocultarse garantiza su esencia al desocultarse. En el ocultarse impera, a la inversa,

la retención de la inclinación a desocultarse. ¿Qué sería un ocultarse que no se contuviera en su aficción a surgir?

Así, pues, φύσις y κρύπτεσθαι no están separados una de otro, sino inclinados el uno hacia el otro. Son lo mismo. En tal inclinación, agracia el uno al otro, la propia esencia. Esta gracia recíprocamente en sí, es la esencia del φιλεῖν y de la φιλία. En esta mutua y reverente inclinación del surgir y ocultarse, estriba la plenitud esencial de la φύσις.

La traducción del fragmento 123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ podría, por eso, decir así: “El surgir (fuera del ocultarse) regala la gracia al ocultarse”.

Pensaríamos la φύσις sólo superficialmente, si la pensáramos como surgir y hacer surgir y le atribuyéramos entonces cualesquiera propiedades; pero, con eso no nos fijaríamos en lo decisivo, que el desocultarse no sólo no excluye el ocultar, sino que lo necesita, para esenciarse así como él se esencia, como desocultar. Si nosotros pensamos la φύσις en este sentido, podremos decir en lugar de τὸ μὴ δῦνόν ποτε, también τὴν φύσιν.

Ambos nombres nombran el ámbito que funda y domina la equilibrada intimidad de desocultar y ocultar. En esta intimidad se alberga la unicidad y unidad del Ἔν, a cuyo Uno lo intuyeron los pensadores mañaneros en tal riqueza de simplicidad, que permanece cerrada para los posteriores. Τὸ μὴ δῦνόν ποτε, “lo que nunca entra en el ocultamiento”, al que nunca acaece ocultamiento, para extinguirse lentamente en él; pero, él está ligado al ocultarse, porque como no entrar nunca en . . . es siempre un surgir *fuera del* ocultamiento. Para el pensar griego, en τὸ μὴ δῦνόν ποτε, se dice tácitamente, el κρύπτεσθαι γ, de esa manera, es nombrada la φύσις en su plena esencia imperada por la φιλία entre desocultar y ocultarse.

Quizás sea la φιλία del φιλεῖν en el fragmento 123 y la ἁρμονία ἀφανής en el fragmento 54, lo mismo, suponiendo que la trama, gracias a la cual se entraman mutua y recíprocamente, desocultar y ocultar, debe quedar lo más invisible de todo lo invisible, pues lo que regala a todo lo que aparece, el parecer.

La referencia a φύσις, φιλία, ἁρμονία, ha disminuido lo indeterminado, en el fue percibido en primer lugar τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que, por tanto, nunca se pone. Sin embargo, ¿se puede retener por más tiempo el deseo de poner en lugar de la aclaración, tosca y fuera de lugar, sobre desocultar y ocultarse, una información intuible sobre adónde pertenezca propiamente lo mencionado? Por cierto, nosotros llegamos con esa pregunta demasiado tarde. ¿Por qué? Porque τὸ μὴ δῦνόν ποτε nombra para el pensar

mañanero el ámbito de todos los ámbitos. No es el género supremo, en el que subordinan diferentes especies de ámbitos. Es aquello en donde, en sentido de lugar, estriba todo posible donde de un intrapertenecer. Según eso, el ámbito en el sentido del μή δῦνόν ποτε, desde su plenitud reunidora, es único. En él crece y crece conjuntamente (*concrescit*) todo lo que pertenece al acontecimiento del desocultar, rectamente experimentado. Es lo concreto en absoluto. Pero, ¿cómo puede ser concebido concretamente este ámbito por medio de las antecedentes representaciones abstractas? La pregunta parece que está justificada, mientras que no nos fijemos en que no debemos caer sobre el pensar de Heráclito rápidamente con distinciones como “concreto” y “abstracto”, “sensible” e “insensible”, “intuible” e “inintuible”. Que desde hace mucho tiempo sean usuales, no garantiza su supuesto alcance ilimitado. Pues podría ocurrir que, precisamente allí donde Heráclito emplea una palabra que nombra lo intuible, piense lo absolutamente intuituible. Por eso se hace claro el poco provecho que se puede sacar de tales distinciones.

Según lo elucidado, nosotros podemos poner en lugar de τὸ μή δῦνόν ποτε, τὸ ἀεὶ φύον, bajo dos condiciones. Tenemos que pensar φύσις desde ocultarse y φύον verbalmente. En vano, buscaríamos en Heráclito la palabra ἀειφύον; encontramos en su lugar, en el fragmento 30, ἀείζωον, siempre viviente. El verbo “vivir” habla de una significación, la más amplia, extraordinaria e íntima, que también piensa Nietzsche en una nota del año 1885/86, cuando dice: “el ‘ser’ —no tenemos ninguna otra imagen de él que ‘vivir’—. ¿Cómo puede ser algo ‘ser’ muerto?” (*Voluntad de Poderío*, n. 582).

¿Cómo tendríamos que comprender nuestra palabra “vivir”, si nosotros echamos mano de ella para traducir la griega ζῆν? En ζῆν, ζάω, habla la raíz ζα-. Por cierto, que no podemos producir como por encanto, desde esos sonidos, lo que “vivir” signifique en sentido griego. Sin embargo, observemos que la lengua griega, especialmente en el decir de Homero y Píndaro, emplea palabras como ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος. La Filología aclara que ζα-, marca un refuerzo; ζάθεος significa, según eso, “muy divino”, “muy sagrado”; ζαμενής “muy pujante”; ζάπυρος “muy fogoso”. Pero este “refuerzo” no mienta un aumento mecánico o dinámico. Píndaro aplica ζάθεος a lugares y montañas, a praderas y orillas de un río, y, por cierto, cuando él quiere decir que los dioses, que brillando miran hacia nosotros, se dejaron mirar aquí frecuente y propiamente, se presenciaron en el aparecer. Los lugares son especialmente sagrados, porque surgen en el aparecer de lo brillante. Así, mienta también ζαμενής

aquello que deja surgir el producirse y advenir de la tormenta en su completa presencia.

Zα- significa el puro dejar surgir en medio del aparecer, mirar hacia nosotros, irrumpir advenir, y para los modos de los mismos. El verbo ζῆν nombra el surgir a la luz. Homero dice: ζῆν καὶ ὄραν φάος ἠελίου, “vivir y esto quiere decir: ver la luz del Sol”. Los términos griegos ζῆν, ζωή, ζῶν no podemos pensarlos ni desde lo zoológico, ni desde lo biológico en amplio sentido. Lo que el griego ζῶν nombra está tan lejos de la esencia animal, concebida biológicamente, que incluso a sus dioses pudieron los griegos nombrar ζωα. ¿Por qué? Los que miran hacia nosotros son los que surgen en el ver. Los dioses no fueron experimentados como animales. Sin embargo, la animalidad pertenece, en un sentido especial, al ζῆν. De una manera extraña y que, al mismo tiempo, cautiva, el surgir de los animales a lo libre queda cerrado en sí y ligado. Desocultarse y ocultarse están unidos en el animal de manera tal, que nuestro humano interpretar apenas encuentra el camino, cuando se decide a evitar tanto la aclaración mecánica de la animalidad, que siempre es viable, como la interpretación antropomórfica. Porque el animal no habla, desocultarse y ocultarse, justamente con su unidad, tienen en los animales una esencia-vital completamente distinta.

Sin embargo, ζωή y φύσις dicen lo mismo: αἰζῶν significa: αἰφρον, significa: το μή δύνον ποτε.

La palabra αἰζῶν sigue en el fragmento 30 a πῦρ, fuego, menos como un adjetivo, que como un nombre que surge entonces al decir, y que dice como haya que pensar el fuego, a saber, como surgir que siempre perdura. Con la palabra “fuego” nombra Heráclito aquello que οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, “lo que ninguno de los dioses, ni ninguno de los hombres produjo”, sino, más bien, lo que, como φύσις, previamente a los dioses y a los hombres, siempre descansa en sí, permanece en sí y, de esa manera, custodia a todo venir. Pero éste es el κόσμος. Nosotros decimos “mundo” y lo pensamos inadecuadamente mientras lo concibamos exclusivamente o en primera línea sólo cosmológicamente o filosófico-naturalmente.

Mundo es fuego duradero, surgir duradero, según el sentido pleno de la φύσις. Cuando se habla aquí de un eterno fuego del mundo, no se debe concebir, en primer lugar, un mundo por sí que, además, es asolado e invadido por un fuego continuo. Más bien, son el mundificar del mundo [*Welten der Welt*], τὸ πῦρ, τὸ αἰζῶν, τὸ μή δύνον ποτε, lo mismo. Por consiguiente, no está clara la esencia del fuego que Heráclito *piensa*, con

la imagen de una llama ardiente. Necesitamos prestar atención sólo al uso lingüístico, que la palabra πῦρ habla desde múltiples perspectivas y de esa manera señala a la plenitud esencial de lo que se indica en el decir pensante de la palabra.

Πῦρ nombra el fuego oblatório, el fuego hogareño, el fuego del campamento, pero también el brillar de las antorchas, el lucir de las estrellas. En el “fuego” impera el lucir, el arder, el llamear, el suave brillar, lo que abre a una amplitud el claror. Pero en el fuego impera también el vulnerar, abatir, cerrar, apagar. Cuando Heráclito habla del fuego, piensa especialmente el imperar luminoso, la dirección que da y retira la medida. Según un fragmento descubierto por Karl Reinhardt (*Hermes*, vol. 77, 1942, ps. 1 sqs.), en Hippolytus, fragmento de autenticidad comprobada, πῦρ es, al mismo tiempo, para Heráclito τὸ φρόνιμον, lo que acuerda [*das Sinnende*], que indica a cada uno la dirección del camino y le pro-pone aquello a lo que pertenece. El fuego que acuerda y pro-pone, reúne todo y lo custodia en su esencia. El fuego que acuerda es la reunión pro-ponente (en la presencia) y ex-ponente. Τὸ Πῦρ es ὁ Λόγος. Su acordar [*Sinnen*] es el corazón [*Herz*], esto es, la amplitud custodiadora-iluminadora del mundo. Heráclito piensa bajo la pluralidad de diferentes nombres: φύσις, πῦρ, λόγος, ἁρμονίη, πόλεμος, ἕξις, (φιλία), ἔν, la plenitud esencial de lo Mismo.

Desde ella y volviendo a ella es dicha la frase, con la que comienza el fragmento 16: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que nunca se pone. Lo que se nombra aquí tenemos que oírlo juntamente con todas las palabras esenciales del pensar heraclíteo.

Entretanto, se mostró: lo que nunca entra en el ocultamiento es el surgir permanente fuera del ocultarse. De tal manera, arde y brilla y acuerda el fuego del mundo. Si lo pensamos como el puro lucir, entonces trae éste no sólo el claror, sino, al mismo tiempo, lo libre en lo que todo, especialmente lo opuesto, llega a aparecer. Lucir es, por consiguiente, más que sólo clarear, más también que liberar. Lucir es el pro-ducir reunidor-acordante en lo libre, es custodiar de la presencia.

El acontecimiento del lucimiento es el mundo. El lucir, acordante-reunidor, que pro-duce a lo libre es desocultar y descansa en el ocultarse, que pertenece a él como aquello mismo que encuentra su esencia en el desocultar y por eso, nunca puede ser un simple entrar en el ocultamiento ni jamás algo que se pone.

Πῶς ἄν τις λάθοι; “pues, ¿cómo podría alguien quedar oculto?”, pregunta el fragmento refiriéndose al τὸ μὴ δῦνόν ποτε, mencionado previa-

mente y que está en acusativo. Traduciendo, nosotros lo ponemos en dativo; “¿cómo podría alguien quedar oculto frente a esto, a saber, frente al lucimiento?”. La *manera* de preguntar rechaza tal posibilidad, sin que se dé ninguna razón de tal rechazo. Pues ésta debe estar ya en lo preguntado mismo. Tenemos en la mano el mostrarlo rápidamente. Porque lo que nunca se pone, el lucir, ve y nota todo, no puede nadie encubrirse ante él. Pero de ver y notar en el fragmento no se dice ni una palabra. Pero, ante todo, él no dice πῶς ἄν τι, “¿cómo podría *algo*...”, sino πῶς ἄν τις, “¿cómo podría *alguien*...?”.

El lucimiento, según el fragmento, no está referido, de ninguna manera, a todo y cualquier presente. ¿Quién es mentado en el τίς? Próximo está el pensar en el hombre, sobre todo, teniendo en cuenta que la pregunta ha sido hecha por un mortal y dicha a hombres. Sin embargo, porque aquí habla un pensador y, ciertamente, aquel que habita en la cercanía de Apolo y Artemis, su fragmento pudiera ser un diálogo con los que miran hacia nosotros y el τίς, alguien, comentar también a los dioses. En esta sospecha nos afianza el fragmento 30, que dice: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων. Igualmente, nombra el fragmento 53, frecuentemente citado incompleto, conjuntamente a los inmortales y a los mortales, cuando dice: πόλεμος, la contra-posición (el lucimiento) muestra a unos presentes como dioses, a otros como hombres, produce en el aparecer a unos como esclavos, a otros como libres. Esto quiere decir: el lucimiento perdurante hace presenciar a dioses y hombres en el desvelamiento, de tal manera que, jamás ninguno de ellos, en ningún caso, podría permanecer oculto; pero esto no porque sea notado por alguno de ellos, sino únicamente en cuanto *presencia* a todo. No obstante, el *presenciar* de los dioses queda distinto que el de los hombres. Aquéllos, en cuanto δαίμονες, θεάοντες, son los que miran hacia dentro, dentro en el lucimiento de lo *presente*, que conciernen a los mortales a su manera, en cuanto que ellos lo dejan-pre-estar en su presencialidad y lo mantienen en la atención.

Según eso, el lucir no es ningún simple clarear y relumbrar. Porque presenciar quiere decir: durar en el desocultamiento, fuera del ocultamiento, y por eso es por lo que concierne al lucir desocultador-ocultante la *presencia* de lo *presente*. Pero el fragmento 16 no habla de todo y cualquier algo, τί, que podría presenciar, sino únicamente sólo del τίς, de alguno de los mortales o de los dioses. Según eso, el fragmento parece nombrar sólo un delimitado ámbito de los *presentes*. ¿O contiene el fragmento en lugar de una limitación sobre un ámbito especial de los presen-

tes, una excelencia e ilimitación, que concierne al ámbito de todos los ámbitos? ¿Es, pues, esta excelencia de tal clase que aquello por lo que pregunta el fragmento es lo que tácitamente alcanza por sí y retiene en sí a todo lo *presente*, lo que ciertamente no hay que computarlo más bajo el dominio de los hombres y de los dioses, aunque, en otro sentido, es divino y humano: plantas y animal, cordillera y mar y estrellas?

De otra parte, ¿en qué podría estribar la excelencia de los dioses y de los hombres, si no en que ellos precisamente, nunca pueden quedar ocultos en su relación con el lucimiento? ¿Por qué no pueden eso? Porque su relación con el lucimiento no es otra cosa que el lucimiento mismo, en cuanto que éste reúne y retiene en el lucimiento a los dioses y a los hombres.

El lucimiento no sólo alumbraba lo *presente*, sino que ante todo lo cobija y colecta en la *presencia*. Sin embargo, ¿de qué tipo es la presencia de los dioses y hombres? Ellos están en el lucimiento no sólo alumbrados [*beleuchten*], sino iluminados [*er-leuchten*] desde él y por él. Así, ellos pueden, a *su* manera, acabar de realizar el lucir (llevar a lo pleno de su esencia) y por eso velar por el lucimiento. Dioses y hombres no están únicamente alumbrados por una luz, aunque fuese suprasensible, de tal manera, que no pueden, ante ella, encubrirse en las tinieblas. Ellos están lucidos en su esencia. Ellos están iluminados: apropiados para el acontecimiento del lucimiento y por eso jamás están ocultos, sino des-ocultos, y esto todavía pensado en otro sentido. Así como los alejados pertenecen a la lejanía, también los desocultados, en el sentido en que ahora hay que pensarlos, están confiados al lucimiento cobijador, mantenedor de ellos y que los com-porta. Están, según su esencia, com-pro-netidos, recolectados, en lo ocultante del misterio, para apropiarse al Λόγος en el ὁμολογεῖν (Fragmento 50).

¿Formula Heráclito su pregunta tal y como nosotros la hemos aclarado hasta ahora? ¿Lo que hemos dicho con esa aclaración, surgiría ya en el campo de su concebir? ¿Quién podría saber y afirmar eso? Sin embargo, quizás diga el fragmento, prescindiendo del campo de concepción propio de aquel entonces y de Heráclito, lo que presentó la aclaración intentada. El fragmento lo dice, suponiendo que un diálogo pensante pueda traerlo a hablar. El lo dice y lo deja en lo no-hablado. Los caminos que conducen a través de la región de lo no-hablado, quedan como preguntas, que siempre y sólo pro-vocan lo que, desde antaño, les fue indicado en su multiforme embozamiento.

Que Heráclito medita el lucir desocultador-ocultante, el fuego del mundo, en una referencia apenas visible, con aquellos iluminados, según su esencia, y de esa manera son en un sentido señalado, escuchadores del lucimiento y pertenecientes a él, lo indica el rasgo preguntante, fundamental en el fragmento.

¿O habla el fragmento desde una experiencia del pensar, que porta ya todos sus pasos? ¿Querrá decir la pregunta de Heráclito sólo que no se deja considerar ninguna otra posibilidad, según la cual la relación del fuego del mundo con los dioses y con los hombres no puede ser, respectivamente, de otra manera que éstos no sólo pertenecen al lucimiento en cuanto aclarados y vistos, sino también como aquellos inaparentes que, a su manera, producen conjuntamente el lucir y lo transmiten y custodian en su durar?

En este caso, podría el dicho preguntante traer a palabras el admirarse pensativo, que se tiene ante la relación, que une la esencia de los dioses y de los hombres al lucimiento, en el cual ellos lo mantienen. El decir preguntante corresponde a lo que siempre y en todos los casos es digno del admirar pensante y por éste queda custodiado en su dignidad.

No se puede justipreciar la amplitud y claridad con que debió vislumbrar el pensar de Heráclito, preinterpretativamente, al ámbito de todos los ámbitos. Sin embargo, no ofrece duda alguna que el fragmento se mueve en el ámbito del lucimiento, tan pronto como nosotros meditemos de ahora en adelante cada vez más claramente, sólo esto: comienzo y fin de la pregunta nombran el desocultar y ocultar y, ciertamente, respecto a su referencia. Ni siquiera se requiere la especial alusión al fragmento 50, donde está nombrado el reunir desocultador-cobijante, que alienta a los mortales de tal manera que se despliega su esencia *en que* co-respondan o no al Λόγος.

Demasiado fácilmente creemos que el misterio de lo que hay que pensar está siempre muy distante y profundamente encubierto por las capas, difícilmente penetrables, de un encubrimiento. No obstante, tiene su lugar esencial en la cercanía, que acerca a todo lo presente adviniente, y que custodia a lo acercado. Lo esencial de la cercanía está muy próximo de nuestro concebir usual, que se agota en lo presente y en su constitución, como para que nosotros pudiéramos experimentar y pensar suficientemente, sin preparación, el imperar de la cercanía. Presumiblemente, el misterio que llama a lo que hay que pensar, no es otra cosa que lo esencial de lo que nosotros intentamos indicar con el nombre “el lucimiento”.

Por eso, el opinar cotidiano, seguro y terco, pasa de largo ante el misterio. Heráclito sabía eso. El fragmento 72 suena:

ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι Λόγωι, τούτωι διαφέρονται,  
καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεταιαι.

*“Dem sie am meisten, von ihm durchgängig getragen, zugekehrt sind, dem Λόγος, mit dem bringen sie sich auseinander; und so zeigt sich denn: das, worauf sie täglich treffen, dies bleibt ihnen (in seinem Anwesen) fremd.”*

“La mayor parte de ellos han vuelto la espalda al Λόγος, que los lleva a todos, sin excepción, del que se separan; así pues, se muestra: lo que encuentran diariamente, les queda (en su presencia) extraño”.

Los mortales están vueltos continuamente al recolectar desocultador-cobijante, que ilumina a todo lo presente en su presencia. Sin embargo, se apartan del lucimiento y se dirigen sólo a lo presente, que se halla inmediatamente en el trato cotidiano con toda y cada cosa. Creen que este trato con lo presente les proporciona, como por sí mismo, la adecuada familiaridad. Y, sin embargo, les queda extraño. Pues no vislumbran aquello a lo que están confiados: la presencia, que, iluminando, hace que aparezca en primer lugar, a todo lo presente. El Λόγος, en cuyo lucimiento van y están, les queda oculto, es olvidado por ellos.

Cuanto más conocido se les vuelve todo lo cognoscible, tanto más extraño les queda, sin que puedan saber eso. Se volverían especialmente atentos para todo eso, si quisieran preguntar: ¿cómo puede alguien, cuya esencia pertenece al lucimiento, sustraerse al recibir y custodiar del lucimiento? ¿Cómo podrían eso, sin experimentar en seguida que lo cotidiano puede serle lo más usual sólo porque esta usualidad es debida al olvido de lo que también trae a la luz de un presente la apariencia de lo conocido por sí?

El opinar cotidiano busca lo verdadero en lo múltiple de lo siempre nuevo, que está diseminado ante ellos. No se ve el tranquilo brillo (el oro) del misterio, que continuamente resplandece en lo sencillo del lucimiento. Heráclito dice (fragmento 9)

ὄνουσ σύρματ' ἄν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

“Los asnos prefieren paja más bien que oro”.

Pero lo dorado del invisible resplandor del lucimiento no se puede captar, porque él mismo no es nada captable, sino el puro acontecer. El resplandor inaparente del lucimiento irradia del sagrado cobijarse en la guardianía del destino que se mantiene en sí. Por eso, el resplandecer del lucimiento es en sí, al mismo tiempo, el velarse y, en este sentido, lo más oscuro.

A Heráclito se le llamó ὁ Σκοτεινός. Mantendrá este nombre también en el futuro. El es “el Oscuro”, porque, preguntado, piensa en el lucimiento.

*Martin Heidegger*

ALETHEIA\*

(*Heráclito, Fragmento 16*)

(Traducción de Francisco Soler)

SE LE LLAMA el Oscuro, ὁ Σκοτεινός. Heráclito tenía ese sobrenombre ya en el tiempo en el que se poseía su escrito completo. Ahora, nosotros sólo conocemos fragmentos del mismo. Pensadores posteriores, Platón y Aristóteles, escritores subsecuentes y eruditos de la Filosofía, Teofrasto, Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Plutarco, incluso Padres de la Iglesia, Hipólito, Clemente de Alejandría y Orígenes, intercalaron en sus obras pasajes del escrito de Heráclito. Estas citas se han reunido como fragmentos, cuya colección tenemos que agradecer a la investigación filológica e historiográfico-filosófica. Los fragmentos constan ya de varias frases, ya sólo de unas pocas, a veces, una simple frase y palabras sueltas.

El curso de las ideas de los pensadores y escritores posteriores determina la elección y el tipo de cita de palabras de Heráclito. Por eso, el ámbito de tales palabras se fija con cada interpretación. Por eso, por medio de una correcta consideración del lugar en que se encuentran las citas en los escritos de los autores posteriores, sólo podemos establecer la conexión en la que la cita fue insertada, pero no aquello en Heráclito de donde se la sacó. Las citas, incluido el pasaje en el que se encuentran, no nos transmiten, precisamente, lo esencial: la unidad de la construcción interior del escrito de Heráclito, unidad que decide y entrama a todo. Sólo desde una mirada, continuamente creciente, a esta trama de la construcción, se podría establecer aquello de donde hablan los fragmentos sueltos, y en qué sentido debiera ser oído cada uno de ellos. Sin embargo, porque apenas se puede conjeturar la fuente central de la que recibe su unidad el escrito de Heráclito, y cada vez es más difícil de pensar, con toda razón nosotros podemos llamar a este pensador, "el Oscuro". El sentido peculiar en el que nos habla el sobrenombre, queda también oscuro.

A Heráclito se le llama "el Oscuro". Pero él es el luminoso. Pues, dice lo iluminador cuando intenta pro-vocar el brillar de lo iluminador en el lenguaje del pensar. Lo iluminador dura en cuanto que ilumina. Nosotros llamamos a su lucir, el lucimiento [*Lichtung*]. Qué le pertenece,

\* Es uno de los ensayos de que consta el libro *Vortraege und Aufsätze*. Günther Naske Pfullingen, 1954

cómo y dónde acontece, está por meditar. La palabra “licht” [*luminoso*] significa: esclareciente, radiante, resplandeciente. El iluminar otorga el brillar, libera a lo brillante [*Scheinendes*] en su aparecer [*Erscheinen*]. Lo libre es el ámbito del desvelamiento [*Unverborgenheit*]. Este está dominado por el desocultar [*Entbergen*]. Qué pertenece necesariamente a éste, si son lo mismo y hasta qué punto lo son, el desocultamiento [*Entbergung*] y el lucimiento, está por plantear.

Apelando a la significación de la palabra ἀληθεσία no se hace nada y no se gana ninguna ventaja. También debe quedar abierto si lo que se maneja bajo los títulos “verdad”, “certeza”, “objetividad”, “realidad”, tiene que ver lo más mínimo con aquello hacia donde indican al pensar el desocultamiento y el lucimiento. Presumiblemente, para el pensar, que sigue tal indicación, es más elevado lo que está en cuestión que el aseguramiento de la verdad objetiva, en el sentido de proposiciones válidas. ¿En qué estriba que siempre apresuradamente se trate de olvidar que la subjetividad pertenece a toda objetividad? ¿Cómo ocurre también que aunque se note la copertenencia de ambas, se intente aclarar eso por uno de ambos lados, o se eche mano de un tercero que comprende al sujeto y al objeto? ¿En qué estriba que se niegue a meditar, siquiera una vez, si el copertenecerse de sujeto y objeto no se esencia en la custodia que en sus esencias y, esto es, ante todo en el ámbito de su correlación, al objeto y su objetividad y al sujeto y su subjetividad? Que nuestro pensar encuentre sólo con fatiga a eso custodiador, aunque sólo fuera para mirar hacia él, no puede estribar ni en una limitación del entendimiento dominante, ni en una aversión contra perspectivas que perturban lo común e intranquilizan a lo usual. Más bien, nosotros tenemos que suponer otra cosa: sabemos demasiado y creemos apresuradamente que podemos hacernos familiar un preguntar rectamente experimentado. Para eso es menester el poder de admirarse frente a lo sencillo y aceptar este admirarse como residencia.

Por cierto, que lo sencillo no nos es dado porque hablemos de una manera simple, y porque repitamos que la significación literal de ἀληθεσία es “desvelamiento”. Desvelamiento es el rasgo fundamental de lo que ya ha aparecido y ha dejado tras de sí al velamiento. Este es aquí el sentido de la α —, que sólo una gramática fundada en el pensar griego tardío, la caracterizó como α *privativum*. La referencia al λήθη, ocultamiento, y éste mismo, no perdieron, de ninguna manera, su peso para nuestro pensar, porque lo desvelado fuese experimentado inmediatamente sólo como lo llegado-a-apariencia, como *presente*.

Con la pregunta, ¿qué significa todo eso y cómo puede acontecer?, *comienzo*, especialmente, el admirarse. ¿Cómo podremos nosotros meter-nos en él? ¿Quizás de manera tal que nos introduzcamos en un admirarse que mire hacia lo que nombran lucimiento y desocultamiento?

El admirarse pensante habla en preguntas. Heráclito dice:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

“*Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?*”

(Traducido por Diels-Kranz).

“¿Cómo podrá alguien ocultarse ante lo que nunca se pone?”

El dicho está numerado como fragmento 16. Quizás, para nosotros, él debería ser el *primero*, por su rango interior y su alcance indicador. El fragmento de Heráclito fue citado por Clemente de Alejandría en su *Paidagogos* (Libro III., cap. 1<sup>o</sup>) y, ciertamente, como justificante de unos pensamientos teológico-pedagógicos. Escribe: λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν πῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὡς φησιν Ἡράκλειτος . . . “Quizás que alguien pueda quedar oculto ante la luz perceptible por los sentidos, pero ante la espiritual es imposible o como dice Heráclito. . .”. Clemente de Alejandría piensa en la omnipresencia del Dios, que ve todo, incluso el crimen escondido en las tinieblas. Por eso, dice su escrito “El Pedagogo” en otro pasaje (Libro III, cap. 5): οὕτως γὰρ μόνως ἅπτως τις διαμένει, εἰ πάντοτε συμπαοεῖναι νομίζοι τὸν θεόν. “Así, pues, jamás se caerá en pecado si se opina que por todas partes está presente el Dios”. ¿Quién podría impedir que Clemente de Alejandría incluyera, siete siglos más tarde, de acuerdo a sus miras pedagógico-teológicas, las palabras de Heráclito en el ámbito de la concepción cristiana y que, por eso, las interpretase a su manera? El Padre de la Iglesia piensa con ello el mantenerse oculto del hombre pecaminoso ante una luz. Por el contrario, Heráclito habla sólo de un permanecer oculto. Clemente mienta la luz suprasensible, τὸν θεόν, el Dios de la fe cristiana. Heráclito, por el contrario, habla sólo de lo que nunca-se-pone. Si este “sólo”, acentuado por nosotros, significa una limitación u otra cosa, quede aquí y en lo que sigue abierto.

¿Qué se ganaría si se quisiera mostrar que es incorrecta la interpretación teológica del fragmento? Haciéndolo así se consolidaría mucho el parecer de que las observaciones que siguen ceden a la opinión de encon-

trar la teoría de Heráclito en el único modo justo y absoluto. Nuestro esfuerzo se limita a permanecer más cerca de las palabras del fragmento de Heráclito. Esto podría contribuir a señalar a un futuro pensar hacia el ámbito de alientos aun insólitos.

En cuanto que éstos vienen del augurio, bajo el que está el pensar, se trata, menos de calificar y comparar, que pensadores alcanzaron aquellos alientos y con qué cercanía. Más bien se trata de que todos los esfuerzos se encaminen a llevarnos más cerca del ámbito de lo que hay que pensar por medio de un diálogo con un pensador mañanero.

Es evidente que Heráclito habla de manera distinta que Platón, que Aristóteles, que un escritor de la Iglesia Cristiana, que Hegel, que Nietzsche. Si se permanece apegado a la constatación historiográfica de estas múltiples interpretaciones, entonces se las tiene que aclarar justamente, sólo de manera relativa. Quien tal hace, con esa multiformalidad, se ve amenazado necesariamente, por el espectro del relativismo. ¿Por qué? Porque el computar interpretaciones historiográficas, ya ha abandonado el diálogo preguntante con el pensador, con el que, presumiblemente, nunca se com-prometió.

Que la interpretación dialogada con lo pensado sea en cada caso distinta, es la señal de una plenitud tácita, que incluso el mismo Heráclito sólo pudo decir en el camino de la mirada a él otorgada. Querer ir tras la teoría de Heráclito, objetivamente exacta, es un comportamiento que se sustrae al saludable peligro de ser alcanzado por la verdad de un pensar.

Las siguientes observaciones no conducen a ningún resultado. Señalan hacia el acontecimiento.

El fragmento de Heráclito es una pregunta. La palabra en la que se termina, en el sentido de τέλος, nombra aquello por donde comienza el preguntar. Es el ámbito en el que se mueve el pensar. La palabra en la que surge la pregunta se llama λάθωι. ¿Qué se puede constatar más fácilmente que esto?: λανθ'ανω, aor. ἔλαθον, significa: ¿yo permanezco oculto? Sin embargo, apenas si podemos lograr reorientarnos, inmediatamente, hacia la manera según la cual habla esta palabra griegamente.

Homero relata (*Od.* viii, 83 sqs.), que Ulises, tanto en las canciones serias como en las alegres del cantor Demodokos en el palacio del rey de los Feacios, siempre emboza su cabeza y, de esa manera, desapercibido de los presentes, llora. Verso 93, suena: ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Nosotros traducimos exactamente, según el espíritu de

nuestra lengua: “*alsdann vergoss er Tränen, ohne dass alle anderen es merkten*”. (“Entonces vertía lágrimas, sin que ningún otro lo notara”). La traducción de Voss llega más cerca del decir griego, porque traslada el verbo decisivo ἐλάνθανε a la construcción alemana: “*Allen übrigen Gästen verbag er die stürzende Träne*”. (“El ocultaba a todos los restantes invitados las lágrimas que le caían”). Sin embargo, ἐλάνθανε no significa transitivamente, “él ocultaba”, sino “él quedaba oculto”, como el que vertía lágrimas. El “quedar oculto” es en la lengua griega la palabra que rige. La lengua alemana dice, por el contrario, “*er weinte, ohne dass die anderen es merkten*” (él lloraba sin que los otros lo notaran). Consecuentemente, traducimos la conocida admonición epicúrea λάθε βιώσας por “vive oculto”. Griegamente pensado dice la frase: “mientras pasa tu vida, permanece oculto como el que la conduce”. El ocultamiento determina aquí el modo como el hombre debe estar presente entre los hombres. La lengua griega anuncia con su manera de decir, que el quedar oculto y, esto es, al mismo tiempo, el quedar desoculto, tiene un privilegio dominante frente a los restantes modos, según los cuales lo presente está presente. El rasgo fundamental de la presencia misma es determinado por el permanecer oculto y desoculto. No se requiere especialmente de una etimología, aparentemente sin base alguna, de la palabra ἀληθεσία, para experimentar como por doquiera la presencia de lo presente sólo llega a palabras en el aparecer, anunciarse, estar-delante, surgir, producirse.

Todo eso sería impensable en su tranquilo acorde dentro de la existencia griega y de su lengua, si no imperase permanecer-oculto — permanecer-desoculto, como aquello que ni siquiera propia ni especialmente tiene que expresarse, porque desde ello viene este mismo lenguaje.

Conforme a eso, el experimentar griego en el caso de Ulises, no piensa según la perspectiva desde la cual los invitados presentes tuvieran que ser concebidos como sujetos, que en su comportamiento subjetivo no percibieron a Ulises, que lloraba, como el objeto de su percepción. Para el experimentar griego, en torno al que llora, impera más bien un ocultamiento, que le aparta de los otros. Homero no dice: Ulises ocultaba sus lágrimas. El poeta tampoco dice: Ulises se ocultaba como uno que llora, sino que él dice: Ulises permanecía oculto. Nosotros tenemos que meditar este estado de cosas frecuentemente y cada vez más penetrantemente, aunque sea con el riesgo de volvernos detallistas y minuciosos. Sin una intuición suficiente de este estado de cosas, la interpretación

de la presencia como ἰδέα que da Platón, sería para nosotros o arbitraria o casual.

A la citada conexión en Homero, se la nombra, especialmente, en unos versos antes (v, 86): αἶδετο γὰρ Φαίηκας ὑπ' ὄφρουσι δάκρυα λείβων. Voss traduce según el modo de decir de la lengua alemana: (Ulises cubrió su cabeza): “*dass die Phäaken nicht die tränenden Wimpern erblickten*” (para que los Feacios no vieran las pestañas llorosas). Voss incluso deja sin traducir la palabra portadora: αἶδετο. Ulises se avergonzó, como cualquiera que derrama lágrimas, ante los Feacios. Pero, ¿no dice esto entonces lo bastante claramente lo mismo que: él se ocultaba por pudor ante los Feacios? ¿O tendremos que pensar también el pudor, αἰδώς, desde el permanecer oculto, si nos empeñamos en llegar más cerca de su esencia experimentada griegamente? Entonces significa “avergonzarse”: permanecer cobijado y oculto, reteniéndose y manteniéndose en sí.

En la escena del embozamiento de Ulises, que, llora, poetizada griegamente, se hace patente cómo experimenta el poeta el imperar de la presencia, y qué sentido de ser, aun impensadamente, ya ha devenido destino. *Presencia* es el iluminado ocultarse. A ello corresponde el pudor. Es el disimulado permanecer oculto ante la proximidad de lo presente. Es el cobijar de lo presente en la intangible cercanía de lo que, siempre está en venida, cuyo venir queda como un creciente embozarse. Así pues, hay que pensar el pudor y todo lo emparentado con su altura, a la luz del permanecer oculto.

Así, tenemos que prepararnos también para usar más reflexivamente otra palabra griega, que pertenece a la raíz λαθ—. Suena ἐπιλανθάνεσθαι. La traducimos rectamente por “olvidar”. A base de esta rectitud léxica, parece que todo está claro. Se cree así que el olvidar es la cosa más clara del mundo. Se observa, sólo de pasada, que en la palabra griega que le corresponde, es nombrado el permanecer oculto.

No obstante, ¿qué significa “olvidar”? El hombre moderno que se obstina en olvidar rápidamente todo lo que puede, debería saber, sin embargo, qué es el olvidar. Pero no lo sabe. Ha olvidado la esencia del olvidar, suponiendo que la haya meditado suficientemente alguna vez; esto es, que haya pensado por dentro el ámbito esencial del olvido. A éste le es propio sustraerse a sí mismo, y prosperar en la propia resaca de su ocultar. Los griegos han experimentado el olvido, λήθη, como un destino del ocultamiento.

Λανθάνομαι dice: yo me permanezco velado —respecto al rasgo de algo antes desvelado para mí. Por consiguiente, lo desvelado, por su parte,

está velado, igual que yo para mí en mi relación con él. Lo presente, por su parte, se hunde en el velamiento, para que yo que quede oculto a mí mismo en tal velamiento, como aquel a quien se sustrae a lo presente. Al mismo tiempo, este velamiento, por su parte, es ocultado. Es lo que sucede cuando decimos: yo he olvidado (algo). En el olvidar no sólo se nos escapa algo. El olvidar mismo cae en un velamiento y, ciertamente, de tal tipo, que con él nosotros mismos nos sumimos en el velamiento, incluso también nuestra relación con lo olvidado. Por eso dicen los griegos agudamente en la forma media ἐπιλανθάνομαι. De esta manera, el velamiento, en el que el hombre cae, junto con su referencia a lo nombrado, es lo que por él se le sustrae al hombre.

Tanto en el modo como utiliza la lengua griega el λανθάνειν, permanecer velado, como verbo portador y conductor, como también en la experiencia del olvidar, como permanecer velado, se indica con suficiente claridad que λανθάνω, yo permanezco oculto, no mienta cualquier comportamiento del hombre entre otros muchos, sino que es el rasgo fundamental de todo comportamiento con lo presente y con lo ausente, aunque no nombra, pues, el rasgo fundamental de la presencia y ausencia mismas.

Pero, si nos habla la palabra λήθω, yo permanezco oculto, en el fragmento de un pensador, si esta palabra incluso define una pregunta pensante, entonces tendremos que reflexionar sobre esta palabra y sobre lo que ella dice, tan amplia y asiduamente como hoy podemos hacerlo.

Todo permanecer oculto encierra en sí la referencia a lo que lo oculto sustrae; pero, precisamente por eso, en muchos casos queda inclinado hacia ello. La lengua griega nombra en acusativo a aquello que queda referido a lo sustraído en el ocultar: ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε . . .

Heráclito pregunta: πῶς ἂν τις λάθοι; “¿pues, cómo podría alguien quedar oculto?” ¿En referencia a qué? A lo que se nombra en las palabras precedentes, con las cuales se erige el fragmento: τό μὴ δυνόν ποτε, lo que nunca se pone. El “alguien” nombrado aquí no es, por consiguiente, el sujeto, en referencia al cual alguna otra cosa puede quedar oculta, sino que es el mismo “alguien” quien está en cuestión respecto a la posibilidad de su quedar oculto. La pregunta de Heráclito no medita de antemano el ocultamiento y desocultamiento en relación con los hombres, que nosotros según la manera moderna de concebir, quisiéramos declarar con gusto como portadores, si no como hacedores, del desvelamiento. La pregunta de Heráclito piensa, dicho modernamente, lo inverso. Piensa

la relación del hombre con “lo que nunca se pone” y piensa al hombre desde esta relación.

Con estas palabras, “lo que nunca se pone”, traducimos, como si se comprendiera por sí misma, la frase griega τὸ μὴ δῦνόν ποτε. ¿Qué mientan estas palabras? ¿Dónde pedir referencias de ellas? Lo más inmediato sería hacer pesquisas, aunque este examen nos llevara lejos del fragmento de Heráclito. Entretanto, aquí, como en casos semejantes, caemos en el peligro de buscar demasiado lejos. Pues, de antemano, tenemos a la frase por suficientemente clara, para buscar inmediata y exclusivamente lo que nombraría el pensar de Heráclito con la citada frase: “lo que nunca se pone”. Pero nosotros no preguntamos tan lejanamente. También dejamos sin decidir si la mencionada pregunta puede ser preguntada de esa manera. Pues, el intento de decidir sobre ello, se vendría al suelo si se mostrase que es inútil la pregunta por lo que sea aquello que corresponde al “lo que nunca se pone”, de Heráclito. ¿Cómo puede mostrarse esto? ¿Cómo podremos nosotros escapar al peligro de preguntar demasiado lejanamente?

Sólo de tal manera que nosotros experimentemos que la frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε, ya da suficientemente que pensar, tan pronto como examinamos lo que dice.

La palabra conductora es τὸ δῦνόν. Está en conexión con δύω, que significa cubrir, hundir. Δύειν significa: meterse en algo: el Sol se mete en el mar, se sumerge en él; πρὸς δύνοντος ἡλίου quiere decir: al ponerse el Sol, al anoecer; νέφεα δύναι, ir detrás de las nubes, desaparecer detrás de nubes. El ponerse pensado griegamente acontece como entrar en ocultamiento.

Vemos fácilmente, aunque al principio vagamente, que: las dos palabras importantes, porque son las palabras contenedoras del fragmento, con las cuales comienza y acaba, τὸ δῦνόν y λάθοι, hablan de lo mismo. Pero la pregunta está en qué sentido ocurre eso. No obstante, algo se ha ganado, si notamos que el fragmento se mueve, preguntando, en el ámbito del ocultar. ¿O no caemos más bien tan pronto como lo pensamos, en una grosera ilusión? De hecho parece así; pues, el fragmento nombra τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que, no obstante, en ningún caso se pone. Esto es, evidentemente, aquello que nunca entra en un ocultamiento. Este queda excluido. El fragmento pregunta, ciertamente, por un quedar oculto. Pero en la pregunta pone tan decisivamente la posibilidad de un ocultamiento, que tal preguntar equivale a una respuesta. Esta no admite el caso posible de quedar oculto. Bajo la forma retórica de la pregunta,

habla la proposición afirmativa: ante lo que nunca se pone nadie puede quedar oculto. Esto suena como una sentencia.

Tan pronto como nosotros no captemos más las palabras decisivas τὸ δῦνόν y λάθοι, como palabras aisladas, sino oyéndolas en el todo íntegro del fragmento, se hace claro: el fragmento no se mueve en el campo del desocultar, sino en el ámbito absolutamente contrapuesto. Un mínimo cambio en la construcción de la frase en la forma τὸ μήποτε δῦνόν hace claro al instante de qué habla el fragmento: de lo que nunca se pone. Si cambiamos completamente el modo negativo de hablar, en el afirmativo correspondiente, entonces oiremos por primera vez lo que nombra el fragmento con “lo que nunca se pone”: lo que surge constantemente. En el contexto griego eso debió significar: τὸ ἀεὶ φύον. Este giro no se encuentra en Heráclito. Pero el pensador habla de la φύσις. En ella oímos una palabra fundamental del pensar griego. Así, nos ha caído repentinamente, una respuesta a la pregunta por qué sea aquello a lo que Heráclito niega el ponerse.

Pero, ¿puede valernos como respuesta la alusión a la φύσις, mientras quede oscuro en qué sentido haya que pensar la φύσις? ¿Y de qué nos sirven títulos grandilocuentes como “palabra fundamental”, cuando los fundamentos y abismos del pensar griego nos van tan poco que los tapamos con cualesquiera nombres cogidos al paso, nombres que, cada vez más impensadamente, tomamos prestados del ámbito corriente del concebir? Aunque τὸ μήποτε δῦνόν miente la φύσις, la referencia a la φύσις no nos aclara lo que sea τὸ μὴ δῦνόν ποτε, sino que, inversamente: “lo que nunca se pone” nos indica que hay que meditar hasta qué punto es experimentada la φύσις como lo que surge constantemente, si es que lo es. Sin embargo, ¿qué otra cosa es eso que lo que se desoculta continuamente? Según esto, el decir del fragmento se mueve en el ámbito del desocultar y no en el del ocultar.

¿Cómo y con respecto a qué estado de cosas tenemos nosotros que pensar el ámbito del desocultar y a éste mismo, para que no corramos el peligro de perseguir simples palabras? Cuanto más decididamente nos alejemos de concebir lo que surge continuamente, lo que nunca se pone, como una cosa presente intuible, tanto más necesaria se hace entonces una información sobre lo que sea esto mismo, a lo que se atribuye como propiedad “lo que nunca se pone”.

Querer saber merece un elogio, sólo si no se precipita. Sin embargo, nosotros apenas podemos avanzar más cuidadosamente, para no decir más prolijamente, cuando nos atenemos a las palabras del fragmento. ¿Nos

hemos atendido a ellas? ¿O nos ha seducido rápidamente un cambio de palabras, apenas perceptible, y con ello hemos perdido la ocasión de observar algo importante? Ciertamente. Cambiamos τὸ μὴ δῦνόν ποτε. en el giro τὸ μήποτε δῦνόν y traducimos rectamente μήποτε por “nunca”, τὸ δῦνον, rectamente, por “lo que se pone”. Nosotros no observamos ni el μὴ dicho por sí mismo antes del δῦνον, ni el pospuesto ποτέ. Por eso tampoco prestamos atención a una señal, a la negación μὴ y al adverbio ποτέ, que encierran para nosotros una aclaración del δῦνον digna de tenerse en cuenta.

El μὴ es un adverbio de negación. Mienta como el οὐκ un “no”, aunque en otro sentido. El οὐκ niega directamente el algo al que es referida la negación. El μὴ, por el contrario, atribuye algo a lo alcanzado en el ámbito de su negación: un rechazo, un mantener alejado, impedir. Μὴ . . . ποτέ dice: que no . . . nunca . . . ¿Qué, pues? Que algo se esencie de otra manera que como se esencia.

En el fragmento de Heráclito, μὴ y ποτέ encierran al δῦνον. La palabra, considerada gramaticalmente, es un participio. Hasta ahora la traducimos en la significación nominal, aparentemente la más próxima, y de esa manera, confirmamos la opinión, igualmente próxima, que Heráclito habla de lo que jamás le ocurre ponerse. Pero, el μὴ . . . ποτέ negativo, atribuye un perdurar y esenciar de una manera y de otra. La negación concierne, por consiguiente, al sentido verbal del participio δῦνον. Lo mismo vale del μὴ en el ἐόν de Parménides. La frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε dice: lo que, por tanto, nunca se pone.

Si nos atrevemos a cambiar, siquiera por un momento, la frase negativa, en una afirmativa, entonces se muestra: Heráclito piensa lo que continuamente surge, no cualquier cosa, a la que conviene el surgir como propiedad; tampoco el todo, del que se predica el surgir. Heráclito piensa más bien el surgir y sólo a él. El surgir siempre perdurante es nombrado en la palabra φύσις, dicha pensadamente. Nosotros deberíamos traducirla de una manera insólita, pero adecuada, por “surgimiento” [“*Aufgehung*”], correspondiente a la palabra usual “nacimiento” [“*Entstehung*”].

Heráclito piensa lo que nunca se pone. Pensado griegamente, es lo que nunca entra en el ocultamiento. Según eso, ¿en qué ámbito se mueve el decir del fragmento? Según el sentido, nombra el ocultamiento, esto es, el no entrar nunca en él. El fragmento mienta al mismo tiempo y precisamente, al surgir permanente, al desocultamiento siempre perdurante. La frase τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que por tanto, nunca se pone, mienta

a ambos: desocultamiento y ocultamiento, no como dos acontecimientos distintos, meramente yuxtapuestos, sino como Uno y lo Mismo. Si prestamos atención a ello, entonces se nos prohíbe colocar impensadamente en lugar de τὸ μὴ δυνόν ποτε, τὴν φύσιν. ¿Es eso aún posible y, quizás, inevitable? Pero, en este último caso, nosotros no tenemos que pensar la φύσις sólo como surgir. En el fondo, eso tampoco lo es nunca. Nada menos que Heráclito lo dice claramente y muy misteriosamente. El fragmento 123 suena:

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Que la traducción: “La esencia de las cosas se encubre gustosamente” (“*das Wesen der Dinge versteckt sich gern*”) se muestra muy alejada del ámbito del pensar heraclíteo, no se va a discutir aquí. Quizás que no debemos atribuir a Heráclito tal lugar común, prescindiendo de que una “esencia de las cosas”, se piensa solamente desde Platón. Tenemos que prestar atención a otro punto: φύσις y κρύπτεσθαι, surgir (desocultarse) y ocultarse, están nombrados en su más próxima vecindad. A primera vista eso puede extrañar. Pues, si la φύσις como surgir se aparta de algo o se vuelve contra algo, eso es precisamente el κρύπτεσθαι, el ocultarse. Sin embargo, Heráclito piensa a ambos en la más próxima vecindad mutua. Incluso, su cercanía es nombrada propiamente. Se la determina por el φιλεῖ. El desocultarse ama el ocultarse. ¿Qué puede querer decir esto? ¿Busca el surgir el ocultamiento? ¿Cuándo y cómo debe ser esto y en qué sentido de “ser”? ¿O es sólo que la φύσις tiene a veces una cierta predilección a ser, por variación, en lugar de un surgir, un ocultarse? ¿Dice el fragmento que el surgir se convierta gustosamente alguna vez en un ocultarse, de tal manera que tan pronto impere el uno como el otro? De ninguna manera. Esta interpretación equivoca el sentido del φιλεῖ, por el que se nombra la relación entre φύσις y κρύπτεσθαι. La interpretación olvida principalmente lo decisivo, lo que el fragmento da que pensar: el modo como se esencia el surgir como desocultarse. Si aquí, con respecto a la φύσις, se tiene que hablar de “esenciar”, entonces φύσις no mienta la esencia [*Wesen*], el ὄντι, el qué de las cosas. Heráclito no habla de eso ni aquí ni en los fragmentos 1 y 112, en los que emplea el giro κατὰ φύσιν. El fragmento no piensa la φύσις como esencialidad [*Wesenheit*] de las cosas, sino el esenciarse [*Wesen*] (verbal) de la φύσις.

El surgir en cuanto tal siempre está ya inclinado al cerrarse. En éste queda aquél albergado. El κρύπτεσθαι, como des-ocultarse, no es un simple cerrarse, sino un albergar en el que está custodiada la posibilidad esencial del surgir y al que pertenece el surgir en cuanto tal. El ocultarse garantiza su esencia al desocultarse. En el ocultarse impera, a la inversa,

la retención de la inclinación a desocultarse. ¿Qué sería un ocultarse que no se contuviera en su afición a surgir?

Así, pues, φύσις y κρύπτεσθαι no están separados uno de otro, sino inclinados el uno hacia el otro. Son lo mismo. En tal inclinación, agracia el uno al otro, la propia esencia. Esta gracia recíproca en sí, es la esencia del φιλεῖν y de la φιλία. En esta mutua y reverente inclinación del surgir y ocultarse, estriba la plenitud esencial de la φύσις.

La traducción del fragmento 123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ podría, por eso, decir así: “El surgir (fuera del ocultarse) regala la gracia al ocultarse”.

Pensaríamos la φύσις sólo superficialmente, si la pensáramos como surgir y hacer surgir y le atribuyéramos entonces cualesquiera propiedades; pero, con eso no nos fijaríamos en lo decisivo, que el desocultarse no sólo no excluye el ocultar, sino que lo necesita, para esenciarse así como él se esencia, como desocultar. Si nosotros pensamos la φύσις en este sentido, podremos decir en lugar de τὸ μὴ δῦνόν ποτε, también τὴν φύσιν.

Ambos nombres nombran el ámbito que funda y domina la equilibrada intimidad de desocultar y ocultar. En esta intimidad se alberga la unicidad y unidad del Ἔν, a cuyo Uno lo intuyeron los pensadores mañaneros en tal riqueza de simplicidad, que permanece cerrada para los posteriores. Τὸ μὴ δῦνόν ποτε, “lo que nunca entra en el ocultamiento”, al que nunca acaece ocultamiento, para extinguirse lentamente en él; pero, él está ligado al ocultarse, porque como no entrar nunca en . . . es siempre un surgir *fuera del* ocultamiento. Para el pensar griego, en τὸ μὴ δῦνόν ποτε, se dice tácitamente, el κρύπτεσθαι γ, de esa manera, es nombrada la φύσις en su plena esencia imperada por la φιλία entre desocultar y ocultarse.

Quizás sea la φιλία del φιλεῖν en el fragmento 123 y la ἁρμονία ἀφανής en el fragmento 54, lo mismo, suponiendo que la trama, gracias a la cual se entraman mutua y recíprocamente, desocultar y ocultar, debe quedar lo más invisible de todo lo invisible, pues lo que regala a todo lo que aparece, el parecer.

La referencia a φύσις, φιλία, ἁρμονία, ha disminuido lo indeterminado, en el fue percibido en primer lugar τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que, por tanto, nunca se pone. Sin embargo, ¿se puede retener por más tiempo el deseo de poner en lugar de la aclaración, tosca y fuera de lugar, sobre desocultar y ocultarse, una información intuible sobre adónde pertenezca propiamente lo mencionado? Por cierto, nosotros llegamos con esa pregunta demasiado tarde. ¿Por qué? Porque τὸ μὴ δῦνόν ποτε nombra para el pensar

mañanero el ámbito de todos los ámbitos. No es el género supremo, en el que subordinan diferentes especies de ámbitos. Es aquello en donde, en sentido de lugar, estriba todo posible donde de un intrapertenecer. Según eso, el ámbito en el sentido del μή δῦνόν ποτε, desde su plenitud reunidora, es único. En él crece y crece conjuntamente (*concrescit*) todo lo que pertenece al acontecimiento del desocultar, rectamente experimentado. Es lo concreto en absoluto. Pero, ¿cómo puede ser concebido concretamente este ámbito por medio de las antecedentes representaciones abstractas? La pregunta parece que está justificada, mientras que no nos fijemos en que no debemos caer sobre el pensar de Heráclito rápidamente con distinciones como “concreto” y “abstracto”, “sensible” e “insensible”, “intuible” e “inintuible”. Que desde hace mucho tiempo sean usuales, no garantiza su supuesto alcance ilimitado. Pues podría ocurrir que, precisamente allí donde Heráclito emplea una palabra que nombra lo intuible, piense lo absolutamente intuituible. Por eso se hace claro el poco provecho que se puede sacar de tales distinciones.

Según lo elucidado, nosotros podemos poner en lugar de τὸ μή δῦνόν ποτε, τὸ ἀεὶ φύον, bajo dos condiciones. Tenemos que pensar φύσις desde ocultarse y φύον verbalmente. En vano, buscaríamos en Heráclito la palabra ἀειφύον; encontramos en su lugar, en el fragmento 30, ἀείζωον, siempre viviente. El verbo “vivir” habla de una significación, la más amplia, extraordinaria e íntima, que también piensa Nietzsche en una nota del año 1885/86, cuando dice: “el ‘ser’ —no tenemos ninguna otra imagen de él que ‘vivir’—. ¿Cómo puede ser algo ‘ser’ muerto?” (*Voluntad de Poderío*, n. 582).

¿Cómo tendríamos que comprender nuestra palabra “vivir”, si nosotros echamos mano de ella para traducir la griega ζῆν? En ζῆν, ζάω, habla la raíz ζα-. Por cierto, que no podemos producir como por encanto, desde esos sonidos, lo que “vivir” signifique en sentido griego. Sin embargo, observemos que la lengua griega, especialmente en el decir de Homero y Píndaro, emplea palabras como ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος. La Filología aclara que ζα-, marca un refuerzo; ζάθεος significa, según eso, “muy divino”, “muy sagrado”; ζαμενής “muy pujante”; ζάπυρος “muy fogoso”. Pero este “refuerzo” no mienta un aumento mecánico o dinámico. Píndaro aplica ζάθεος a lugares y montañas, a praderas y orillas de un río, y, por cierto, cuando él quiere decir que los dioses, que brillando miran hacia nosotros, se dejaron mirar aquí frecuente y propiamente, se presenciaron en el aparecer. Los lugares son especialmente sagrados, porque surgen en el aparecer de lo brillante. Así, mienta también ζαμενής

aquello que deja surgir el producirse y advenir de la tormenta en su completa presencia.

Zα- significa el puro dejar surgir en medio del aparecer, mirar hacia nosotros, irrumpir advenir, y para los modos de los mismos. El verbo ζῆν nombra el surgir a la luz. Homero dice: ζῆν καὶ ὄραν φάος ἠελίου, “vivir y esto quiere decir: ver la luz del Sol”. Los términos griegos ζῆν, ζωή, ζῶν no podemos pensarlos ni desde lo zoológico, ni desde lo biológico en amplio sentido. Lo que el griego ζῶν nombra está tan lejos de la esencia animal, concebida biológicamente, que incluso a sus dioses pudieron los griegos nombrar ζωα. ¿Por qué? Los que miran hacia nosotros son los que surgen en el ver. Los dioses no fueron experimentados como animales. Sin embargo, la animalidad pertenece, en un sentido especial, al ζῆν. De una manera extraña y que, al mismo tiempo, cautiva, el surgir de los animales a lo libre queda cerrado en sí y ligado. Desocultarse y ocultarse están unidos en el animal de manera tal, que nuestro humano interpretar apenas encuentra el camino, cuando se decide a evitar tanto la aclaración mecánica de la animalidad, que siempre es viable, como la interpretación antropomórfica. Porque el animal no habla, desocultarse y ocultarse, justamente con su unidad, tienen en los animales una esencia-vital completamente distinta.

Sin embargo, ζωή y φύσις dicen lo mismo: αἰζῶν significa: αἰφρον, significa: τὸ μὴ δύνον ποτε.

La palabra αἰζῶν sigue en el fragmento 30 a πῦρ, fuego, menos como un adjetivo, que como un nombre que surge entonces al decir, y que dice como haya que pensar el fuego, a saber, como surgir que siempre perdura. Con la palabra “fuego” nombra Heráclito aquello que οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, “lo que ninguno de los dioses, ni ninguno de los hombres produjo”, sino, más bien, lo que, como φύσις, previamente a los dioses y a los hombres, siempre descansa en sí, permanece en sí y, de esa manera, custodia a todo venir. Pero éste es el κόσμος. Nosotros decimos “mundo” y lo pensamos inadecuadamente mientras lo concibamos exclusivamente o en primera línea sólo cosmológicamente o filosófico-naturalmente.

Mundo es fuego duradero, surgir duradero, según el sentido pleno de la φύσις. Cuando se habla aquí de un eterno fuego del mundo, no se debe concebir, en primer lugar, un mundo por sí que, además, es asolado e invadido por un fuego continuo. Más bien, son el mundificar del mundo [*Welten der Welt*], τὸ πῦρ, τὸ αἰζῶν, τὸ μὴ δύνον ποτε, lo mismo. Por consiguiente, no está clara la esencia del fuego que Heráclito *piensa*, con

la imagen de una llama ardiente. Necesitamos prestar atención sólo al uso lingüístico, que la palabra πῦρ habla desde múltiples perspectivas y de esa manera señala a la plenitud esencial de lo que se indica en el decir pensante de la palabra.

Πῦρ nombra el fuego oblatório, el fuego hogareño, el fuego del campamento, pero también el brillar de las antorchas, el lucir de las estrellas. En el “fuego” impera el lucir, el arder, el llamear, el suave brillar, lo que abre a una amplitud el claror. Pero en el fuego impera también el vulnerar, abatir, cerrar, apagar. Cuando Heráclito habla del fuego, piensa especialmente el imperar luminoso, la dirección que da y retira la medida. Según un fragmento descubierto por Karl Reinhardt (*Hermes*, vol. 77, 1942, ps. 1 sqs.), en Hippolytus, fragmento de autenticidad comprobada, πῦρ es, al mismo tiempo, para Heráclito τὸ φρόνιμον, lo que acuerda [*das Sinnende*], que indica a cada uno la dirección del camino y le pro-pone aquello a lo que pertenece. El fuego que acuerda y pro-pone, reúne todo y lo custodia en su esencia. El fuego que acuerda es la reunión pro-ponente (en la presencia) y ex-ponente. Τὸ Πῦρ es ὁ Λόγος. Su acordar [*Sinnen*] es el corazón [*Herz*], esto es, la amplitud custodiadora-iluminadora del mundo. Heráclito piensa bajo la pluralidad de diferentes nombres: φύσις, πῦρ, λόγος, ἁρμονίη, πόλεμος, ἔρις, (φιλία), ἔν, la plenitud esencial de lo Mismo.

Desde ella y volviendo a ella es dicha la frase, con la que comienza el fragmento 16: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que nunca se pone. Lo que se nombra aquí tenemos que oírlo juntamente con todas las palabras esenciales del pensar heraclíteo.

Entretanto, se mostró: lo que nunca entra en el ocultamiento es el surgir permanente fuera del ocultarse. De tal manera, arde y brilla y acuerda el fuego del mundo. Si lo pensamos como el puro lucir, entonces trae éste no sólo el claror, sino, al mismo tiempo, lo libre en lo que todo, especialmente lo opuesto, llega a aparecer. Lucir es, por consiguiente, más que sólo clarear, más también que liberar. Lucir es el pro-ducir reunidor-acordante en lo libre, es custodiar de la presencia.

El acontecimiento del lucimiento es el mundo. El lucir, acordante-reunidor, que pro-duce a lo libre es desocultar y descansa en el ocultarse, que pertenece a él como aquello mismo que encuentra su esencia en el desocultar y por eso, nunca puede ser un simple entrar en el ocultamiento ni jamás algo que se pone.

Πῶς ἄν τις λάθοι; “pues, ¿cómo podría alguien quedar oculto?”, pregunta el fragmento refiriéndose al τὸ μὴ δῦνόν ποτε, mencionado previa-

mente y que está en acusativo. Traduciendo, nosotros lo ponemos en dativo; “¿cómo podría alguien quedar oculto frente a esto, a saber, frente al lucimiento?”. La *manera* de preguntar rechaza tal posibilidad, sin que se dé ninguna razón de tal rechazo. Pues ésta debe estar ya en lo preguntado mismo. Tenemos en la mano el mostrarlo rápidamente. Porque lo que nunca se pone, el lucir, ve y nota todo, no puede nadie encubrirse ante él. Pero de ver y notar en el fragmento no se dice ni una palabra. Pero, ante todo, él no dice πῶς ἄν τι, “¿cómo podría *algo*...”, sino πῶς ἄν τις, “¿cómo podría *alguien*...?”.

El lucimiento, según el fragmento, no está referido, de ninguna manera, a todo y cualquier presente. ¿Quién es mentado en el τίς? Próximo está el pensar en el hombre, sobre todo, teniendo en cuenta que la pregunta ha sido hecha por un mortal y dicha a hombres. Sin embargo, porque aquí habla un pensador y, ciertamente, aquel que habita en la cercanía de Apolo y Artemis, su fragmento pudiera ser un diálogo con los que miran hacia nosotros y el τίς, alguien, comentar también a los dioses. En esta sospecha nos afianza el fragmento 30, que dice: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων. Igualmente, nombra el fragmento 53, frecuentemente citado incompleto, conjuntamente a los inmortales y a los mortales, cuando dice: πόλεμος, la contra-posición (el lucimiento) muestra a unos presentes como dioses, a otros como hombres, produce en el aparecer a unos como esclavos, a otros como libres. Esto quiere decir: el lucimiento perdurante hace presenciar a dioses y hombres en el desvelamiento, de tal manera que, jamás ninguno de ellos, en ningún caso, podría permanecer oculto; pero esto no porque sea notado por alguno de ellos, sino únicamente en cuanto *presencia* a todo. No obstante, el *presenciar* de los dioses queda distinto que el de los hombres. Aquéllos, en cuanto δαίμονες, θεάοντες, son los que miran hacia dentro, dentro en el lucimiento de lo *presente*, que conciernen a los mortales a su manera, en cuanto que ellos lo dejan-pre-estar en su presencialidad y lo mantienen en la atención.

Según eso, el lucir no es ningún simple clarear y relumbrar. Porque presenciar quiere decir: durar en el desocultamiento, fuera del ocultamiento, y por eso es por lo que concierne al lucir desocultador-ocultante la *presencia* de lo *presente*. Pero el fragmento 16 no habla de todo y cualquier algo, τί, que podría presenciar, sino únicamente sólo del τίς, de alguno de los mortales o de los dioses. Según eso, el fragmento parece nombrar sólo un delimitado ámbito de los *presentes*. ¿O contiene el fragmento en lugar de una limitación sobre un ámbito especial de los presen-

tes, una excelencia e ilimitación, que concierne al ámbito de todos los ámbitos? ¿Es, pues, esta excelencia de tal clase que aquello por lo que pregunta el fragmento es lo que tácitamente alcanza por sí y retiene en sí a todo lo *presente*, lo que ciertamente no hay que computarlo más bajo el dominio de los hombres y de los dioses, aunque, en otro sentido, es divino y humano: plantas y animal, cordillera y mar y estrellas?

De otra parte, ¿en qué podría estribar la excelencia de los dioses y de los hombres, si no en que ellos precisamente, nunca pueden quedar ocultos en su relación con el lucimiento? ¿Por qué no pueden eso? Porque su relación con el lucimiento no es otra cosa que el lucimiento mismo, en cuanto que éste reúne y retiene en el lucimiento a los dioses y a los hombres.

El lucimiento no sólo alumbraba lo *presente*, sino que ante todo lo cobija y colecta en la *presencia*. Sin embargo, ¿de qué tipo es la presencia de los dioses y hombres? Ellos están en el lucimiento no sólo alumbrados [*beleuchten*], sino iluminados [*er-leuchten*] desde él y por él. Así, ellos pueden, a *su* manera, acabar de realizar el lucir (llevar a lo pleno de su esencia) y por eso velar por el lucimiento. Dioses y hombres no están únicamente alumbrados por una luz, aunque fuese suprasensible, de tal manera, que no pueden, ante ella, encubrirse en las tinieblas. Ellos están lucidos en su esencia. Ellos están iluminados: apropiados para el acontecimiento del lucimiento y por eso jamás están ocultos, sino des-ocultos, y esto todavía pensado en otro sentido. Así como los alejados pertenecen a la lejanía, también los desocultados, en el sentido en que ahora hay que pensarlos, están confiados al lucimiento cobijador, mantenedor de ellos y que los com-porta. Están, según su esencia, com-pro-netidos, recolectados, en lo ocultante del misterio, para apropiarse al Λόγος en el ὁμολογεῖν (Fragmento 50).

¿Formula Heráclito su pregunta tal y como nosotros la hemos aclarado hasta ahora? ¿Lo que hemos dicho con esa aclaración, surgiría ya en el campo de su concebir? ¿Quién podría saber y afirmar eso? Sin embargo, quizás diga el fragmento, prescindiendo del campo de concepción propio de aquel entonces y de Heráclito, lo que presentó la aclaración intentada. El fragmento lo dice, suponiendo que un diálogo pensante pueda traerlo a hablar. El lo dice y lo deja en lo no-hablado. Los caminos que conducen a través de la región de lo no-hablado, quedan como preguntas, que siempre y sólo pro-vocan lo que, desde antaño, les fue indicado en su multiforme embozamiento.

Que Heráclito medita el lucir desocultador-ocultante, el fuego del mundo, en una referencia apenas visible, con aquellos iluminados, según su esencia, y de esa manera son en un sentido señalado, escuchadores del lucimiento y pertenecientes a él, lo indica el rasgo preguntante, fundamental en el fragmento.

¿O habla el fragmento desde una experiencia del pensar, que porta ya todos sus pasos? ¿Querrá decir la pregunta de Heráclito sólo que no se deja considerar ninguna otra posibilidad, según la cual la relación del fuego del mundo con los dioses y con los hombres no puede ser, respectivamente, de otra manera que éstos no sólo pertenecen al lucimiento en cuanto aclarados y vistos, sino también como aquellos inaparentes que, a su manera, producen conjuntamente el lucir y lo transmiten y custodian en su durar?

En este caso, podría el dicho preguntante traer a palabras el admirarse pensativo, que se tiene ante la relación, que une la esencia de los dioses y de los hombres al lucimiento, en el cual ellos lo mantienen. El decir preguntante corresponde a lo que siempre y en todos los casos es digno del admirar pensante y por éste queda custodiado en su dignidad.

No se puede justipreciar la amplitud y claridad con que debió vislumbrar el pensar de Heráclito, preinterpretativamente, al ámbito de todos los ámbitos. Sin embargo, no ofrece duda alguna que el fragmento se mueve en el ámbito del lucimiento, tan pronto como nosotros meditemos de ahora en adelante cada vez más claramente, sólo esto: comienzo y fin de la pregunta nombran el desocultar y ocultar y, ciertamente, respecto a su referencia. Ni siquiera se requiere la especial alusión al fragmento 50, donde está nombrado el reunir desocultador-cobijante, que alienta a los mortales de tal manera que se despliega su esencia *en que* co-respondan o no al Λόγος.

Demasiado fácilmente creemos que el misterio de lo que hay que pensar está siempre muy distante y profundamente encubierto por las capas, difícilmente penetrables, de un encubrimiento. No obstante, tiene su lugar esencial en la cercanía, que acerca a todo lo presente adviniente, y que custodia a lo acercado. Lo esencial de la cercanía está muy próximo de nuestro concebir usual, que se agota en lo presente y en su constitución, como para que nosotros pudiéramos experimentar y pensar suficientemente, sin preparación, el imperar de la cercanía. Presumiblemente, el misterio que llama a lo que hay que pensar, no es otra cosa que lo esencial de lo que nosotros intentamos indicar con el nombre “el lucimiento”.

Por eso, el opinar cotidiano, seguro y terco, pasa de largo ante el misterio. Heráclito sabía eso. El fragmento 72 suena:

ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι Λόγωι, τούτωι διαφέρονται,  
καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεταιαι.

*“Dem sie am meisten, von ihm durchgängig getragen, zugekehrt sind, dem Λόγος, mit dem bringen sie sich auseinander; und so zeigt sich denn: das, worauf sie täglich treffen, dies bleibt ihnen (in seinem Anwesen) fremd.”*

“La mayor parte de ellos han vuelto la espalda al Λόγος, que los lleva a todos, sin excepción, del que se separan; así pues, se muestra: lo que encuentran diariamente, les queda (en su presencia) extraño”.

Los mortales están vueltos continuamente al recolectar desocultador-cobijante, que ilumina a todo lo presente en su presencia. Sin embargo, se apartan del lucimiento y se dirigen sólo a lo presente, que se halla inmediatamente en el trato cotidiano con toda y cada cosa. Creen que este trato con lo presente les proporciona, como por sí mismo, la adecuada familiaridad. Y, sin embargo, les queda extraño. Pues no vislumbran aquello a lo que están confiados: la presencia, que, iluminando, hace que aparezca en primer lugar, a todo lo presente. El Λόγος, en cuyo lucimiento van y están, les queda oculto, es olvidado por ellos.

Cuanto más conocido se les vuelve todo lo cognoscible, tanto más extraño les queda, sin que puedan saber eso. Se volverían especialmente atentos para todo eso, si quisieran preguntar: ¿cómo puede alguien, cuya esencia pertenece al lucimiento, sustraerse al recibir y custodiar del lucimiento? ¿Cómo podrían eso, sin experimentar en seguida que lo cotidiano puede serle lo más usual sólo porque esta usualidad es debida al olvido de lo que también trae a la luz de un presente la apariencia de lo conocido por sí?

El opinar cotidiano busca lo verdadero en lo múltiple de lo siempre nuevo, que está diseminado ante ellos. No se ve el tranquilo brillo (el oro) del misterio, que continuamente resplandece en lo sencillo del lucimiento. Heráclito dice (fragmento 9)

ὄνουσ σύρματ' ἄν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

“Los asnos prefieren paja más bien que oro”.

Pero lo dorado del invisible resplandor del lucimiento no se puede captar, porque él mismo no es nada captable, sino el puro acontecer. El resplandor inaparente del lucimiento irradia del sagrado cobijarse en la guardianía del destino que se mantiene en sí. Por eso, el resplandecer del lucimiento es en sí, al mismo tiempo, el velarse y, en este sentido, lo más oscuro.

A Heráclito se le llamó ὁ Σκοτεινός. Mantendrá este nombre también en el futuro. El es “el Oscuro”, porque, preguntado, piensa en el lucimiento.