

*Heidegger en torno a la conexión entre
φύσις y ἀλήθεια.
Apuntes para una reconsideración crítica.
Heidegger on the connection between φύσις and ἀλήθεια.
Notes for a critical reconsideration.*

ALEJANDRO G. VIGO
Universidad de los Andes (Chile)

Recibido: 27.09.2020

Aceptado: 25.01.2021

RESUMEN

El presente trabajo ofrece un intento de reconstrucción del modo en el que Heidegger llega a su peculiar interpretación de la conexión entre φύσις y ἀλήθεια, que constituye un elemento clave de la «hermenéutica de los dos comienzos» presentada en *Beiträge zur Philosophie*, y que juega de allí en más un papel importantísimo en el marco del «giro» (*Kehre*) que da lugar al «pensar ontohistórico» (*seinsgeschichtliches Denken*). A tal fin se considera el modo en que Heidegger interpreta el pensamiento de Heráclito. Además de intentar aportar a una mejor comprensión del desarrollo interno del pensamiento heideggeriano, la discusión apunta también a hacer posible una evaluación crítica de la plausibilidad de construcción interpretativa elaborada por Heidegger.

PALABRAS CLAVE

ΦΥΣΙΣ; ἈΛΗΘΕΙΑ; HERÁCLITO; PENSAMIENTO ONTOHISTÓRICO

ABSTRACT

This paper offers an attempt to reconstruct the way in which Heidegger arrives at his peculiar interpretation of the connection between φύσις and ἀλήθεια, which constitutes a key element of the «hermeneutics of the two beginnings» presented in *Beiträge zur Philosophie*, and which from then on plays a very important role within the framework of the «turn» (*Kehre*) that gives rise to «ontohistorical thinking» (*seinsgeschichtliches Denken*). For this, the way in which Heidegger interprets the thought of Heraclitus is considered. In addition to trying to contribute to a better understanding of the internal development of Heideggerian

thought, the discussion also aims to make possible a critical evaluation of the plausibility of the interpretive construction elaborated by Heidegger.

KEY WORDS

ΦΥΣΙΣ; ἈΛΗΘΕΙΑ; HERACLITUS; ONTOHISTORICAL THOUGHT

I. INTRODUCCIÓN

LO QUE ME PROPONGO LLEVAR A CABO A CONTINUACIÓN es un intento de reconstrucción del modo en el que Heidegger llega a su peculiar interpretación de la conexión entre *φύσις* y *ἀλήθεια*, que constituye un elemento clave de la «hermenéutica de los dos comienzos» presentada en *Beiträge zur Philosophie*¹, y que juega de allí en más un papel importantísimo en el marco del «giro» (*Kehre*) que da lugar al «pensar ontohistórico» (*seinsgeschichtliches Denken*). En esta ocasión mi discusión del asunto tendrá un carácter marcadamente histórico-filológico, porque, además de intentar aportar a una mejor comprensión del desarrollo interno del pensamiento heideggeriano, apunta también a hacer posible una evaluación crítica de la plausibilidad de construcción interpretativa elaborada por Heidegger.

El marco más amplio en el que se inscribe mi interés por el tema que abordaré aquí viene dado por el intento de lograr mayor claridad sobre aspectos centrales del pensamiento de Heidegger y su evolución, en la importantísima fase de gestación que va desde los trabajos del que llamo «período de transición», entre 1927 y 1930, hasta el «giro» hacia el «pensar ontohistórico», tal como éste irrumpe de modo más o menos oficial a mediados de los años '30. Tiene lugar en estos años un proceso de profundización y radicalización de la posición alcanzada en *Sein und Zeit*² que conduce a lo que puede llamarse la «transformación eventualista-kairológica» de la aleteología. En trabajos precedentes he ofrecido una discusión de algunos aspectos de dicho proceso de profundización y radicalización, tal como éste puede reconstruirse en la secuencia de escritos que va desde *Sein und Zeit* hasta el escrito *Von Wesen der Wahrheit* de 1930,³ pasando por la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik* del semestre de

1 Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/1938), GA Bd. 65. ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989.

2 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer, 1986, reimpresión de la 7a. edición de 1953, con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor.

3 Cf. M. Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit» (1930), en: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., 1978: V. Klostermann, p. 175-199.

invierno 1929/1930⁴ y el escrito *Vom Wesen des Grundes* de 1929.⁵ Sin entrar en mayores complicaciones creo que se puede distinguir cuatro estaciones en el mencionado proceso. La primera de ellas corresponde a la radicalización de la problemática de la verdad llevada a cabo en *Sein und Zeit*, sobre la base de toda una serie de intentos precedentes realizados en la prolongada etapa de gestación de la obra. El interés central de Heidegger se concentra aquí en el rescate de un concepto esencialmente manifestativo de la verdad, tal como aquel al que apunta, según Heidegger, la noción griega de ἀλήθεια y, a una con ello, en la reconducción de la verdad, a través de los diversos estratos de la experiencia antepredicativa, hasta sus raíces últimas en el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, poniendo de manifiesto así el carácter derivativo y, por tanto, no autosustentado de la verdad proposicional. Sobre esta base, una segunda estación, que está representada por la lección de 1929/1930, corresponde a la profundización en los presupuestos del enunciado en el ámbito de lo «prelógico» (*vorlogisch*), con la puesta de relieve de los momentos de 1) el «ser libre» (*Frei-sein*) del *Dasein*, en cuanto «trascendente», 2) la co-apertura de un plexo total total de significación, a la que Heidegger denomina aquí la «complementación» o «totalización» (*Ergänzung*); y 3) la «revelación» (*Enthüllung*) del ente intramundano al que se refiere el enunciado, en su ser de tal o cual manera (cf. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* esp. § 73 p. 492-507). En una tercera estación, que corresponde al escrito sobre la esencia del fundamento de 1929, Heidegger enfatiza de modo mucho más marcado los aspectos referidos al papel fundamental que corresponde al trascendente «ir más allá» del ente en dirección del mundo, en la posibilitación de la verdad óntica como manifestación del ente mismo. La trascendencia del *Dasein* queda redescrita ahora ella misma en términos de libertad, a saber: como libertad *del* «ente intramundano» *para* el «mundo» (*Welt*), en su función de medida del ente intramundano, y para el «ser» (*Sein*) mismo,

4 Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/1930), GA Bd. 29/30, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992 (= 1983).

5 Cf. M. Heidegger, «Vom Wesen des Grundes» (1929), en: *Wegmarken*, op. cit., p. 123-173. Para una elaboración más amplia de la línea de interpretación aquí presentada, véase esp. «Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929-1930» (2003), en: A. G. Vigo, *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*, Berlin: Logos, 2014, p. 159-205.

tal éste como queda abierto en la comprensión (pre)ontológica. Con ello queda puesto de manifiesto, a la vez, el papel posibilitante de la «verdad ontológica» (*ontologische Wahrheit*) respecto de toda posible «verdad óntica» (*ontische Wahrheit*). Esta «bifurcación» *óntico-ontológica*, que pertenece a la esencia misma de la verdad, es puesta en directa conexión con la «diferencia ontológica» (*ontologische Differenz*), cuyo fundamento se retrotrae, en último término, a la trascendencia misma del *Dasein* (cf. *Vom Wesen des Grundes* esp. p. 129-132). La cuarta estación, en la que el proceso de profundización y radicalización de la aleteología culmina en su transformación eventualista-kairológica, corresponde al escrito sobre la esencia de la verdad de 1930. Aquí alcanza Heidegger la posición desde la cual para consumir el giro hacia el pensar ontohistórico media, por así decir, tan solo un paso. En efecto, Heidegger no se limita ahora a buscar el fundamento de la verdad en la trascendencia, caracterizada como libertad, sino que, desde una perspectiva de análisis diferente, piensa a ésta última como fundada, a su vez, en una dimensión más profunda de la verdad misma, de carácter esencialmente histórico y eventualista. Pensada por referencia al modo en que tiene lugar en cada caso la venida a la presencia del ente *en su totalidad*, la verdad aparece así esencialmente vinculada a la historia como acontecer (*Geschichte*), un acontecer que no es reductible al hacer o no-hacer del hombre, sino que lo trasciende y, en cierto modo, lo determina. Los diferentes momentos en el acontecer de la verdad, tal como tiene lugar en y a través del imperar de un cierto mundo históricamente determinado, quedan documentados en las sucesivas determinaciones del ser del ente en su totalidad, que están consignadas en la historia de la metafísica o, de modo más amplio, del pensamiento filosófico, desde sus más remotos orígenes griegos (cf. *Vom Wesen der Wahrheit* esp. p. 185-188).

Pues bien, es en este preciso contexto de consideración donde aparece de modo expreso la referencia de Heidegger a lo que sería la originaria determinación griega del ser como *φύσις*, en el sentido del «brotar» o «surgir» que viene y deja venir a la presencia. En la versión original del texto del escrito de 1930, la referencia ocurre poco menos que al pasar (cf. p. 187). Sin embargo, es justamente este aspecto es el que el propio Heidegger destaca en el párrafo inicial de la nota final del texto agregado con ocasión de la segunda edición publicada en 1949. En efecto, Heidegger remite allí expresamente a la noción de «historia del ser» (*Geschichte des Seyns*), y

enfatisa la esencial pertenencia del momento de la sustracción ocultante (*der verbergende Entzug*) al ser mismo, pensado a partir de la ἀλήθεια (cf. p. 199). Naturalmente, lo que se tiene aquí es una retroproyección al escrito de 1930 de elementos centrales de la concepción ontohistórica elaborada desde mediados de los años '30 en adelante. Veamos ahora cuál es el contexto más amplio en el que se inscribe el intento de Heidegger por establecer una conexión intrínseca entre φύσις y ἀλήθεια.

II. LA RETIRADA ONTOHISTÓRICA HACIA LOS PRESOCRÁTICOS

Se ha observado con frecuencia que, en el marco del pensamiento ontohistórico, tiene lugar lo que podría caracterizarse como un doble movimiento de «retirada», por no decir de «huida», en el intento por lograr desmarcarse de la matriz principal del pensamiento metafísico tradicional, a saber: por un lado, hacia la poesía, en particular, la de poetas alemanes como R. M. Rilke, G. Trakl y, sobre todo, ya desde mediados de los años '30, F. Hölderlin; por otro, hacia los pensadores de la tradición presocrática, en particular, Heráclito y Parménides, pero también, aunque de modo más ocasional, Anaximandro. No resulta difícil ni muy aventurado establecer una conexión de cada una de esas «retiradas» con la hermenéutica de los dos comienzos, tal como aparece, sobre todo, en la concepción de *Beiträge zur Philosophie*: la «retirada hacia los poetas», en particular, Hölderlin, parece estar vinculada, sobre todo, con el motivo de la preparación meditativa del «nuevo comienzo», que, a juicio de Heidegger, como se sabe, sólo puede proceder de Alemania; por su parte, la «retirada hacia los presocráticos» se vincula, en cambio, con la tarea de repensar meditativamente el «primer comienzo», desde su trasfondo histórico más profundo, tarea que, por lo demás, es ella misma un momento imprescindible de la preparación meditativa del «nuevo comienzo». No pronunciaré aquí sobre la pertinencia filosófica de esta construcción interpretativa, ni haré referencia tampoco a los aspectos vinculados, de modo más específico, con el intento de incorporar en la preparación del «nuevo comienzo» la meditación de la poesía alemana, en particular, la de Hölderlin, a quien Heidegger, como se sabe, concede un lugar especialísimo, al considerarlo como «el poeta del poeta». Me limitaré, pues, exclusivamente a los motivos vinculados con la retirada hacia los presocráticos y ofreceré sólo unas pocas consideraciones de carácter orientativo, con la intención de precisar un poco mejor su

motivación y su alcance.

Una primera consideración, de carácter más general, tiene que ver con el impacto hermenéutico que produce el giro hacia el pensar ontohistórico, en particular, en lo que concierne a la necesidad de proceder a un adecuado emplazamiento de las concepciones de Platón y Aristóteles, con arreglo al marco general provisto por la hermenéutica de los dos comienzos.⁶ Como es natural, la retirada hacia los presocráticos no puede comprenderse más que por referencia al marco provisto por el giro hacia el pensar ontohistórico. Sin embargo, esta constatación es todavía demasiado general. De modo más específico, hay que hacer referencia aquí a una convicción a la que Heidegger llega en los años '30, con toda probabilidad, ya a comienzos de la década, y que trae como consecuencia una drástica reformulación de la política de alianzas a la que se había atendido hasta entonces su intento por entrar en un diálogo productivo con los autores de referencia más importantes de la tradición metafísica. Aunque su operatividad se pone de manifiesto claramente ya desde bastante antes, dicha convicción se hace expresa del modo más nítido en una reflexión contenida en *Besinnung*, la obra de 1938-1939, que puede verse como una suerte de complemento de *Beiträge zur Philosophie*.⁷ En efecto, en el marco de una consideración referida específicamente al caso de Kant y su propio intento de interpretarlo, desde su redescubrimiento en 1925 hasta el *Kant-Buch* de 1929,⁸ en términos de la concepción elaborada en *Sein und Zeit*, Heidegger señala que no es posible superar la metafísica desde la metafísica misma, de modo tal que resulta vano el intento de «hacer visible la meta-metafísica», buscando para ello puntos de partida en los representantes más característicos del pensamiento metafísico mismo (cf. *Besinnung* § 109 p. 377). Aunque se trata aquí del caso particular de Kant (cf. también *Beiträge* § 134 p. 253 s.; *Besinnung* § 20 p. 88 s.), también en el caso de Aristóteles, su

6 Para una discusión de conjunto del modo en el que el giro hacia el pensar ontohistórico impacta sobre la interpretación de Platón, Aristóteles y Kant, me permito remitir a A. G. Vigo, «Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del 'giro' hacia el pensar ontohistórico», en: A. Xolocotzi (ed.), *Heidegger: caminos y giros del pensar*, Ápeiron. *Estudios de filosofía* (Madrid) 9 (2018) p. 115-133.

7 Cf. M. Heidegger, *Besinnung* (1938/1939), GA Bd. 66, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989.

8 Cf. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 5a. ed. aumentada, ed. W.-Fr. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1991.

aliado preferente entre 1921 y 1925, Heidegger produce una retractación comparable y declara nada menos que superado y eliminado todo lo que había podido producir la tarea interpretativa llevada a cabo en esos años, mientras que la tarea que queda hora por delante, desde la perspectiva propia de la hermenéutica de los dos comienzos, es completamente diferente: consiste en interpretar a Aristóteles como el «primer cierre del primer comienzo» de la filosofía occidental (cf. *Besinnung*, «Ein Rückblick auf den Weg», p. 420 ss.). Por su parte, en el caso de Platón, Heidegger nunca llegó a sellar una alianza del tipo de la que buscó mantener con Aristóteles y Kant, en el camino que va desde la etapa de gestación de *Sein und Zeit* hasta fines de los años '20. Más allá de alguna observación sin ulteriores consecuencias contenida en el seminario sobre el *Parménides* del semestre de invierno de 1930/1931,⁹ lo cierto es que Platón es visto desde comienzos de los años '30, tal como lo muestra la famosa interpretación de la Alegoría de la Caverna en la lección del semestre de invierno de 1931/1932,¹⁰ como el verdadero iniciador de la reinterpretación reductiva de la verdad, entendida originariamente como ἀλήθεια, en términos de mera corrección del representar. En consonancia con ello, en el marco de la hermenéutica de los dos comienzos se presenta a Platón y Aristóteles como protagonistas principales en la crisis de la historia de la verdad como ἀλήθεια, en la medida en que marcan, por así decir, el punto de transición entre su último resplandor y su completo desmoronamiento (cf. *Beiträge* § 211). Dentro del nuevo marco interpretativo elaborado con arreglo a la hermenéutica de los dos comienzos, que se mantiene con pocos cambios desde mediados de los años '30 hasta fines de los años '50, por lo menos, la retirada hacia los presocráticos toma, pues, la forma de un intento por rastrear algo así como una experiencia originaria de la ἀλήθεια, en el sentido radicalizado que hace referencia a la «verdad del ser» (*Wahrheit des Seyns*), una experiencia que no esté lastrada todavía por el pensar metafísico al que dan lugar Platón y Aristóteles.

Una segunda consideración concierne, de modo más específico, a lo que puede llamarse el descubrimiento o redescubrimiento de la φύσις, en su

9 Cf. M. Heidegger, «Platon, Parmenides», en: *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus*, GA 83, ed. M. Michalski, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2012, p. 25-37.

10 Cf. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/1932), GA 34, ed. H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997.

sentido supuestamente originario. Como se vio ya, tal (re)descubrimiento tiene lugar en el marco de la transformación eventualista-kairológica de la aleteiología, tal como ésta se anuncia y lleva a cabo en el escrito sobre la esencia de la verdad de 1930. Y esto es lo que determina, desde el comienzo mismo, la dirección a la que apunta el intento de apropiación llevado a cabo por Heidegger de allí en más. Así, la noción de *φύσις*, en el sentido que supuestamente tendría en el pensamiento griego y, más específicamente, presocrático, es interpretada por Heidegger en términos estrictamente *aleteiológicos*. Por lo mismo, es la *ἀλήθεια*, tomada en el sentido radicalizado que Heidegger busca concederle, la que provee la clave hermenéutica para su propia interpretación de la *φύσις*, y no viceversa. Ahora bien, esto trae consigo algunas consecuencias obvias, pero de gran importancia sistemática. En particular, Heidegger busca evitar toda inflexión causalista en su interpretación del significado del término, y ello, en contra de lo que fue, de hecho, la línea de pensamiento dominante en la posterior tradición metafísica, incoada ya, en cierto modo, en Platón y Aristóteles. Pero, además, dadas las peculiares características que adquiere desde mediados de los años '30 la interpretación heideggeriana de la *ἀλήθεια*, radicalizada en los términos que demandan la transformación eventualista-kairológica de la aleteiología y el giro hacia el pensar ontohistórico, ocurre que la interpretación de la *φύσις*, en su sentido pretendidamente originario, está desde el comienzo destinada a reflejar, por así decir, los rasgos determinantes de la interpretación radicalizada de la *ἀλήθεια* que el propio Heidegger elabora en esos años. Tal es, en efecto, uno de los objetivos específicos más importantes de la retirada hacia los presocráticos, tal como se lleva a cabo en el marco del pensamiento ontohistórico y con arreglo a la hermenéutica de los dos comienzos.

Por último, una tercera consideración concierne a la estrategia interpretativa por medio de la cual Heidegger intenta llevar a cabo su intento de recuperación interpretativa de la *ἀλήθεια*, en el sentido originario que estaría documentado en los pensadores de la tradición presocrática. A la hora de caracterizar dicha estrategia, hay que poner de relieve dos elementos o rasgos fundamentales, que denomino, respectivamente, «totalización» y «verbalización». «Totalización» remite aquí a la inflexión *holística* que adquiere necesariamente la noción de verdad, entendida como *ἀλήθεια*, al quedar proyectada al plano que hace referencia al

mundo y, en último término, al ser mismo. Por su parte, «verbalización» remite al sentido eminentemente *verbal-dinámico*, por oposición al sentido habitual de carácter nominal-estático, que Heidegger imprime a la noción de verdad, entendida como *ἀλήθεια*, en el camino que lleva, a través de la transformación eventualista-kairológica de la aleteología, hasta el giro hacia el pensar ontohistórico. Traspuesta al plano de consideración que corresponde a la «verdad del ser», la noción misma de verdad, entendida como *ἀλήθεια*, queda referida a la «esencia» (*Wesen*) del ser mismo. Esta última debe ser entendida a su vez, y sobre la base de la misma estrategia de totalización y verbalización, de modo dinámico, como un «esenciar» (*wesen*). Es, pues, este conjunto de conexiones el que da cuenta del intento, elaborado de modo detallado a partir de la segunda mitad de los años '30, de pensar el «ser» y su «verdad» en términos de la noción de «acontecimiento» o «evento» (*Ereignis*). Y en este mismo contexto se inscribe también, para bien o para mal, el modo en el que Heidegger intenta apropiarse interpretativamente de la experiencia originaria del «ser» y su «verdad», previa a toda sobredeterminación metafísica, que quedaría articulada en el discurso sobre la *φύσις* de los pensadores presocráticos más importantes.

Como se vio, ya en el escrito sobre la esencia de la verdad de 1930 Heidegger hace referencia, aunque sólo al pasar, a los diferentes momentos del acontecer histórico-epocal de la verdad y menciona expresamente la determinación griega del ser como *φύσις*. En la versión de 1930 esto no pasa de ser una nota marginal. Pero el punto es enfatizado y puesto en conexión con la temática de la «historia del ser» en la nota final añadida en la segunda edición de 1949. Heidegger pone de relieve allí el momento de la sustracción ocultante que pertenece esencialmente al ser, pensado en su verdad a partir de la *ἀλήθεια*. Ahora bien, este nuevo énfasis está en conexión directa, como se verá, con los esfuerzos interpretativos llevados a cabo en esos mismos años, en particular, en la confrontación con el pensamiento de Heráclito. Por lo mismo, consideraré brevemente a continuación el modo en el que Heidegger pone a prueba su intento de establecer una conexión intrínseca entre *φύσις* y *ἀλήθεια* por medio del recurso a Heráclito.

III. HERÁCLITO, LEÍDO EN CLAVE ALETEIOLÓGICA

Para ilustrar el punto referido a la conexión entre *φύσις* y *ἀλήθεια*, resulta conveniente acudir a la interpretación de Heráclito que Heidegger ofrece en el escrito «Aletheia (Heraklit, Fragment 16)», incluido en el conocidísimo volumen titulado *Vorträge und Aufsätze*.¹¹ Como se explica en la indicación de las fuentes, el texto había sido publicado ya en un volumen de homenaje al Gimnasio Humanístico de Konstanz y remonta en su origen a la lección sobre Heráclito dictada en el semestre de verano de 1943 (cf. p. 276). La lección ha sido publicada con el título «Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit» en el volumen 55 de la *Gesamtausgabe*, titulado *Heraklit*,¹² lo cual permite reponer el contexto más amplio en el que se inscribe el ensayo, publicado de modo independiente 25 años antes. En particular, desde el punto de vista que aquí interesa, hay que señalar que la lección pone claramente de manifiesto la estrategia de totalización y verbalización que adopta Heidegger en su aproximación al pensamiento presocrático, en general, y a Heráclito, en particular (cf. *Heraklit* esp. §§ 2-3). Ahora bien, en el ensayo publicado de modo independiente Heidegger emplea como punto de partida de la interpretación el fragmento 16, que cita en el original y en la traducción alemana de H. Diels y W. Kranz (cf. «Aletheia» p. 251):

«τὸ μὴ δδνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;» (22 B 16 DK)
 «Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?»

Una traducción española correspondiente a la ofrecida por Diels y Kranz debería rezar como sigue:

«¿Cómo podría uno ocultarse (escondese) de aquello que nunca se pone?»

De acuerdo con la interpretación más difundida, el fragmento debería leerse como una referencia al sol, en su advocación tradicional de *ἥλιος πανόπτης*, es decir, como guardián supremo que todo lo ve y custodia la justicia. Según indica Platón (cf. *Crátilo* 413b-c), Heráclito estaría criticando aquí la idea tradicional que asigna dicha función de custodia

11 Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen; G. Neske, 1990 (= 1954), p. 240-274.

12 Cf. M. Heidegger, *Heraklit*, GA Bd. 55, ed. M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, p. 1-181.

al dios Helios, es decir, el sol mismo, por la sencilla razón de que el sol se pone cada día, de modo que, tras el ocaso, no quedaría en funciones ningún guardián de la justicia cósmica. Por su parte, Heráclito reemplaza el sol por el fuego, que, a diferencia de aquel, nunca se pone y cumple así ininterrumpidamente el papel tradicional de guardián de la justicia, una función asociada también con el rayo, como atributo de Zeus.¹³ Sin entrar en otros detalles de la discusión, baste señalar que lo que explica el amplio consenso consistente en ver aquí una referencia al sol, aunque inserta en una crítica a la concepción tradicional del dios Helios, es la expresión «τὸ μὴ δύνόν ποτε». En efecto, el verbo δύνω (= δύω, δύομαι) significa tanto como «sumergir(se)», «hundir(se)», «introducirse» y, derivadamente, también «escondarse», «ocultarse». Y se emplea para hablar del sol que se pone en el ocaso, lo cual, visto desde la Grecia insular, supone que se hunde en el mar, tal como lo muestra el testimonio de Homero (cf. *Iliada* 18, 241; *Odisea* 13, 35).

A Heidegger este contexto astronómico-mitológico no le interesa y no hace la menor referencia a él.¹⁴ Remite, en cambio, a la interpretación de Clemente de Alejandría, que trae el fragmento en su *Paidagogos* (cf. II 9). En su lectura del texto Clemente opera con el contraste entre la luz sensible, que se oscurece, y la luz suprasensible, siempre brillante, que es la omnipresencia de Dios (cf. «Aletheia» p. 252). Naturalmente, Heidegger rechaza esta interpretación teológica, y subraya que Heráclito «habla de

13 Para la discusión del fragmento, véase M. Marcovich, *Heraclitus*, Sankt Augustin: Academia 2001 (Mérida 1967), p. 431 ss.; Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: CUP, 1979, p. 274 s.; D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, Part I, Cambridge: CUP, 2010, p. 193. Como indica Marcovich, la interpretación tradicional se encuentra ya en H. Diels y otros intérpretes de la época. Por tanto, no se puede suponer que fuera desconocida para Heidegger, y el propio texto del ensayo da alguna señal de que Heidegger efectivamente la conocía, pues remite, al pasar, a la interpretación habitual del uso del verbo δύνω. Véase también «Der Anfang des abendländischen Denkens» § 3 p. 46 ss.

14 Resulta muy instructiva en este sentido la confrontación de opiniones en el seminario sobre Heráclito del semestre de invierno 1966/1967 dictado en conjunto con E. Fink. Mientras Fink prefiere una interpretación de corte cosmológico, Heidegger insiste en la necesidad de leer a Heráclito desde la perspectiva que abre la referencia a la «verdad del ser». Véase M. Heidegger – E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1970, p. 116 ss., donde se discute también de modo específico el texto de 22 B 16 DK.

un modo diferente» que Platón, Aristóteles, los Padres de la Iglesia, Hegel o Nietzsche (cf. p. 253). Por su parte, el propio Heidegger cita también a Homero, pero, significativamente, no lo hace para explicar el significado del verbo *δύνω*, sino más bien el del verbo *λανθάνω*. Más precisamente, Heidegger remite a un pasaje en el cual se dice que Odiseo llora en secreto, ocultando sus lágrimas (cf. *Odisea* VIII 83 ss.) (cf. p. 253 ss.). El objetivo de Heidegger es llamar así la atención sobre el hecho de que «los griegos» experimentaron el «olvido» (*ἐπιλανθάνειν*, verbo empleado en 22 B 1 DK) a partir del ocultamiento, el cual constituiría, a su vez, un «rasgo fundamental» (*Grundzug*) de todo comportamiento, tanto respecto de lo presente como de lo oculto (cf. p. 257).

A los fines que aquí interesan hay atender, sobre todo, a la interpretación que Heidegger ofrece de la expresión «τὸ μὴ δῦνόν ποτε», porque es de central importancia en su construcción de conjunto (cf. p. 258 ss.). Heidegger indica expresamente que el verbo *δύνω* significa «sumergir(se)» o «hundir(se)» y se emplea para referir a la aparente entrada del sol en el mar en el ocaso (cf. p. 258). Sin embargo, deja de lado sin más comentario la posibilidad de entender el fragmento de Heráclito precisamente por referencia a este contexto. Más bien, Heidegger insiste en la supuesta conexión semántica entre *δύνω* y *λανθάνω*, señalando que en el fragmento ambas expresiones, que son las fundamentales, «hablan de lo mismo» (*sagen vom Selben*) (cf. p. 259). El objetivo de esta maniobra interpretativa queda claro de inmediato, a saber: se trata de establecer la equivalencia de «τὸ μήποτε δῦνόν», por un lado, y «τὸ ἀεὶ φῦον», por el otro, para luego, a partir de ahí, concluir que el fragmento heraclíteo habla de la *φύσις* (p. 259). Esto último tiene lugar, sin embargo, ya sin ningún respaldo textual. Heidegger indica, por cierto, que la expresión «τὸ ἀεὶ φῦον» no aparece en el texto, pero se contenta diciendo que «el pensador», es decir, Heráclito, «habla de la *φύσις*» (cf. p. 259: «Allein der Denker spricht von der *φύσις*»). De modo complementario, Heidegger ensaya también un juego altamente dudoso con la posición de los adverbios. Sostiene que la expresión «τὸ μὴ δῦνόν ποτε» puede leerse, por medio de una «transposición menor» («geringe Umstellung»), como «τὸ μήποτε δῦνόν», lo cual permitiría dejar en claro que se habla aquí «de lo que jamás se pone (hunde)» (*von niemals Untergehendem*), es decir, de aquello que jamás se adentra en un ocultamiento (*niemals in eine Verbergung eingeht*) (p. 259). En la lección

del semestre de verano de 1943 se sugería, en cambio, que la forma «τὸ μὴ δῶνόν ποτε» estaría destinada a dar expresión a «la esencia de lo nombrado, en su carácter de acontecimiento (o evento)» (*das ereignishafte Wesen des Genannten*) (cf. «Der Anfang des abendländischen Denkens» § 4 p. 86).¹⁵ Ambas interpretaciones, la del ensayo y la de la lección, no enfatizan el mismo aspecto, pero el objetivo es claramente el mismo en ambos casos: a través de la forzada asociación de «τὸ μὴ δῶνόν ποτε» con la φύσις se pone en marcha una interpretación basada en la estrategia de «totalización + verbalización», que resulta acorde con el marco interpretativo provisto por la concepción del ser y su verdad propia del pensar ontohistórico.

Sobre esta base, Heidegger concluye entonces que «τὸ μὴ δῶνόν ποτε» debe ser comprendido a partir de la φύσις, la cual estaría experimentada (*erfahren*), a su vez, como «lo que está constantemente brotando (saliendo a la luz)» (*das ständig Aufgehende*) (cf. «Aletheia» p. 260). A continuación, por medio de una reflexión ciertamente oscura acerca del papel que cumplirían los adverbios μὴ y ποτέ situados en torno del participio δῶνον, Heidegger señala que la expresión debe entenderse en un sentido que toma «desocultamiento y ocultamiento» (*Entbergung und Verbergung*), así con la conjunción «y» subrayada, no como dos acontecimientos diferentes y separados, sino como referencia a una y la misma cosa (*als Eines und das Selbe*) (cf. p. 262). La confirmación de que Heráclito habría pensado la unidad estructural de desocultamiento y ocultamiento, constitutiva de lo que Heidegger mismo entiende por ἀλήθεια, en el sentido radicalizado, vendría dada por el famoso fragmento 22 B 123 DK: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Heidegger rechaza de plano la interpretación habitual según la cual la palabra φύσις designa aquí «la esencia de las cosas» (*das Wesen der Dinge*) y está tomada, por tanto, en un sentido individualizante y nominalizado. Y propone, en cambio, reemplazarla por una interpretación de carácter totalizador y verbalizado: si se traduce φύσις por «esencia» (*Wesen*), cosa altamente dudosa, la expresión debe tomarse entonces, explica Heidegger, en sentido totalizador y eminentemente verbal. Según esto, en 22 B 16 DK no se piensa lo que Heidegger denomina «*die Wesenheit der Dinge*», la

15 Véase también p. 101, donde se enfatiza el carácter esencialmente dinámico de lo designado por las expresiones verbales empleadas: el «no ponerse (hundirse) nunca» (*das niemals Untergehen*) equivale al «estar constantemente brotando (saliendo a la luz)» (*das ständig Aufgehen*).

«esencialidad de las cosas», sino, más bien, «*das Wesen (verbal) der φύσις*», es decir, el esenciar de la *φύσις*, como «desocultamiento / ocultamiento» (cf. p. 262 s.). Lo mismo valdría, señala Heidegger sin más explicaciones, para el empleo de la expresión *κατὰ φύσιν* en 22 B 1 DK (cf. p. 263). La traducción de 22 B 123 DK que Heidegger propone sobre esta base reza: «Das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt die Gunst», o sea: «el brotar / surgir (a partir del ocultarse) al ocultarse concede el favor». La estructura de la *ἀλήθεια*, en el sentido radicalizado que tiene en vista el pensar ontohistórico, queda así traspuesta interpretativamente al interior de la *φύσις* misma. Se trata, pues, de lo que Heidegger denomina aquí «la ondulante intimidad de desocultamiento y ocultamiento» (*die schwebende Innigkeit von Entbergen und Verbergen*) (cf. p. 264).

IV. EL SIGNIFICADO DE ΦΥΣΙΣ

Como se vio, ya en el escrito sobre la esencia de la verdad de 1930 Heidegger sugiere que *φύσις* es una palabra clave a través de la cual viene a la expresión la experiencia griega originaria del ser y su verdad, tal como ésta queda articulada en el pensamiento presocrático. Los posteriores intentos de apropiarse interpretativamente de esta experiencia originaria, no lastrada metafísicamente, de la *φύσις* profundizan en la misma línea que marca dicha sugerencia. Uno de los intentos más importantes llevados a cabo sobre esa base se encuentra, precisamente, en la interpretación de 22 B 16 DK que Heidegger elabora en el ensayo y la lección sobre Heráclito, en los primeros años de la década del '40. La construcción elaborada por Heidegger en su confrontación interpretativa con los textos de Heráclito posee, sin duda, un enorme poder de interpelación y ha logrado cautivar a muchos. Sin embargo, es imprescindible plantear aquí la pregunta de si resulta plausible o siquiera defendible, desde el punto de vista histórico-filológico. Y la respuesta es claramente que no. La razón es que Heidegger se apoya aquí en suposiciones endebles, por no decir simplemente erróneas, al poner consideraciones etimológicas y gramaticales de carácter puramente especulativo por delante de la debida atención al uso lingüístico concreto. Como nadie ignora, se trata de un error en el cual Heidegger ha incurrido en más de una ocasión. Sin ir más lejos, el propio intento de conceder a la noción de *ἀλήθεια* un significado de alcance totalizador y verbalizado, como el que tiene en vista Heidegger en el marco del pensar ontohistórico,

presenta exactamente las mismas deficiencias de base que afectan a su interpretación de la φύσις presocrática, algo que, como se verá, el propio Heidegger terminó por reconocer de modo expreso.¹⁶ En el caso concreto de la interpretación de 22 B 16 DK, se añade, además, el recurso a una indebida manipulación del texto, destinada forzar la interpretación en una dirección preconcebida: la pretendida asociación de «τὸ μήποτε δῶνόν» y «τὸ ἀεὶ φῶν», establecida sin apoyo textual, provee, como se vio, la base para establecer que Heráclito habla aquí de la φύσις (cf. «Aletheia» p. 259). Tal conclusión resulta, a todas luces, infundada.

Ahora bien, más allá de lo que concierne específicamente a la interpretación de 22 B 16 DK, hay que preguntarse, de modo más general, por el significado preciso que Heidegger pretende atribuir a la palabra φύσις, en el marco de la hermenéutica de los dos comienzos perteneciente al pensar ontohistórico. ¿Resulta aceptable y verosímil la estrategia de totalización y verbalización que Heidegger pone en juego a la hora de dar cuenta del significado de esta palabra, que él mismo considera clave? También en este caso la respuesta no puede ser otra que un rotundo

16 Lo dicho no pone en cuestión, en cambio, los intentos más tempranos de Heidegger, que cristalizan en la concepción de *Sein und Zeit*, de tomar en sentido ontológico la noción griega de ἀλήθεια, entendida como «desocultamiento», en el marco del desarrollo de una concepción que rompe con la tesis tradicional que ve al juicio como el lugar originario de la verdad. Como se sabe, en la primera edición del primer volumen de su importante libro sobre Platón, de 1928, P. Friedländer había cuestionado la interpretación heideggeriana de la ἀλήθεια como «desocultamiento», pero posteriormente, con ocasión de la preparación de la edición inglesa de la obra (1958), se vio llevado a reconsiderar su posición y se retractó sobre este punto, aunque sin avalar de modo general la interpretación de Platón elaborada por Heidegger (véase P. Friedländer, *Plato. An Introduction*, London: Routledge, 1958, cap. XI). La investigación platónica ha establecido posteriormente, con suficiente claridad, la presencia de un sentido ontológico de la noción de ἀλήθεια en Platón. Véase J. Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg – München: K. Alber, 1996, esp. p. 132-152, donde el autor discute, en conexión con la interpretación de Heidegger, el problema de si el significado etimológico de ἀλήθεια juega o no un papel en la concepción que Platón presenta en los tres símiles de *República*. Curiosamente, en la fase más tardía de su pensamiento, Heidegger concedió a la crítica de Friedländer incluso más de lo que hubiera sido necesario, al admitir que, en el uso habitual y filosófico de la lengua griega, ἀλήθεια nunca remitió realmente al desocultamiento del ente mismo, sino sólo a la corrección del representar y el enunciar. Véase M. Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (1966), en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: M. Niemeyer ³1988 (= 1969), p. 61-80, esp. p. 77 s.

«no». En efecto, los resultados de la investigación especializada no dejan aquí margen para la duda: no hay lugar, en sede presocrática, ni para la totalización ni para la verbalización, a la hora de establecer el significado de la expresión. Veamos, pues, brevemente lo que se puede decir sobre la palabra *φύσις*, tanto desde el punto de vista de la etimología como desde el punto de vista de su significado y su empleo.

Respecto, del origen y el significado del término,¹⁷ hay que decir, ante todo, que se trata de un sustantivo verbal derivado del verbo *φύω*, cuyo significado básico es «nacer», «brotar», «crecer», como lo hace, por caso, un brote, un tumor o una excrescencia: *φῦμα*, o bien, tomado en sentido causativo, «hacer nacer», «hacer brotar», «hacer crecer». Junto a este significado básico coexiste, en la lengua corriente, también uno derivado, que el verbo adquiere en los tiempos aoristo y perfecto, ya que «haber nacido (con tal o cual característica o condición)» (*φῦναι, πεφυκέναι*) se entiende, en definitiva, como equivalente a «ser por naturaleza (de tal o cual característica o condición)». Aquí el énfasis recae sobre el estado o la condición resultante, y no sobre el correspondiente proceso de formación o desarrollo. Ahora bien, el sufijo griego *-σις*, que en su significación fundamental equivale al latino *-tio*, indica la acción verbal. Por lo mismo, el término *φύσις* tiene, al menos, en principio, una connotación de actividad y dinamismo. La presencia de dicha connotación en la formación originaria del término no impide, sin embargo, que el sustantivo verbal *φύσις* presente en el uso, ya desde tiempos muy tempranos, una duplicidad de significados análoga a la propia del verbo *φύω*: puede referir tanto a la acción del nacimiento o el surgimiento o desarrollo inicial de algo, como también a la constitución adquirida al cabo de dicho proceso, vale decir, a la índole o el modo de ser que caracteriza a la cosa ya constituida. Así, se puede distinguir aquí, al menos, tendencialmente, dos sentidos diferentes del término *φύσις*, a saber: un sentido dinámico-procesual y uno estático-resultativo.

17 Para el origen, el significado y el empleo de *φύσις* en la literatura y la filosofía puede verse W. J. Beardslee, *The Use of Physis in the Fifth-Century Greek Literature*, Chicago: Chicago Un. Press, 1918; A. Burger, *Les mots de la famille de phýō en grec ancien*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925; D. Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlin: W. De Gruyter, 1969; y, especialmente, G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de phýsis*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992 (versión inglesa: *The Greek Concept of Nature*, Albany [New York]: SUNY Press, 2005).

Una segunda distinción importante, que se cruza con la anterior, es la de un sentido distributivo-individualizante, que alude al nacimiento o la constitución (modo de ser) *de algo particular*, y un sentido colectivo-totalizador, que alude al conjunto de las cosas naturales o bien al orden que las comprende y regula, y que está muy próximo en el uso al sentido colectivo del término *κόσμος*, empleado para referir a la totalidad del «universo» o «cosmos». Esta distinción entre el sentido distributivo-individualizante y el colectivo-totalizador corresponde, en términos generales, a la que en español y otras lenguas modernas se establece al hablar de la «naturaleza de...» una determinada cosa, por un lado, y de «la naturaleza», a secas, por el otro. Ahora bien, contra lo que a primera vista podría parecer esperable, el sentido colectivo-totalizador debe verse, en el caso del término *φύσις*, como resultado de una evolución semántica posterior, impulsada seguramente también por el uso filosófico de la expresión, allí donde el sentido distributivo-individualizante –que está documentado desde muy antiguo, a saber: de Homero en adelante– se emplea con referencia a todas y cada una de las cosas. Así, de «la naturaleza de (todas o cada una de) las cosas» se pasa, con relativa facilidad, a «la naturaleza», a secas.

En lo que concierne al empleo filosófico del término, desde los presocráticos hasta Platón, hay que hacer algunas precisiones importantes. Como se sabe, a muchos de los presocráticos, desde Anaximandro en adelante, la tradición doxográfica les atribuyó haber compuesto escritos «acerca de la naturaleza» (*περὶ φύσεως*). Se trata en este caso, sin embargo, de un título genérico, de carácter convencional, colocado en tiempos muy posteriores, probablemente, por escritores o bibliotecarios alejandrinos, con la intención de referir al contenido de las obras de los pensadores a los que Aristóteles había englobado bajo la denominación de los «físicos» (*φυσικοί*).¹⁸ En dicho título, el término *φύσις* está tomado, evidentemente,

18 A. Laks y G. W. Most señalan que la extensión de *φύσις* para designar no la naturaleza de una cosa individual, sino la naturaleza en su conjunto puede detectarse ya en Empédocles (cf. 31 B 8 DK), aunque su interpretación del pasaje es dudosa. Respecto del título convencional *περὶ φύσεως*, señalan que comenzó a ser aplicado de modo genérico en el último tercio del siglo V a. C., en conexión con la idea de una *ἱστορία τῆς φύσεως*, pero que, en el caso de los escritos de autores tan antiguos como Heráclito y Parménides, no puede ser original (cf. A. Laks – G. W. Most, *Early Greek Philosophy*, vol. I: *Introductory and Reference Materials*, Cambridge (Mass.) – London: Harvard Un. Press, 2016, p. 250 s. v.

en el sentido colectivo-totalizador, que remite a la naturaleza en su conjunto. Sin embargo, dicho sentido no parece estar atestiguado antes de la mitad del siglo V a. C. Ciertamente, los cosmólogos del siglo VI a. C. dirigieron su interés de modo primario a la naturaleza en su conjunto y preguntaron por el origen del orden cósmico, como un todo. Sin embargo, su empleo del término *φύσις* en los fragmentos conservados es bastante menos frecuente de lo que en principio podría suponerse y parece atenerse, más bien, al sentido distributivo-individualizante. Así ocurre, por ejemplo, precisamente en el caso de Heráclito, quien emplea el término en dos ocasiones y en ambas con referencia a la «naturaleza *de*» algo determinado, en el sentido de su «constitución real» (G. S. Kirk). En dicho empleo se tiende a enfatizar, al mismo tiempo, el hecho de que tal constitución real de las cosas tiende a sustraerse por detrás de lo que se muestra a primera vista.¹⁹ De igual modo, en el caso de Parménides, el empleo del término apunta a señalar el contraste entre el verdadero «ser» de algo (p. ej. el éter), frente a los rasgos que presenta de modo inmediato (cf. 28 B 10 DK). Por su parte, el uso platónico del término continúa esta misma tendencia, dentro del marco más general que provee el desarrollo de la concepción que conduce a la así llamada «Teoría de las Ideas»: la «naturaleza» (*φύσις*), entendida como el verdadero «ser» o la «constitución esencial» de algo, es aquello que permite, a la vez, dar cuenta de la cognoscibilidad de esa cosa (cf. p. ej. *Menón* 81c-d; *Crátilo* 389c; *Fedro* 270b-e).

Esta situación no cambia radicalmente tampoco en el caso de Aristóteles, cuyo empleo del término *φύσις* se caracteriza, precisamente, por poner en el centro de la atención el sentido de carácter distributivo-individualizante, tanto allí donde discute los diferentes empleos de la expresión (cf. *Metafísica* V 4, donde los cinco sentidos considerados son de carácter distributivo-individualizante), como también allí donde desarrolla su propia concepción de lo que debe entenderse por la «naturaleza» de algo, en el sentido de su principio inmanente de movimiento y el reposo (cf. *Física* II 1). Por cierto,

19 Cf. 22 B 1 DK: «... dividiendo cada cosa según naturaleza (*κατὰ φύσιν*) y declarando cómo es...»; véase también 22 B 123 DK: «<la> naturaleza (*φύσις*) gusta de ocultarse», donde, de acuerdo con la interpretación más plausible, el término *φύσις* alude a la «real constitución» de cada cosa, y no, *pace* Heidegger, a la naturaleza en su conjunto. Para la interpretación de 22 B 123 DK y el sentido que debe darse a *φύσις*, véase esp. G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, London – New York: CUP, 1975 (= 1954), p. 227-231. Véase también Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, *op. cit.*, p. 105.

en formulaciones que no poseen carácter técnico, como la máxima de que «la naturaleza no hace nada en vano» y otras expresiones similares, Aristóteles emplea el término, a veces, en el sentido colectivo-totalizador, que remite a la naturaleza en su conjunto (cf. p. ej. *De caelo* II 8, 290a31; *De anima* III 9, 432b21; *Metafísica* III 3, 1005a33; *Política* II 8, 1267b28). Pero queda en pie que su empleo técnico-terminológico se orienta exclusivamente a partir del sentido distributivo-individualizante. Es, más bien, en la filosofía helenística donde el sentido colectivo-totalizador del término φύσις adquiere un protagonismo que nunca había tenido hasta entonces en el discurso filosófico. Así, refiriéndose al universo, Epicuro habla alguna vez de la «naturaleza del todo» (ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις) (cf. *Máximas Capitales* 12), un empleo del término que parece situado, por así decir, a medio camino entre ambos sentidos, el distributivo-individualizante y el colectivo-totalizador, y su enciclopédica obra fundamental en 37 libros, de la que conservamos sólo algunos fragmentos, llevaba el título «Acerca de la naturaleza», que en este caso no parece haber sido añadido posteriormente. Con todo, mucho más decidida es aún la orientación a partir del sentido colectivo-totalizador de φύσις en el estoicismo, por la sencilla razón de que la cosmología estoica asume expresamente la existencia de un orden natural omniabarcante, que, regido por la razón cósmica, constituye una verdadera unidad orgánica, de la cual las cosas individuales son partes (cf. p. ej. *SVF* II 937, 21-33, con referencia a Crisipo).

Pues bien, a tenor de lo dicho, la conclusión no puede ser más clara, aunque sea altamente decepcionante respecto de Heidegger mismo, a saber: todo intento por proyectar hacia los pensadores presocráticos del siglo VI a. C. un significado de φύσις, de carácter totalizador y verbalizado, como el que Heidegger tiene en vista en su interpretación de Heráclito y en otros contextos afines, debe descartarse de plano como inviable, desde el punto de vista histórico-filológico. Las razones para ello son suficientemente contundentes.

V. CONSIDERACIONES FINALES

Como se dijo ya, el giro hacia el pensar ontológico a mediados de los años '30 trae consigo, a modo de impacto hermenéutico, no sólo la necesidad de emplazar adecuadamente los principales autores de referencia de la tradición metafísica (*vgr.* Platón), sino también una drástica

reformulación de la política de alianzas mantenida hasta fines de los años '20 y comienzos de los años '30 con algunos de ellos (*vgr.* Aristóteles y Kant). En un primer momento, esto no altera, sin embargo, la política más general de buscar en la historia del pensamiento occidental precedentes y huellas a los cuales pudiera atenerse meditativamente el «pensar del ser», consciente de su propia precariedad, al quedar situado en la inhóspita intemperie que media entre el fin del «primer comienzo» y el advenir, por lo pronto, sólo barruntado, del «nuevo comienzo». La retirada hacia los presocráticos juega aquí, junto con la complementaria retirada hacia la poesía, un papel fundamental.

Cambian, pues, las alianzas, pero se mantiene todavía, y durante bastante tiempo, a lo largo de varias décadas, la política más general de buscar alianzas por medio de una meditación filosófica que ahora se pretende «ontohistórica». En el marco de dicha política general, el intento de apropiación interpretativa de pensadores como Heráclito, Parménides y, en menor medida, Anaximandro cumple un papel muy preciso y muy importante, puesto que apunta a hacer accesible una experiencia originaria del ser y su verdad, que quedaría documentada en el discurso presocrático sobre la *φύσις*. El intento de hacer visible, sobre esa misma base, lo que sería una conexión intrínseca entre *φύσις* y *ἀλήθεια*, tomadas en su sentido más originario, debe verse, por lo mismo, como orientado a un objetivo teórico central, dentro de la hermenéutica de los dos comienzos por medio de la cual Heidegger busca dar un contenido más concreto a su modelo más general de un pensar ontohistórico, de carácter no metafísico. Dada la nueva política de alianzas que trae consigo la retirada hacia los presocráticos, los intentos paralelos por presentar la concepción aristotélica de la naturaleza, como una forma degradada de comprensión que ya no logra mantener viva la experiencia originaria de la *φύσις* de la que en último término ella misma se nutre, deben verse como un complemento natural de los esfuerzos realizados de la mano de los grandes presocráticos: en tal sentido, la caracterización aristotélica de la *οὐσία* como *φύσις τις* constituye, explica Heidegger en su notable ensayo sobre Aristóteles de 1939,²⁰ todavía un «eco» (*Nachklang*) del «gran comienzo» (*großer Anfang*)

20 Cf. M. Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*. Aristoteles, Physik B, 1» (1939), en: *Wegmarken, op. cit.*, p. 237-299.

de la filosofía griega y «primer comienzo» (*erster Anfang*) de la filosofía occidental (cf. p. 298).

Sin embargo, también esta nueva política de alianzas, trabajosamente elaborada a lo largo de muchos años, resulta finalmente abandonada. De ello da testimonio, como es sabido, el notable ensayo sobre titulado «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», que en versión francesa data de 1966 y cuya versión alemana fue publicada en 1969 en el volumen *Zur Sache des Denkens*,²¹ la última obra de Heidegger publicada en vida. Allí, en el marco de una reconsideración de la problemática de la verdad del ser, pensada a partir de la noción del «claro» (*Lichtung*), Heidegger concede expresamente el error de su intento por atribuir al pensamiento griego de los orígenes una genuina experiencia de la ἀλήθεια. En tono a la vez concesivo y defensivo, Heidegger declara allí lo siguiente:

«Si traduzco obstinadamente el nombre Ἀλήθεια por «desocultamiento» (*Unverborgenheit*), no es por amor a la etimología, sino por la cosa (*Sache*) que debe ser pensada, cuando pensamos lo que se llama ser (*Sein*) y pensar (*Denken*) de modo correspondiente a la cosa. El desocultamiento es, por así decir, el elemento en el que por primera vez se da (*es gibt erst*) el ser como también el pensar y su copertenencia (*Zusammengehörigkeit*). La Ἀλήθεια está nombrada, ciertamente, en el comienzo de la filosofía, pero en lo sucesivo nunca fue propiamente (*eigens*) pensada como tal (*als solche*) por la filosofía <misma>. En efecto, la cosa de la filosofía como metafísica (*als Metaphysik*) es, desde Aristóteles, pensar el ente como tal (*das Seiende als solches*) ontoteológicamente (*ontotheologisch*) (...) El concepto natural de verdad no mienta el desocultamiento, tampoco en la filosofía de los griegos (...) ni los poetas ni el uso cotidiano del lenguaje, ni siquiera la filosofía se vieron enfrentados con la tarea de preguntar en qué medida la verdad, es decir, la corrección (*Richtigkeit*) del enunciado (*Aussage*), sólo queda concedida en el elemento del «claro» de la presencia (*im Element der Lichtung der Anwesenheit*) (...) Por tanto, tampoco es sostenible (*haltbar*) la afirmación de un cambio esencial (*Wesenswandel*) de la verdad, esto es, del desocultamiento a la corrección» (cf. «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» p. 76-78; traducción mía).

Como a nadie escapa, estas declaraciones ponen en cuestión también, de modo inevitable, los intentos por pensar la φύσις presocrática a partir de una experiencia de la ἀλήθεια, que, aunque nombrada en los comienzos, no pudo jamás ser elevada propiamente al plano del pensar mismo por la filosofía, tampoco la griega. Lamentablemente, este reconocimiento de Heidegger –tardío, sin duda, pero suficientemente expreso y honesto–

21 Cf. M. Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», *op. cit.*

no ha impedido que los intentos interpretativos llevados a cabo entre mediados de los años '30 y fines de los '50 hayan sido objeto, con abrumadora frecuencia, de una recepción poco menos que acrítica, cuando no directamente dogmática. Sorprende, además, que hayan sido quienes más a menudo apelan a la famosa consigna «*Wege, nicht Werke*» hayan sido también quienes con más frecuencia hayan caído también presa de este embrujo dogmático.

En un notable libro, casi ignorado, Kurt Fischer ha interpretado el movimiento del pensar de Heidegger en términos de la noción de «despedida» (*Abschied*), y ello en el sentido preciso en que ésta se aplica a un pensamiento que jamás se instala definitivamente en lo ya alcanzado, porque va siempre de camino, por las sendas desconocidas que abre originariamente un preguntar genuino.²² Así entendida, la «despedida» es un dejar atrás, sin aferrarse, para poder seguir andando. Flaco favor haríamos, pues, a un pensamiento siempre dispuesto a despedirse de sus supuestos logros, por notables que éstos pudieran parecer a primera vista, si, a nuestra vez, no estuviéramos dispuestos a acompañarlo también en su desprendimiento respecto de sí mismo, y pretendiéramos, en cambio, forzarlo a quedar nostálgicamente aferrado a lo que ya no puede conservarse. Por lo mismo, como intérpretes que buscan hacer justicia a la grandeza de un pensamiento tan notable y tan decisivo como el de Heidegger, nosotros mismos no tenemos excusa, pienso, para no cultivar, por nuestra parte, una actitud serena y agradecida de desprendimiento, que, sin olvidar lo mucho que debemos, nos permita aprender también el sentido profundo de la despedida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beardslee, W. J. (1918): *The Use of Physis in the Fifth-Century Greek Literature*, Chicago: Chicago Un. Press.

Burger, A. (1925) : *Les mots de la famille de phyô en grec ancien*, Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion.

Fischer, K. (1990): *Abschied. Die Denkbewegung Martin Heideggers*, Würzburg: Köningshausen & Neumann.

Friedländer, P. (1058): *Plato. An Introduction*, London: Routledge.

²² Véase K. Fischer, *Abschied. Die Denkbewegung Martin Heideggers*, Würzburg: Köningshausen & Neumann, 1990.

Graham, D. W. (2010): *The Texts of Early Greek Philosophy*, Part I, Cambridge: CUP.

Heidegger, M. – Fink, E. (1970): *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1978): «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1» (1939), en *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1978): «Vom Wesen der Wahrheit» (1930), en *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1979): *Heraklit*, GA Bd. 55, ed. M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/1930), GA Bd. 29/30, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1992: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1986): *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer, reimpresión de la 7a. edición de 1953.

Heidegger, M. (1988): «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (1966), en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: M. Niemeyer (= 1969).

Heidegger, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/1938), GA Bd. 65. ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1989): *Besinnung* (1938/1939), GA Bd. 66, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1990): *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: G. Neske (= 1954).

Heidegger, M. (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 5a. ed. aumentada, ed. W.-Fr. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1997): *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/1932), GA 34, ed. H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (2012): «Platon, Parmenides», en *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus*, GA 83, ed. M. Michalski, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Kahn, Ch. (1979): *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: CUP.

Kirk, G. S. (1975) *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, London – New York: CUP (= 1954).

Laks, A. – Most, G. W. (2016): *Early Greek Philosophy*, vol. I: *Introductory and Reference Materials*, Cambridge (Mass.) – London: Harvard Un. Press.

Mannspenger, D. (1969): *Physis bei Platon*, Berlin: W. De Gruyter.

Marcovich, M. (2001) : *Heraclitus*, Sankt Augustin : *Academia* (= Mérida 1967).

Naddaf, G. (1992): *L'origine et l'évolution du concept grec de phýsis*, Lewiston: The Edwin Mellen Press; versión inglesa: *The Greek Concept of Nature*, Albany (New York): SUNY Press, 2005.

Szaif, J. (1996): *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg – München: K. Alber.

Xolocotzi, A. (ed.) (2018), *Heidegger: caminos y giros del pensar*, Madrid: Ápeiron. *Estudios de filosofía* 9.

ALEJANDRO G. VIGO es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg (Alemania). Ha sido becario del CONICET (Argentina), el DAAD (Alemania) y la Fundación Alexander von Humboldt (Alemania). Actualmente, es Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Santiago, Chile).

Líneas de investigación:

Filosofía Antigua, esp. Platón y Aristóteles.

Kant y la tradición (neo)kantiana (R. H. Lotze, E. Lask).

Fenomenología (E. Husserl y M. Heidegger) y hermenéutica.

Teorías clásicas y contemporáneas de la racionalidad práctica.

Publicaciones recientes:

- *Filósofos Griegos: De los sofistas a Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2017; en colaboración con A. Vallejo Campos.

- *Platón, Apología de Sócrates*, edición bilingüe con traducción revisada, análisis y notas, Editorial Colihue, Buenos Aires, 2018.

- *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 2020.

Dirección electrónica: avigo@uandes.cl