

¿«Presocráticos» o «Pensadores del inicio»? Anotaciones a la tensión continua de la heredad entre Heidegger y Gadamer

«Presocratics» or «Thinkers of the beginning»? Annotations to the continuous tension of the inheritance between Heidegger and Gadamer

José Luis Díaz Arroyo
UCM

65

RESUMEN

Partiendo de la comprensión de Heidegger en torno a los *pensadores del inicio* desplegada en los cuatros cursos de principios de los años cuarenta del siglo XX, querríamos mostrar la lectura de Heidegger de los *pensadores del inicio* en contraste con la de Gadamer en torno a los «presocráticos» mostrada en *El inicio de la Filosofía occidental*. Estudiaremos para ello la palabra *Anfang* en uno y otro autor contextualizando sus aproximaciones hermenéuticas a los textos griegos. Finalmente prestaremos atención a la interpretación del poema de Parménides de Elea en *El Inicio de la Filosofía occidental*. Además de una diversa comprensión del final de la filosofía y la tarea del pensar, se nos irá revelando cómo Heidegger despliega indicaciones en torno a la articulación del pensar y la palabra en los *pensadores del inicio*, mientras Gadamer hace referencias al «valor poético» del poema de Parménides. Tras recorrer los diversos fragmentos transmitidos del poema, concluiremos señalando cómo la cuestión del ser y la verdad interpretada por Gadamer en Parménides remite a la pregunta por el carácter unitario —o al problema del *continuo*— de la presencia o aparecer que dice «ser», henologicamente incomprensible sin atender a los cruces *ἀλήθεια* y *φύσις*.

PALABRAS CLAVES

Pensadores del inicio; presocráticos; *Anfang*; Heidegger; Gadamer

¹ El presente escrito recoge trabajos llevados a cabo bajo el contrato postdoctoral *Margarita Salas* del autor en la Facultad de Filosofía de UCM (Departamento de Lógica y filosofía teórica) como miembro del proyecto *Schematismus – Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica* (PID2020-115142GA-I00).

ABSTRACT

Beginning with Heidegger's understanding of «thinkers of the beginning» in the four courses of the early 1940s, we would like to show Heidegger's reading of that thinkers in contrast to Gadamer's reading of «presocratics» in *The Beginning of Western Philosophy*. We would like to study the word *Anfang* in both authors contextualizing their hermeneutic approaches to the Greek texts. Finally, we will give attention to the interpretation of Parmenides poem in *The Beginning of Western Philosophy*. In addition to a different understanding of the end of philosophy and the task of thinking, it will be revealed how Heidegger displays indications about the articulation of thought and word in those thinkers, while Gadamer makes general references to the «poetic value» of Parmenides' poem. After articulating the various passages transmitted from the poem, we will conclude by pointing out how the question of being interpreted by Gadamer in Parmenides refers to the question of the unitary character —or the problem of the *continuum*— of the presence or appearing that says «being», henologically incomprehensible without paying attention to the crosses *ἀλήθεια* and *φύσις*.

KEYWORDS

Thinkers of the beginning; presocratics; *Anfang*; Heidegger; Gadamer

El eje en los cubos, ardiendo, lanzaba un sonido de flauta
(B1, Poema de Parménides)

66

¡ Venid a compartir este júbilo !
¡ Venid, el que recobró la vista os bendice !
¡ Esta felicidad es demasiado ! ¡ Quitadme la vida,
arracad este divino rayo de mi corazón !
(El cantor ciego, F. Hölderlin)

1 ANFANG Y PALABRAS INICIALES

Heidegger introduce la denominación «pensadores del inicio» [*anfängliche Denker*] en el curso del semestre de invierno de 1942-1943 en torno a *Parménides* para nombrar a Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto. De su denominación conjunta afirma Heidegger:

Que caractericemos a estos tres pensadores como los únicos iniciales, frente a todos los otros pensadores de occidente, suscita una impresión de arbitrariedad. De hecho, tampoco poseemos ninguna prueba suficiente para fundamentar inmediatamente dicha caracterización.

Para ello, es necesario abordar estos pensadores iniciales de acuerdo con una relación auténtica [*echten Bezug*] (Heidegger, 2010b: p. 6)²

La relación dicha es aquella que permite decir que los pensadores piensan y que aquello que piensan se piensa, en palabras iniciales del curso del semestre de verano de 1943 (*Der Anfang des abendlandischen Denkens. Heraklit, GA 55*), en el ámbito del «inicio» (Heidegger, 2011: p. 24). A tal ámbito en principio no pertenecería –siguiendo la denominación de *Einführung in der Metaphysik* (Heidegger, 1983 : p. 153)– el poema pensante [*denkerisches Dichten der Griechen*] de Píndaro, Sófocles, Esquilo, Safo u Homero. Se trata solamente de pensadores y habrá, pues, que discernir a qué pensar nos estamos refiriendo, en qué medida quedan excluidos aquellos poemas pensantes, así como en qué sentidos comprender la constelación o ámbito del *Anfangs*, con la sospecha inicial de que el propio pensar en mayúsculas (pensar del ser) penda de su juego.

Heidegger lo señala pronto en el curso *Parménides*. Estos pensadores piensan lo verdadero en una única copertenencia, de manera que en eso pensado experimentan un «saber la verdad de lo verdadero» en una experiencia esencial a través de la cual lo pensado por ellos tiene carácter inicial [*anfängliche*] (Heidegger, 2005a: p. 5), modulador adjetival que habla de una acción, del carácter inicial, propio de un *Anfangs*, cuyo rasgo distintivo es el iniciar, *Anfangen*, nunca comprensible como punto substantivo de arranque a partir del cual se derivara genético-evolutivamente lo que llegó tras Grecia³. Remitiremos a la distinción entre *Anfang* y *Beginn* algo más tarde. Hemos de subrayar previamente que el carácter inicial de los pensadores del inicio no convierte su pensamiento en primitivo. Lo mismo podríamos decir de su palabra. Todo al contrario, puesto que no podría ser hecho el *Anfang* por pensar alguno, el pensar acontece, puede ser inicial, por el *Inicio* (Heidegger, 2005b: pp. 9-10)⁴.

Con ello se nos abre la dimensión de la *meditación histórica del ser*. No se trata de que el pensar de estos pensadores fuese «histórico», sino de que lo pensado por ellos es aquello que precede y determina toda la *historia* [*Geschichte*], si «lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época» (Heidegger, 2005a: p. 5)⁵. Sería así en efecto importante diferenciar el *Inicio* que corresponde a lo inicial de aquel iniciar, de otros posibles puntos de partida de corte historiográfico, así como sus respectivas modalidades históricas. A estos respectos responde Heidegger con la distinción entre *Anfang* y *Beginn*, que traducimos siguiendo la traducción de Carlos Másmela en el curso *Parménides* como, respectivamente, *Inicio* y *Comienzo*. Veamos con algo de atención los significados de una y otra palabra. Mientras *Beginn se ubica en un determinado «tiempo»*, que Heidegger sin embargo intenta no reducir a un mero punto-ahora posicionado y vehiculado por la temporalidad «técnica» del cálculo historiográfico, *Anfang* menciona dos filos irreductibles que sólo desde el

² Corchetes nuestros. El texto en : (Heidegger, GA 54, 1982: p. 2).

³ Según el tratamiento de Heidegger del asunto, hasta Aristóteles inclusive.

⁴ Véase al respecto: (Heidegger, 2010a: pp. 221 y ss.).

⁵ En el original: «...das Anfängliche immer einmal wieder einem Zeitalter eigens zum Geschenk.» (Heidegger, 1982: p. 1-2).

cuestionamiento por uno y otro apuntan a lo mismo. Por un lado, *Anfang* significa aquello que hay que pensar, que el pensar – por así decir, nuestro, en la época del acabamiento [*Vollendung*] del ocaso [*Untergang*] de la metafísica (Heidegger, 2000: p. 70)– tiene que pensar como tarea suya, y, a la vez, por otro lado, señala a lo que es pensado por el *pensar temprano* (aquel de los *pensadores del inicio*). *Beginn* a su vez nombra el mostrarse (con *vorheben*) de este pensar; su emergencia (con *aufkommen*) e inauguración le conciernen (Heidegger, 1982: p. 12). En desarrollos algo previos a la explicitación de esta distinción Heidegger afirma y matiza la diferencia en *Grundbegriffe* (curso del semestre de verano de 1941, GA, Band 51): al *Beginn* pertenece ser, al modo del *ἀρχή* griego, el lugar [*Stelle*] desde donde algo surge pero (a diferencia del *Anfang* y del propio *ἀρχή*) el *Beginn* exhibe la marcha [*Gang*] de un proceso [*Fortgang*] en el cual él mismo es dejado atrás [*verlassen wird, hinweg*], pasado, en la urgencia de un ir siempre más allá (Heidegger, 1981: pp. 107-108). A tal proceso no pertenece la posibilidad de volver a su *Beginn* o, en general, del reconocimiento de una vuelta cuestionante por él mismo (desde ello mismo). En este sentido, agudizando el contraste, el *Anfang* no es nada pasado [*Vergangenes*] ni puede ser incluido en proceso alguno. Él, a través de un «salto», sólo puede ser experimentado como *Anfang* y ser lo pensado por un *pensar anfänglich*. Su estatuto ontológico, que pertenece a lo venidero o a lo que está por venir [*das Zukünftige, das Kommende*] mantiene así una fuerza de decisión [*Entscheidungskraft*] en torno a lo esencial de la *Historia occidental* que ya el pensar (del ser) que atiende a la *historia del ser* tiene como tarea o asunto (Heidegger, 1981: pp. 15-16)⁶.

Ahora bien, iniciábamos diciendo que no cabe deslindar absolutamente *Inicio* y *Comienzo*; gozan más bien de una zona de *copertenencia* o *cruce* de salud (convaleciente) que despeja sus diferencias desde el singular estatuto ontológico de presencia-ausencia del *Anfang*. Nótese la inversión: si el *Anfang* aparece en un *Beginn*, al comienzo, es porque lo hace (por sí mismo) en un *singular encubrimiento* que desvela que el *Anfang* (y sólo él), siendo el *Inicio*, es lo último en llegar a la *Historia de carácter esencial* [*was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt*]. Heidegger menciona sin citar la sentencia de las *Vorlesungen* de Hegel «*der Anfang ist das Letzte*», pero no duda en dejar claro que cabalmente leída, según su propio proyecto, el *Anfang* no tendría nada que ver con lo burdo, incompleto o imperfecto de «lo primitivo», sino con lo *maduro de aquel inicio iniciante que por ser el inicio está por-venir*⁷. Abierta permanece así también la posibilidad, no de atender a las articulaciones de *Beginn* y *Anfang*, sino al juego entre *Inicios*, *Anfängen*. Conviene insistir en este punto en lo siguiente: Anaximandro, Parménides y Heráclito únicamente por venir «antes» de Platón y Aristóteles no son

⁶ Ello nos dice que el *Anfang* de los *pensadores del Inicio* sólo sería atendido por un *pensar* que en correspondencia «incluya» al *Anfang* en la *Geschichte* (que no *Historie*) de la *meditación histórica del ser* (Heidegger, 1981: p. 21). En torno a las diferencias notables en las transitividades en que entra el *Anfang* entre los cursos en torno a los *pensadores del inicio* que estamos siguiendo y los *tratados escritos Über den Anfang* y los *Beiträge zur Philosophie*: (Pérez de Tudela; Aranzueque, 2019). Todavía es interesante el clásico estudio del *Anfang* en la perspectiva destinal del ser: (Zarader, 1986).

⁷ Y no sin razón Gadamer afirma que aquellas *Lecciones* no son el mejor lugar para entender la comprensión hegeliana de lo griego, (Gadamer, 1999: p. 5).

«pensadores primitivos», pero del mismo modo «no por ello todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial». Por ejemplo, estrictamente, Tales de Mileto o Anaxímenes de Mileto, ¿no serían *pensadores iniciales*?, ¿y en qué medida?

La determinación con que Heidegger no tiene en cuenta a Tales o Anaxímenes desafía polémicamente a los manuales de historia de la filosofía canónicos en circulación. El mismo Heidegger todavía les incluía brevemente en su *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (curso del semestre de verano 1926, GA 22), cuya lectura de Grecia se vehicula a través del horizonte de la investigación de Aristóteles en el Libro Alfa de *Metafísica* (lectura desde el *ἀρχή* y el problema de la cuádruple causalidad). Pero más importante es que con estas ausencias no solamente se abre un horizonte crítico al olvido de Heidegger en torno a aquel *poema pensante* griego, al estudio específico de la palabra del decir griego⁸, sino que se despeja uno de los motivos por los que el pensador de la selva negra evita el título de «presocráticos» o «pensadores del inicio».

El estudio por parte de Heidegger de los *pensadores del inicio*, en las claves de la meditación de la historia del ser, lleva a cabo un *paso atrás* respecto al surgimiento de la filosofía con Platón y Aristóteles. Atendiendo al Poema de Parménides, el *paso atrás* atañe al problema de la verdad y a su estatuto en relación a las apariencias-opiniones en Platón: las *βροτῶν δόξαι*⁹, nunca son en el Poema un modo de ser que tuviera que ver con una apariencia verdadera / falsa — esto aparecería en Platón, por así decir, una mera apariencia, algo que parece pero no es, tampoco estaría de entrada en el diálogo —, manifiestan más bien la tendencia inherente al mortal a confundir entre ser y no-ser, precisamente allí donde la diosa del Poema insta a percatarse, a experimentar «todo», tanto el «corazón sin temblor de la redonda verdad como de los parecer de los mortales, en los que no hay verdadera solidez»¹⁰.

Volvemos a la cuestión de qué diferencia a los *pensadores del inicio* de aquellos otros que no corresponden a esa distinción. Regresamos a cosas ya sabidas que querríamos matizar. A los *pensadores iniciales* torna en tales lo pensado por ellos: *lo inicial* (o el *Inicio*) como pensado por su pensar les convierte en *pensadores del inicio*. Y leemos que:

Ellos son pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar. Esto suena como si el «inicio» fuera algo semejante a un «objeto» que los pensadores acometen por sí mismos con el fin de examinarlo con atención. Pero hemos dicho ya en general, sobre el pensar de los pensadores, que es un retroceder ante el ser

⁸ Hasta donde sabemos Heidegger no trata específicamente de esta problemática del decir griego como elemento diferenciante del mundo histórico-comprensivo griego, si bien sí da indicaciones abundantes, que si bien podrían parecer saturadas por la pregunta por el pensar (en la dupla decir-pensar), estimamos profundamente consistentes con sus (diversos) proyectos pensantes. Véase la segunda parte de: (Heidegger, 2005c); así como «Moirá» en: (Heidegger, 2000).

⁹ Gadamer ve muy bien que en el Poema, a diferencia del diálogo de Platón, las opiniones-apariencias de los mortales, son dichas en plural (Gadamer, 1999: p. 51).

¹⁰ Citamos traducción de: (Marzoa, 2000).

[*zurücktreten vor dem Sein*]. Si, dentro del pensar pensante, el pensar inicial es lo supremo, entonces tiene que acaecer [*sich... ereignen*] aquí un retroceder de tipo particular. Pues esos pensadores «no se ocupan» del inicio del modo como un investigador «ataca» su asunto. Tales pensadores tampoco proyectan el inicio como una construcción autoproducida del pensamiento. [...] sino más bien al contrario: el inicio es aquello que inicia algo con esos pensadores, porque recurren a él, de tal modo que es exigido de ellos un retroceder extremo ante el ser. Los pensadores son los iniciados por el inicio; son alcanzados por éste y congregados por él. (HEIDEGGER, 2005a: p. 13)¹¹

El *Anfang* que pensaron inicialmente indica un modo de relación con lo pensado por ellos que Heidegger nombra como un *retroceder* (con *zurücktreten*) ajeno a la investigación científico-técnica que se mueve en el ente. El retro-ceso no supone una pérdida o falta respecto al avance o progreso científico-técnico. El retroceso inicia, permite que los pensadores sean alcanzados por el *Inicio*; y lo extraordinario del pensar inicial radica en que, a resultas del retroceso ante el ser, se da el *pensar del ser*. Dejando ser al ser activamente en un retroceso –un dejar-de-ser muy diverso a estar cruzado de brazos, a una superación o su contrario, paso adelante que ontificara al ser–, acontece el ser inicialmente alcanzando y agenciándose, iniciando, a los *pensadores del inicio*. Lo extraordinario que signa ese acontecer como *Ereignis* es el *cruce de las direcciones* de pensar y ser. Heidegger lo llama «ley de la proximidad» o «ley del inicio» y con ello introduce el curso *Parménides* una tercera declinación del *Inicio* o *lo inicial*, lo *Anfängnis*, que indica de otro modo al *carácter iniciante*, la *iniciación* del *Inicio*. La «ley de la proximidad» se atiene a la dificultad de experimentar *lo más próximo* [*das Nächste*¹²], *lo más difícil de ver* (la propia *transparencia* como *intervalo*, claridad no óptico-lumínica), y dicta que «el hombre nunca ve primero, hablando estrictamente, lo más próximo, sino siempre lo cercano [*das Übernächste*] a lo más próximo»; es más, «lo cercano a lo más próximo expulsa lo más próximo y su cercanía del dominio de la experiencia». Como correlato suyo la «ley del inicio» mantiene que el *Anfängnis*, el íntimo carácter iniciante del *Inicio*, no es lo que en primer término [*zuerst*] aparece: es más bien en lo iniciado [*im Angefangenen*] donde se muestra entonces el *Anfang* permaneciendo velado lo *iniciante* y la esencia del *Anfangs* (Heidegger, 2005a: pp. 174-175)¹³. Volvemos pues a esta comprensión de que al *Anfang*, a su *esencia* y carácter *iniciante*, tal vez *lo mismo*, pertenece una presencia-ausencia, un esencial *velamiento* (con *verhüllen*) indicación de un plexo relacional plural no substantivo ni cosificable que llamamos distinción entre el inicio-iniciante y lo iniciado-comenzado, valdría decir, entre *Anfang* y *Beginn*. La resonancia en ello que nos interesa mantener en la escucha respecto a los «pensadores del inicio» dice que su *experiencia de lo inicial* «no garantiza

¹¹ Corchetes nuestros. El texto original: (Heidegger, 1982: pp. 10-11).

¹² Diverso a lo «próximo» en el sentido de «lo siguiente» (en una secuencia) que citamos a continuación en traducción de Carlos Másmela como «lo cercano», *das Übernächste* : (Heidegger, 2005a: pp. 174-175) y (Heidegger, 1982: pp. 201-202).

¹³ Original en: (Heidegger, 1982: pp. 201-202),

en absoluto la posibilidad de pensar el inicio mismo en su esencia» (ninguna transparencia absoluta).

Ahora bien, lo pensado por los pensadores iniciales en su experiencia del Inicio no es *lo mismo*, sino que dicen y piensan «de» *lo mismo*. Ellos no piensan, dicen, un mismo objeto. En lo dicho-pensado por ellos acontece la misma apertura, despejamiento, *Lichtung*, en la que una y otra cosa, dicha, pensada, se hace presente. Pero si aquel *lo mismo* «de» lo pensado y dicho por los *pensadores del inicio* se dice de diversos modos en Heráclito, en Parménides y en Anaximandro, no se trata de que unos y otros piensan una misma cosa de diversas maneras, pues es la referencia substantiva al inicio como lo pensado por cada uno de ellos, aquello a lo que señala el cuestionamiento de Heidegger. Este juego podría expresarse a través de la compleja copertenencia de lo mismo y la Diferencia, ninguna igualdad¹⁴. Si los *pensadores del inicio* piensan «de» *lo mismo*, esa mismidad, el ser que piensa el *pensar inicial*, se dona ya originariamente en diversas palabras iniciales: *ἀλήθεια, λόγος, φύσις, ἔν, ἐόν, μοῖρα*....¹⁵ La Diferencia rige en la *mismidad*. Según estos cruces, no es casual, por ejemplo, que al hablar de la *ἀλήθεια* de Parménides Heidegger remita, en relación al brotar o salir a la luz de *φύσις*, solamente a Heráclito asociando la reflexión al propio *λόγος* heraclíteo, mientras que en el texto *Lógos*, palabra esencial de Heráclito, ocupe un lugar central el Poema de Parménides y el brotar, nacer o salir a luz de la *φύσις* griega.

Heidegger sí reconoce que la misma condición inicial de estos pensadores pende de su palabra también, pero esta queda supeditada a lo no-pensado en lo pensado por ellos, pues «cuanto más inicial es el pensar, más íntimamente está lo pensado por él unido a la palabra»¹⁶. Como algo inseparable, la palabra de estos sabios-pensadores «posee la nobleza de lo inicial», su peculiar simplicidad [*Einfachheit*] que en el decir exige el *cuidado de la palabra* [*höhere Sorgfalt des Wortes*], no pues un talento particular de un individuo en el manejo técnico de «expresiones» o «locuciones», sino la usanza de la *palabra pensante*, que piensa y da que pensar. La íntima imbricación de la palabra y el pensar se da a favor de lo por-pensar, por así decir, nuestro, pues la *palabra inicial* es lugar de custodia, resguarda a lo por-pensar aquello a donde ella pertenece; si como inicial pertenece a la experiencia del *Inicio*, su «a dónde» es *aquello que se oculta por sí mismo* [*das Sichverbergen*] ofreciendo a pensar la *esencia de ese ocultamiento*, el *ser mismo* o la esencia de la verdad del ser, la *λήθη* de la *ἀλήθεια*. Tomar así la palabra de los *pensadores del inicio* como opaca, por así decir, *oscura* en contraposición a transparente¹⁷, clara o lógicamente-y-metafísicamente bien expuesta, sería ya descuidarla, obviar su inicialidad; hacer de ella una mera *experiencia de diccionario* que las tomase — a sus palabras — como elementos de «clásica» *traducción*, reduciría poco la grosería.

¹⁴ En las claves de los textos de *Identidad y diferencia* : (Heidegger, 2013: pp. 105 y 137-139); así como (Heidegger, 2007: pp. 55, 69-71). Del mismo modo: (Heidegger, 2001: pp. 143).

¹⁵ Lo inicial nombrado por estas palabras guarda una significación que atañe al asunto del pensar, a la cosa que incumbe a lo no-pensado a pensar por los pensadores. Al respecto: (Marzoa, 1990: p. 22).

¹⁶ Como ya decía *Einführung in die Metaphysik* : el pensar poetizante [*dichtenden Denken* o *dichterische Denken*] y el poetizar pensante [*denkerisches Dichten*] son caras opuestas y complementarias en Grecia (Heidegger, 1983: p. 111). Allí tiene para Heidegger habitualmente pre-eminencia la pregunta por el pensar.

¹⁷ Con Heráclito, reconocido por Platón como el «oscuro» (Heidegger, 2011: pp. 40 y ss.) y (Heidegger, 2014: p. 352).

La copertenencia de lo oscuro y lo claro, de la noche y del día, de la ausencia y de la presencia, es una de las dimensiones del *Thema* a pensar por el pensar. Una copertenencia que se escapa a la inteligibilidad de la visión de un *ver con los ojos*. De esta copertenencia hay múltiples muestras en Grecia. El curso *Parménides* de Heidegger despliega precisamente la cuestión de los diversos modos en que se dice el ocultamiento del des-ocultamiento [*Un-verborgenheit*] con que traduce Heidegger la palabra *ἀλήθεια*, mostrando que aquel genitivo exige atender a una pluralidad de significados a un lado y otro, en los textos griegos.

En el curso *Parménides* Heidegger pone de manifiesto que, como una de las palabras griegas seleccionadas para decir el decir mismo, *μῦθος* es un término que congrega el carácter ontológico-lingüístico del decir poemático-pensante cabe *ἀλήθεια*¹⁸. El curso nombra como Leyenda, *Sage*, una marcada zona de indiscernibilidad entre el Poema y el Pensar, comarca perteneciente a la palabra dicha por el Poema de Parménides y por Homero¹⁹. Si bien palabra inicial es *μῦθος* y *λόγος*, *ἔπος* o *ῥήμα* también²⁰.

En particular *μῦθος* no menciona la palabra «mítica» en contraposición a «racional»; estos adjetivos — aislados y en contraposición — resultan retenidos en la aproximación de Heidegger a los *pensadores del inicio* pues al pensar su palabra (*λόγος*, *ἔπος*, *ῥήμα*, *μῦθος*) se practica aquel *paso atrás* respecto al surgimiento de la «filosofía» como categoría que surge con el platonismo tras Aristóteles. El popular paso del *μῦθος* al *λόγος* — paso adelante —, de mantenerse (cosa que no hace Heidegger), se vuelca hacia la perspectiva del decir-pensar inseparable de los *pensadores del inicio*. Y dice Heidegger que «sólo allí donde poetizar y pensar fundan la relación inicial con lo oculto, por tanto en los griegos, sólo allí encontramos lo que porta el nombre griego *μῦθος* [...]» (Heidegger, 2005a: pp. 80, 89).

72

2 LA CUESTIÓN DEL CONTINUO ENTRE HEIDEGGER Y GADAMER EN TORNO A LA PREGUNTA ¿ «PENSADORES DEL INICIO» O «PRESOCRÁTICOS»?

¹⁸ En la palabra inicial acontece la presencia de lo presente, las cosas en general, y se juega la referencia o asignación del ser del hombre al ente; el hombre griego tiene la palabra en el sentido de que pertenece y habita en ella, no es su propiedad: el *λόγον ἔχειν* pende de la asignación del ser mismo y del desocultamiento del ser que recoge el decir inicial o la palabra inicial donde se escancia *ἀλήθεια* (Heidegger, 2005a: p. 177). Heidegger habla de manera señalada de la palabra legendaria (*das Wort der Sage*) como respuesta a la palabra de un llamado [*auf das Wort des Anspruchs*], en el cual el ser mismo se asigna (*sich... zuweist*) a la esencia del hombre e indica [*anweist*] con ello primero la senda de una búsqueda en la esfera de lo que se desoculta de antemano (Heidegger, 2005a: p. 177). Ello llama la atención en torno a la copertenencia de mortales e inmortales. La esencia diferencial de los dioses y lo divino griego respecto al mortal habría de ser pensada desde la experiencia griega del ser que dice su palabra y decir.

¹⁹ Y de hecho Heidegger dedica amplias calas interpretativas a palabras de los poemas de Homero en el curso *Parménides*.

²⁰ Si bien se insiste en el curso, por tanto en el contexto del Poema de Parménides, en que decir inicial o palabra inicial pertenece a *μῦθος* en cuanto nombra *λήθη* o *ἀλήθεια* — por ejemplo en (Heidegger, 1982: pp. 130-31, 136) —, nosotros interpretamos que no se hace por ello un diferencia indiferenciada con *λόγος*, *ἔπος*, *ῥήμα* como diversos modos de decir el decir mismo o la palabra como palabra inicial.

Hemos dicho que corresponde a Heidegger dar un *paso atrás* respecto a su comprensión del surgimiento de la filosofía en Platón y Aristóteles, marcha respecto a la cual su trabajo ahonda en las palabras que recogen el sentido de la presencia griega como des-ocultamiento [*Un-verborgenheit*], ἀ-λήθεια. Con el *paso atrás* hacia los *pensadores del inicio* se salta a otro campo de cuestionamiento cabe el mismo horizonte histórico-comprensivo de aquel surgimiento de la filosofía, uno donde tiene lugar el cuestionamiento por la articulación misma del decir-pensar que piensa la palabra.

En el camino de Heidegger hacia los *pensadores del inicio* se dejan atrás nomenclaturas como «presocráticos» (Diels) o «preplatónicos» (Nietzsche). El curso del semestre de verano de 1942 –curso esencial en la acuñación de Parménides, Heráclito y Anaximandro como *pensadores del inicio*, pero donde no encontramos registro de esta palabra hasta el final del curso– se abre con la interlocución crítica con la traducción del joven Nietzsche de la sentencia de Anaximandro. Heidegger, siguiendo la traducción que presenta *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Heidegger, 2010a: pp. 2-3), lee zonas afines con la citación y traducción técnico-filológica del corpus de Diels; desde sus diversos proyectos, son partícipes de un mismo olvido que toma la tarea de los «preplatónicos» o «presocráticos» como «filósofos de la naturaleza», obviando esta «Natur» el sentido propio de la φύσις griega (Heidegger, 2010a: p. 6). Al cabo, en coordenadas de historia de la filosofía, remitir a un pensamiento «pre-socrático» o «pre-platónico» supondría tomar lo platónico, el platonismo (por así decir, Platón vulgarmente, sin la lectura de sus textos), como punto de partida obvio de aquel camino que solamente la palabra de los propios pensadores podría abrir y mantener (Heidegger, 2010a: p. 11). En su lugar se adoptarían las categorías «platónicas» que no dejarían hablar y pensar a los textos. Ahora bien, hermenéuticamente, ¿son igualmente relevantes «preplatónicos» y «presocráticos»? Aunque Heidegger tiende a igualar, estimamos que la nomenclatura «presocráticos» tiene al menos la ventaja de remitir a Sócrates, bien leído, «personaje conceptual» –en sentido deleuziano (Deleuze, 1997: pp. 65 y ss.)– de Platón. Si ello supusiese aproximarse a los textos del propio Platón sin aceptar acríticamente estratos interpretativos vertidos por la tradición y, si todo marcha bien, no calcar denegativamente las categorías del «platonismo» en los pensadores previos, «presocráticos», se trataría en efecto de una ventaja.

Gadamer, quien utiliza habitualmente el nombre «presocráticos» para mentar la «filosofía presocrática»²¹, con las reservas oportunas, señala precisamente que la edición del texto griego que manejaba Nietzsche no se encontraba el «unos a otros» del «ἀλλήλοις» –ya sí presente en el corpus de los «presocráticos» de Diels–. Para contextualizar el contraste entre las aproximaciones hermenéuticas de Gadamer y Heidegger que subtienden a su denominación de «presocráticos» y «pensadores del inicio», habríamos todavía de aclarar lo siguiente.

²¹ En torno a la «filosofía presocrática» en Gadamer, véase el estudio: (Oñate, 2005). El mismo Gadamer explicaría la acuñación historiográfica en el siglo XIX del término por Heinrich Ritter en su capítulo «Los Presocráticos» del volumen colectivo *Questioni di Storiografia Filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti*. Cita de : (Oñate, 2005: p. 804).

A propósito de las traducciones del joven Nietzsche de la sentencia de Anaximandro, leemos en el texto «La sentencia de Anaximandro» que:

La temprana sentencia del pensamiento primigenio y la tardía sentencia del tardío pensamiento llevan lo mismo a la palabra, pero no dicen algo igual. Pero en donde se puede hablar de lo mismo a partir de lo no igual, tenemos que se cumple como por sí misma la condición fundamental para un diálogo pensante de la época tardía con la época temprana. (HEIDEGGER, 2010b: p. 247)²²

La tarea de Heidegger piensa lo no-pensado dentro de lo dicho y de lo pensado en los interpretandos Anaximandro de Mileto y Nietzsche, si bien el diálogo hermenéutico entre épocas atañe no solamente a aquella tierra u horizonte histórico-comprensivo de uno y otro, sino que tiene como condición que el diálogo se dé entre lo no-igual, leemos. Ello introduce la noción de «época», valdría decir, de tierra u horizontes histórico-comprensivos irreductibles donde la irreductibilidad sería asunto digno de cuestión al pensar²³. Puesto a pensar Heidegger nuestra «época» –aquella caracterizada igualmente a todas luces como «la época de ausencia de cuestionamiento» o «época de ausencia de necesidades»– como la época del «acabamiento» [*Vollendung*] de la metafísica, asumida ya como retorsión [*Verwindung*] y no superación [*Überwindung*], el diálogo entre épocas irreductibles tiene como condición que una y otra no sean iguales, vale decir, que entre ellas no haya un punto referencial a partir del cual se ejerza una comparación niveladora de su diferencia irreductible. Entre ellas se abre un abismo, una ausencia de fundamento «común».

Arrancándose de allí el punto de partida de Gadamer en *El inicio de la filosofía occidental* opta por potenciar la convergencia de lo distanciado en aquella distancia²⁴. Ello bebe de la confrontación con sus interlocutores agonísticos: el medio refractivo o campo de juego del estudio de Gadamer incide en cierta perspectiva científica –si queremos, de filosofía de la ciencia–, como interlocutor agonista ante el cual se (pre-)juzga no solamente que ya siempre estemos inscritos, condicionados, por una tradición, sino que ello suponga que «no disponemos de la soberana distancia con que los científicos de la naturaleza realizan experimentos y formulan teorías» (p. 14). «Soberana» significa aquí neutra, esto es, que no haya un «distanciamiento respecto del objeto investigado», y en efecto como objeto científico, como cosa tratada en cuanto objeto de investigación, por lo tanto en aparente neutralidad, absoluta transparencia, que se revela fetiche falaz, a resultados de lo cual aquello que se declara indeseable para la perspectiva hermenéutica es la objetivización y dominio de la cosa tratada, del interpretando, desde una supuesta

²² Original en : (Heidegger, 1977: p. 333).

²³ Véase al respecto: (Duque, 1989: pp. 150-165) y (Heidegger, 2002: pp. 80-83, 234-235).

²⁴ La crítica a Gadamer se centraría en su noción de «tradición» y la correspondiente comprensión «continua» de la «historia de la filosofía» a la que se inclinaría la «fusión de horizontes», explicación de las cuestiones de la comprensión-sentido e interpretación-traducción propias de la experiencia hermenéutica, así como del respectivo carácter histórico de la *Wirkungsgeschichte* (y su conciencia histórica finita). Thanassas subraya que una «fusión de horizontes» habría de tender a salvaguardar la distancia y extrañamiento de los horizontes, de tal modo que «cuanto más divergentes sean, más productiva será su fusión» (Thanassas, 2008).

«libertad» metódica del investigador (pp. 15-16)²⁵. Liberado de esa coactiva «libertad» por el curso de la tradición, el estar condicionado por normas, lenguajes, tradiciones propias de una época, nos vuelca hacia el otro, hacia los otros en el marco de una experiencia compartida de mundo. Lo condicionado se vuelve condición. En conversación o diálogo con el otro, consideraría Gadamer, el sí mismo *entra en contacto* con los otros también²⁶. Si bien se opta porque este contacto termine por ser inevitablemente (aquella condición), *de facto*, una experiencia lingüística-hermenéutica compartida. No queda otra, el problema se desplaza en el vuelco que supone el reconocimiento de una tradición – y otra cosa es cómo podría ello cumplirse a cada paso – si «(...) una tradición filosófica tiene algo que decir desde el momento en el que los conceptos que emplea dejan de entenderse como algo obvio, cuando la tensión del pensamiento se dirige hacia ellos para explicitar las implicaciones inherentes a su uso convencional» (p. 41). Esto habría de exigir, como praxis hermenéutica ante los textos transmitidos hasta nosotros, la tarea problematizadora de los modelos obvios en la interpretación de Grecia que habrían de resultar extraños a los «presocráticos», pero precisamente en la medida de la finitud del mortal, del hecho de que nunca son nuestros prejuicios transparentes del todo para nosotros mismos (Gadamer, 1999: pp. 23-24).

El asunto del inicio [*Anfang*] afecta en definitiva a la comprensión de lo histórico en juego, una para la cual «nosotros no somos meros observadores que contemplan la historia desde lejos, sino que nos hallamos, en tanto que somos criaturas históricas, siempre en el interior de la historia que aspiramos a comprender» (pp. 14-15). Gadamer no aborda en este texto la complejidad de la noción de comprensión [*Verstehen*], que con variaciones significativas hereda de Heidegger (Gadamer, 1999: p. 331 y s.)²⁷. Retengamos algo que ya sabíamos, que la dilucidación en torno al *Anfang* no es historiográfica, no es una disquisición que indague en un pasado inerte, pero en este sentido, cuya amplitud – ciertamente poco determinada – permitiría diversas direcciones, Gadamer ve en ello de entrada el *carácter actual* del *Anfang*, que nos haya de afectar, que nos dé a pensar maneras de cuestionarnos por problemas nuestros e inste a configurar otras respuestas a los problemas que ya tenemos. En este orden de cosas, el punto de partida del estudio de los «presocráticos» es Platón y Aristóteles, quienes constituyen «la única aproximación filosófica a la interpretación de los presocráticos. Todo lo demás es historicismo sin filosofía» (Gadamer, 1999: p. 5). Ahora bien, leído desde Aristóteles, comenzar por Tales – lo cual sería nombrar a los *φυσιολόγοις*, en *Metafísica*²⁸ – o por Homero – vale decir, la tradición épica –, ha de

75

²⁵ En torno al carácter de la aproximación hermenéutica de Gadamer según su noción de *Wirkungsgesichte*, véase: (Gadamer, 1999: pp. 15-17, 362-363, 415 y ss.), así como (López, 2022: p. 5) o (López, 2018).

²⁶ Si bien en la interpretación de Gadamer el estar condicionado por la tradición no nos arrastra mecánicamente sino que abre y nos re-envía (como condición de posibilidad) a un mundo compartido con otros, que de ser pensado asumiendo su basal *estructura de lingüisticidad*, no debería hacernos olvidar que la distancia entre unos y otros, por así decir en términos de *Sein und Zeit*, entre el *sí mismo* y *los otros* en un mundo compartido, es una diferencia-distancia llamada aperturidad que señala todo horizonte de inteligibilidad-significatividad (en virtud de la incomparabilidad de sus lados). Véase al respecto: (Navarro, 2022); podría ser interesante: (Díaz Arroyo, 2021).

²⁷ Véase: (Segura, 2014).

²⁸ Aristóteles también nombra a aquellos sabios que estudiaron antes de él la *φύσις, φυσικοί* (*Metafísica*, 1026a5).

resultar problemático (p. 7), incluso para aquella tradición estrictamente filosófica que surge en Aristóteles.

Continuemos siguiendo las fibras principales de *El inicio de la filosofía occidental*: «[...] si la empresa de interpretar el inicio del pensamiento occidental tiene que consistir siempre en un diálogo entre dos interlocutores» (p. 16), ¿qué significa inicio [*Anfang*] cuando se afirma que la filosofía presocrática es el comienzo o principio del pensamiento occidental?²⁹ Se tiende a pensar que *ἀρχή* y *Anfang* dicen lo mismo, aquello recogido por la palabra «principio» e «inicio». Gadamer percibe la dificultad de un inicio que siendo principio fuera «lo que es anterior» en el sentido de lo primero y por ello «precursor». Si buscar un inicio genético de una serie podría suponer la tendencia a encontrar siempre un otro, próximo o siguiente, inicio, es decir, caer en el *recurso al infinito* —denunciado con el libro V de *Física*—, la pluralidad de inicios-principios (Tales, la tradición épica, la lengua griega y su relación con la escritura) apuntan al cuestionamiento por la articulación entre inicio-principio y fin. El inicio *anticipa* el fin, tiene *carácter previo* respecto a él, mas no meramente diacrónico, pues siendo *anterior* no obstante supone un «adonde» que marca el sentido al fin. El inicio señala un intervalo, apunta a un *hacia dónde* o *adonde* nombrado como fin. Podríamos decir: el inicio anticipa el fin, pero porque el fin abre —o marca— el camino al inicio. La articulación de un polo y otro del intervalo es un cruce de direcciones irreductibles que no se cierra y, por ello, «están ligados entre sí y no se pueden separar el uno del otro» (Gadamer, 1999: p. 8). No todo está presente ya en el inicio, oculto allí de alguna forma a la espera de su desarrollo³⁰. Del fin, del adonde, pende «el lugar desde donde algo se muestra como inicio y la dirección que vaya a tomar», pero, a la inversa, el desde donde, no de lo que se inicia sino la inicialidad [*Anfänglichkeit*] que tiene el rasgo de ser-inicial [*Anfänglichsein*], habría de resguardar una pluralidad de encaminamientos o direcciones finitas y no arbitrarias (en efecto marcadas por el fin). Entre uno y otro, en aquel intervalo, se da una extraña co-marca, un cruce de caminos. Por ejemplo, en el nacimiento de la filosofía con Platón, la noción de filosofía supone una comprensión sensiblemente diversa a la de Anaxágoras y radicalmente otra a la moderna en los términos de la comprensión de la filosofía sin la ciencia moderna, pero ello re-envía precisamente a las articulaciones de ciencia y filosofía en el surgimiento de la filosofía como noción, por así decir, ya no solo en Platón sino en Aristóteles también. Solamente así tendría sentido afirmar que el *desde donde* no está ya determinado en este o aquel sentido, dirección, sino «que son posibles muchas continuaciones —dentro de ciertos límites, por supuesto—» (Gadamer, 1999: p. 9) cabe una *experiencia del partir*, en la cual, añadiríamos, es dudable qué es exactamente lo que

²⁹ La interrogación no es baladí, sino que encierra el «enigma del inicio» (Gadamer, 1999: p. 6).

³⁰ En términos de Gadamer eso sería calcar en la historia el desarrollo de un modelo «biologicista», esto es, «naturalista», a los problemas teleológicos que retiene la articulación de inicio y fin. El desarrollo, haciendo inerte, controlado y dominado lo pasado, rinde culto a la perpetua novedad de un siempre otro y otro y otro... que no cesa de hacerse presente como futuro. El problema del desarrollo es su necesidad (incondicionada), la «necesidad de un desarrollo» del «antes» al «después» (p. 11).

se deja atrás si experimentar una tal despedida en el inicio es estar atravesado por la virtualidad de una dirección hacia algo otro abierto³¹.

Ahora bien, si un inicio de esta índole se da con los «presocráticos», un inicio abundante en posibilidades cuyo destino no está determinado de antemano, a resultas de lo cual la «comprensión del inicio a partir del final no es jamás definitiva» (p. 10), el inicio que se da con ellos no podría tener carácter reflexivo moderno, sino la simplicidad de un surgimiento ante el cual no obstante «es necesario volver a él a partir de otro punto» (p. 10)³².

La aproximación hermenéutica expuesta por Gadamer afirma el hecho de que las interpretaciones de Parménides y Heráclito no necesiten trazar y admitir entre sus presupuestos una interlocución directa entre ellos³³. Sí podría decirse que comparten un problema (en sentido filosófico), un campo problemático que Gadamer estudia a través de su conocida *historia de los efectos* [*Wirkungsgeschichte*]³⁴, si bien no ya desde Platón y Aristóteles, sino por cuanto ellos responden a «[...] un mismo reto filosófico que se había planteado —aunque de manera diversa— en la poesía y la tradición griegas» (p. 48-49).

3 ANOTACIONES A UNA LECTURA DEL POEMA DE PARMÉNIDES DESDE EL INICIO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL Y CONCLUSIONES

77

La lectura gadameriana de Parménides en el *Inicio de la filosofía occidental* insiste en el carácter iterativo, de repetición, que atraviesa el «poema didáctico», que, una vez ya en la palabra de la diosa, enseña, no instruye, en el doble sentido que encierra la ambigüedad de un decir que enseña en cuanto manifiesta-muestra, pero igualmente da una indicación o señal cuyo destino es una alteridad, pero señal que no debería ser significada como una instrucción³⁵.

Las preguntas-problemáticas que encuentra la lectura de Gadamer se declinan a través de los diversos fragmentos. Si en su perspectiva la principal cuestión es la de la

³¹ Virtualidad que no tendría que ver con una «potencialidad» que partiendo de lo indeterminado «siempre entraña posibilidad de alcanzar determinada realidad efectiva» (Gadamer, 1999: p. 9). Gadamer interpreta que el ser-inicial del inicio, fuente de aquella virtualidad, tiene el carácter de lo joven, de aquello que brota, emerge o sale a la luz [*Φύσις*], y no de una conservación administrada.

³² ¿Necesario? A partir de otro punto puesto que nosotros ya no somos griegos y no obstante de ellos surge «la dimensión más importante del pensamiento humano».

³³ Del mismo modo nuestras interpretaciones de ellos son mediadas, si de los «presocráticos» «sólo conocemos fragmentos y citas transcritas por autores posteriores», mientras a la vez «en cierta medida, siempre estamos condicionados por la tradición». En este cruce —de solamente un lado— se plantea una historia de los problemas [*Problemggeschichte*] interpretada por Gadamer como «historia de los efectos», que parte de la delimitación de epocalidades históricas en función de problemas (preguntas y respuestas) que las atraviesan (Gadamer, 1999: p. 12-13); al cabo, sin estar garantizado, se intentaría abstraer «(...) del error en que incurrimos al tratar de encontrar a toda costa el mismo problema en conceptos históricamente diversos (...)» (p. 14).

³⁴ Dice Gadamer que se trataría de un conjunto de efectos sin causa, cuya «coherencia efectual» [*Wirkungszusammhang*] o «estructura» pendería no de causa alguna (común) sino de la sincronicidad de cosas-efecto de un mismo campo problemático en una cierta época entre otras.

³⁵ La misma comprensión de los *σήματα* del fr. VIII confirmarían este punto.

articulación de verdad y *βροτῶν δόξας*³⁶, ello estaría ya desde el comienzo del poema marcado incluso en el carácter iterativo de los verbos que abren el considerado Proemio. El mortal se presenta *in media res* en un camino por el que es conducido por dos guías, de las cuales solo una se presenta ya en el primer hexámetro del poema. Por el camino extraordinario, «al margen del camino de los mortales» (h. 27)³⁷, el mortal guiado – las «jóvenes muchachas», que no traccionaban el carro sino que «mostraban el camino», se presentan en h. 5– se presenta pues ya encaminado en un camino caracterizado a su vez como «de muchos decires» [*πολύφημον*, h. 2]. Por allí, a través de los múltiples detalles que aporta el poema en torno a cada cosa dicha³⁸, las jóvenes muchachas persuaden a *δίκη*, Justicia, para que abra el portón y resulta el camino cruzar las puertas a través de una profunda apertura que dejaron hacer (h. 18) con sus dulces palabras [*μυλακοῖσι λόγοισι*, h. 15]. Aquel destino del camino sin aparente punto de comienzo es nombrado algo antes como *las puertas de los caminos de la Noche y del Día* (h. 11). Gadamer da un doble sentido al carácter iterativo de los verbos del Proemio: no solamente el de exhortación de la diosa a la escucha del mortal hacia su palabra – ninguna revelación basada en providencia sobrenatural –, sino, también, « [...] que el viajero ha vivido ya algunas experiencias [...] el poeta trata de sugerir con extremo refinamiento cuáles han sido las experiencias de un investigador, de un conocedor de muchas cosas, quien, a pesar de todo, al fin necesita una especie de iniciación [...]» (GADAMER, 1999: p. 51). El saludo de mortal e inmortal, mano con mano, muestra la extraña familiaridad del encuentro. Al decir palabra la diosa del Poema³⁹, tras utilizar una formulación que nos recuerda retrospectivamente lo extraordinario del camino del mortal hasta allí («no es un destino fatal el que te envió a este camino», h. 26-27), se apercibe al mortal a que «se percate de todo» [*χρεὼν δέ σε πάντα πρθέσθαι*], abriéndose a prestar atención «tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad como del parecer de los mortales», a los que falta verdadera solidez [*τῆς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθείης*] (h. 30). Una contraposición entre el mismo núcleo esencial de la verdad y de las *βροτῶν δόξας*, a la cual se contraponen de continuo que se ha de aprender algo [*ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται*] que en principio no habría de tomarse por diverso a la contraposición previa, a saber, «cómo lo aparente tenía que se de modo digno de crédito [*τὰ δοκοῦντα / χρεὼν δοκίμως εἶναι*] atravesando todo de un lado a otro» (h. 31-32).

Gadamer tiende a estimar que la solución al problema de la articulación de las dos «partes» del poema es la misma que aquello abierto por la cuestión de la

³⁶ En la sección «Parménides y las opiniones de los mortales». La expresión del h. 30 del fr. I se repetiría en el h. 51 del fr. VIII [*δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας*]. Vamos a traducir como opiniones-apariencias de los mortales, para subrayar el continuo del plano cognitivo (opiniones) y el ontológico-fenomenológico (apariencias) desde la comprensión griega del poema.

³⁷ En torno a la traducción al castellano que utilizamos, mientras no se diga lo contrario vamos a recurrir a la presente en: (Marzoa, 2000).

³⁸ Gadamer subraya este punto como uno de los rasgos característicos de la tradición del decir donde se inscribe el Poema de Parménides. Véase en torno a esta cuestión: (Míguez, 2016: pp. 29-39).

³⁹ Que Gadamer valora como *Mnemosine*. Al respecto, en torno a la diosa del Poema, diosa-*ἀλήθεια*, véase : (Heidegger, 2005a). Podría ser interesante también : (Díaz Arroyo, 2022).

articulación de los dos polos en la contraposición con la que acaba el proemio⁴⁰. Se presta atención a que la *δόξα* platónica no podrían ser las *βροτῶν δόξας* del poema, subrayando que en efecto siempre se dicen éstas en plural en el poema, frente al singular propio de la verdad (p. 57). A la no-verdad pertenece la verdad, Gadamer asume su inseparabilidad, y no obstante parecería que, tomada las *βροτῶν δόξας* aisladas – dando un salto al final del fr. VIII –, su diferencia radicaría en el «orden engañoso de mis palabras» (h. 52) de las palabras al respecto de la diosa. A continuación una partícula hilitiva [*γὰρ*] da pie a ligar aquel orden engañoso de las palabras con dos formas con que los mortales nombran o hacen presentes a las cosas⁴¹, dos formas opuestas no dicotómicamente tomadas⁴², fuego etéreo de la llama, favorable, ligero, que no abrasa, y noche sin conocimiento, densa y compacta.

Las opiniones o pareceres de los mortales y la verdad son inseparables (pp. 51-52) del mismo modo en que la presencia propia de las *βροτῶν δόξαι*, aún tomada de manera aislada respecto a la verdad, responde al juego de la copertenencia de luz y oscuridad que atraviesa todavía a lo inteligido por el *νοῦς* – más un percibir que un pensar meramente cognitivo, en términos modernos⁴³ – según el fr. IV. Lo percibido por el percibir, lo inteligido por el *νοῦς*, está atravesado por cómo «(...) lo ausente es firmemente presente para el pensamiento» (fr. IV, h. 1) (p. 58), eso mismo inteligido, *νόημα* que «predomina» o «prevalece» (fr. XVI) en el manifestar que se piensa en el *νοῦς* (p. 55), por cuyo reconocimiento de su *carácter unitario* o *carácter continuo* (de lo percibido y del percibir) Gadamer se pregunta (pp. 55-56, 59)⁴⁴. Apuntaría esta pregunta a la *mismidad* de pensar-percibir y ser (fr. III), lo mismo leído como inseparabilidad de ser y pensar-percibir (lo percibido-pensado y el pensar-percibir) en virtud del *λέγειν* del inicio del fr. VI (p. 57-58).

Pero si, ya algo antes, condición de la no confusión de las *βροτῶν δόξαι* y *ἀλήθεια* es la irreductibilidad de la (no-)experiencia del no-camino del no-ser respecto al camino «que es» y «que no es posible que no sea»⁴⁵, a saber, que el ser no se confunda con la nada del no-ser (fr. II)⁴⁶, mantenemos la pregunta: ¿por qué el final del proemio expresa el pliegue de la verdad y las *βροτῶν δόξας* como *tá dokounta*? Ello remite al mortal y a su copertenencia con el inmortal en el decir del poema. Nótese la articulación: si el fr. VI, «[...] respuesta a la problemática de la verdad», pone sobre la

⁴⁰ En cuanto a la articulación de las dos «partes» del Poema, Gadamer estaría del lado de Heidegger —ya desde la esfera de *Sein und Zeit*— siguiendo la respuesta al problema planteada por Reinhardt.

⁴¹ Heidegger llama a esta oposición «de δόξα» entre luz y oscuridad «Urphänomen» (Heidegger, 2012: p. 182).

⁴² Véase al respecto el estudio del estatuto oposicional de las contra-esencias de *ἀ-λήθεια* en Grecia: (Heidegger, 2005a: pp. 25-169).

⁴³ Gadamer lo traduce como *Vernehmen*, percibir (Gadamer, 1999: p. 53). La acción que recoge la palabra *νοῦς* manifiesta un continuo entre las categorías propias de las facultades «sensibilidad» y «entendimiento» en términos kantianos (pertenerían al mismo extrañío continuo inseparable las categorías de orden «estético»), ámbitos o facultades discretas en Kant —en Kant, lo inmediato pertenecería a lo sensible, es decir, a lo «externo», al fenómeno, mientras que lo mediato serían los objetos «internos» propios del entendimiento— y en general en la modernidad (pp. 55-56).

⁴⁴ Ya perteneciente a la sección «Parménides y el ser».

⁴⁵ El «es» griego no funciona como la mera cópula moderna, como nexo de atribución-subsunción del predicado en el sujeto. Gadamer subraya además el uso potencial del *ἔστι* + infinitivo (Gadamer, 1999: p. 57).

⁴⁶ Ya desde el fr. II, pero asunto dicho en el VI, VII u VIII.

mesa que –como ya mencionamos *supra* con el final del fr. VIII– es esencial a la distinción de βροτῶν δόξαι y ἀλήθεια el λέγειν, y no a otra cosa remite decir que «es necesario que ni el decir, ni la percepción pensante de lo que es [...] se desliguen de la consecuencia de ser dichos y percibidos» (p. 57, 59-60), y como un pliegue que manifiesta diversas caras de lo mismo, percibir y decir a la una (p. 62), ello re-envía a aquella extraña condición a la que la diosa insta al mortal, de nuevo, a (no-)experimentar el no-camino del no-ser (no olvidemos, percatándose «de todo») y mantenerlo como irreductible al camino «que es» al que se contrapone. Ahora bien, el «siempre» de aquello que no puede surgir de la nada del no-ser, sino que en alguna medida siempre es, llega al final del poema con los σήματα del «único camino que queda por decir» [μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται] (h. 1-2, fr. VIII) matizado como no-divisible, continuo e inmóvil y, a la vez, entre otros, no generado ni precedido. De este último registro oposicional, aceptar que aquel camino que simplemente es fuera generado supondría dejar pasar que el camino que sigue a la verdad podría surgir del no-ser –y consecuentemente éste de algún modo sería, lo cual es necesariamente imposible–; si bien, el generarse de génesis, ¿no surge del fondo de venir a la presencia griego, del brotar o salir a luz de φύσις?⁴⁷

Las interpretaciones de Gadamer en torno al *Parmenides* de Kurt Riezler subrayan algunos problemas al respecto que solamente queríamos elencar: la complejización henológica (de lo uno y de lo múltiple respecto al ser y los entes⁴⁸) solamente tiene sentido en el poema si no se considera que aquel juego que expresa el εἶν a la altura del fr. VIII acoge las «potencias» del brotar, nacer [*Werden*] y del perecer [*Vergehen*] (GADAMER, 2002: p. 8, 12-14), pues ello supondría, por una parte, remitir la exégesis acríticamente a una categoría puramente del platonismo (p. 17), es decir, hablar de apariencias-opiniones sin verdad, y, por otro lado, re-enviaría ante todo a la cuestión de lo que podríamos considerar categorías «modales» –utilizando la terminología kantiana fuera de su humus propio– en Aristóteles, a saber, δύναμις y ἐνέργεια⁴⁹. En el poema el nacer y el perecer no son lo mismo, en atención a la (no-)experiencia del no-camino del no-ser. Sí es lo mismo el ser del nacer y el ser del perecer, cuestión que ampara el problema del fondo afluyente, continuo, del venir a la presencia griego (φύσις) que no tendría por qué disolver que el ser ni nace ni perece⁵⁰. Problema del continuo o del carácter unitario del ser, del siempre que ya era, vivo, que se resiste a pensar el ser del poema de Parménides como una piedra monolítica asolada en un camino adoquinado sin apertura a direcciones, sin mundo.

⁴⁷ No nombrada en el poema en forma substantiva, pero sí puesta en juego en la función copulativa del verbo φύω.

⁴⁸ Pues Gadamer considera con Riezler que el problema del poema no es el «uno», la unidad, sino aquello que acontece con la palabra εἶν (dicho a su vez ya en el fr. VIII como uno).

⁴⁹ Se puede encontrar un estudio crítico de este problema henológico-modal en la *Metafísica* de Aristóteles en: (Oñate, 2001).

⁵⁰ En general Gadamer es crítico con la exacerbación henológica de las interpretaciones del *Parmenides* de Riezler. El Heidegger de los *Vorträge und Aufsätze* todavía se pregunta, al final de la última tríada de aquel volumen, por el carácter continuo de aquello que dice la presencia de Φύσις cabe la ἀλήθεια griega. Véase el texto «Aletheia» en: (Heidegger, 2000), así como (Heidegger, 2011: pp. 112 y ss.).

*

Hemos pretendido mostrar el contraste entre los horizontes propios a las aproximaciones hermenéuticas de Gadamer y Heidegger tras sus usos de las palabras «presocráticos» y «pensadores del inicio». En virtud de su comprensión de *Anfang*, en Heidegger el uso de la palabra tiene carácter, por un lado, crítico con el mismo surgimiento de la filosofía en Grecia (los *pensadores del inicio* no son filósofos ni hacen filosofía, del mismo modo que son «poetas») y con la aparente problemática metafísica que solamente algo después de los tratados que recoge la *Metafísica* aparecería⁵¹, y, por el otro, carácter intempestivo con el acabamiento de la metafísica en la época caracterizada como de «ausencia de cuestionamiento». Si el cuestionamiento es la piedad del pensar⁵², Heidegger querría apuntar con su meditación histórica hacia la retorsión del pensamiento metafísico a través del cuestionamiento por la misma tarea del pensar y del destino de la filosofía más allá de toda disciplina. El cuestionamiento por el fin de la filosofía y la tarea del pensar se abriga en el estudio por un lado y otro del guión de *Un-verborgenheit*, como traducción de *ἀ-λήθεια* en los textos griegos, y se abriga en el cuestionamiento por el lugar de palabra del Poema en general, solamente con vacilaciones desarrollando distinciones evidentes entre el decir de Parménides, Heráclito, Anaximandro, Platón, Sófocles o Píndaro.

En las claves del carácter actual que se exige a su estudio del *Anfang* desde la perspectiva de la *Wirkungsgesichte*, las interpretaciones de Gadamer hacen referencias generales al «valor poético» del Poema de Parménides (Gadamer, 1999: p. 49) e inciden en problemas ontológicos y henológicos propios de una comprensión de filosofía segura de que el condicionamiento de su tarea por la misma interpretación no puede ser transparente. En Heidegger sin embargo lo actual nunca es condición de pensar lo presente de la presencia en Grecia, la comprensión de lo presente en los textos griegos exige que aquello que se presenta, sea actual o no, se dé en la comarca de un desocultamiento (Heidegger, 2010b: p. 275) donde campa *φύσις*.

81

BIBLIOGRAFÍA

- DELEUZE, G. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997.
- DERRIDA, J. *Del Espíritu. Heidegger y la cuestión*. Universidad ARCIS. Edición Electrónica <www.philosophia.cl> Traducción de Alejandro Madrid-Zan.
- DÍAZ ARROYO, J. L. Interpretations to the Places of the Poem of Parmenides on Heidegger's Path to the «Thinkers of the Beginning». *HUMAN REVIEW. International Humanities Review*, 10, 2021, pp. 181–198.

⁵¹ En torno al carácter de los escritos que recoge la *Metafísica*, véase: (Oñate, 2001: pp. 21-28).

⁵² Heidegger indica muy al final de *Die Frage nach der Technik* que cuestionar es la «piedad» del pensar. Deja la cuestión en el aire. El texto acaba. Unas páginas antes había matizado el sentido del término alemán: *Frömmigkeit* (sustantivo: piedad), *fromm(e)* (adjetivo: piadoso/a). No mienta allí en ninguna parte término latino alguno, sino uno griego, que es *πρόμος*.

- _____. Anotaciones en torno a la cuestión de la verdad en el poema de Parménides a propósito de la diosa-ἀλήθεια. *Grecia y nosotros: Hermenéutica y lenguajes poéticos*, DÍAZ ARROYO, J.L & JIMÉNEZ, A. (eds.). Madrid: Dykinson, 2022, pp. 195-231.
- DÍAZ ARROYO, J.L. Crítica y problematicidad del pensamiento metafísico. Un diálogo en el pliegue de Heidegger y Deleuze. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. 9 (jul. 2023), pp. 9–35.
- DUQUE, F. *Los destinos de la tradición*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- GADAMER, H.-G. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1999.
- _____. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. *Scritti sur Parmenides*. Nápoles: FILEMA, 2002.
- _____. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003.
- _____. *Sobre la prehistoria de la metafísica*. Madrid: Hermida editores, 2019.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1972.
- _____. *Der Anfang des abendlichen Denkens. Heraclito*, Gesamtausgabe, Band 55. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____. *Grundbegriffe, GA*, Band 51, editado por Petra Jaeger. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1981.
- _____. *Parmenides*, Gesamtausgabe, Band 54, editado por Manfred S. Frings. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1982.
- _____. *Einführung in der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 40. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Holzwege*. Gesamtausgabe, Band 5. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Was heisst Denken?*, Gesamtausgabe, Band 8, editado por Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.
- _____. *Parménides*. Madrid: Akal, 2005a. Traducido por Carlos Másmela.
- _____. *Über den Anfang*, Gesamtausgabe, Band 70, editado por Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2005b.
- _____. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005c. Traducido por Raúl Gabás.
- _____. *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, Band 14. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2007.
- _____. *Der Spruch des Anaximander*. Gesamtausgabe, Band 78. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2010a.
- _____. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2010b.
- _____. *El inicio del pensar occidental. Heráclito*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Der Anfang des abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Gesamtausgabe, Band 35. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2012.
- _____. *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos, 2013. Traducción de Arturo Leyte.
- _____. «Hegel y los griegos», *Hitos*. Madrid: Alianza, 2014.
- LÓPEZ, M. C. Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer. *A Parte Rei*, n. 2. Julio 2002. Publicación digital <http: aparterei.com>
- _____. C. *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid: Dykinson, 2018.
- MARZOA, F. *De Grecia y la filosofía*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990.
- _____. *Historia de la filosofía I*. Madrid: Istmo, 2000.
- MÍGUEZ, A. *Mortal y fúnebre*. Madrid: Dioptrías, 2016.

- NAVARRO, J. M. Ontología hermenéutica: Tiempo y mundo. *Grecia y nosotros: Hermenéutica y lenguajes poéticos*, DÍAZ ARROYO, J.L & JIMÉNEZ, A. (eds.). Madrid: Dykinson, 2022.
- OÑATE, O. *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- _____. *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. Madrid: Dykinson, 2004.
- _____. Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica. *Revista Endoxa*, N. 20, UNED, 2005, pp. 795-934.
- RIEZLER, K. *Parmenides*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2017.
- PÉREZ DE TUDELA, J.&ARANZUEQUE, G. In in-itium: Heidegger, lector de Parménides. *Heidegger y la historia de la filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, JIMÉNEZ, A. (ed.). Granada: Comares, 2019.
- SEGURA, C. Gadamer: La comprensión es anterior. Una alternativa al sujeto-objetualismo. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, Nº 50, julio-diciembre (2014), pp. 229-245. Doi: 10.12795/themata.2014.i50.11
- THANASSAS, P. The ontologic Difference in Parmenides. *Philosophical Inquiry*, vol. XXX, n. 5-6, Summer 2008.
- ZARADER, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

Recibido: 13 de octubre de 2023

Aceptado: 12 de noviembre de 2023