



## COMENTARIOS A LOS LUGARES DEL POEMA DE PARMÉNIDES EN EL CAMINO DE HEIDEGGER HACIA LOS «PENSADORES DEL INICIO»

Interpretations to the places of the Poem of Parmenides on Heidegger's path to the "Thinkers of the Beginning"

JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO

Investigador de HERCRITIA, España

---

### KEY WORDS

*The same  
Selfhood  
Self  
Indivisibility  
Sunechés  
Parménides*

---

### ABSTRACT

*Some contrasts will be shown around the places of the notion of selfhood in Poem of Parmenides between various texts by Martin Heidegger, with particular attention to what the forgetfulness of Parmenides' "word enigma" has in Sein und Zeit to have to do with the notion of Self elaborated there. Through the path to the "thinkers of the beginning", distinguishing the questioning horizon of Plato's dialogue from that of the Parmenides' Poem will lead us in turn to point out the different ways in which Heidegger thinks the same in the Parmenides' Poem.*

---

### PALABRAS CLAVE

*Lo mismo  
Mismidad  
Sí mismo  
Indivisibilidad  
Sunechés  
Parménides*

---

### RESUMEN

*Se van mostrar algunos contrastes en los lugares de la noción de mismidad del Poema de Parménides de Elea entre diversos textos de Martin Heidegger, con especial atención a qué tiene que ver el olvido de la «palabra enigma» de Parménides en Sein und Zeit con la noción de Sí mismo que allí se elabora. A través del camino hacia los "pensadores del inicio", distinguir el horizonte de cuestionamiento del diálogo de Platón de aquel del Poema de Parménides, nos llevará a su vez a señalar los diversos sentidos en que Heidegger piensa lo mismo en el Poema de Parménides.*

Recibido: 07/ 07 / 2021  
Aceptado: 31/ 08 / 2021

## Un punto de partida

Las diversas sendas del pensar heideggeriano podrían ser interpretadas desde un continuo trabajo de destrucción-construcción con los interpretandos albergados por las tradiciones —no solamente filosóficas— que pretendería no obstante sacar a la luz lo no-pensado en la *historia de la filosofía* (Leyte, 2005, p. 56-59), tarea nunca definitiva y siempre enhebrada por una pluralidad (no arbitraria) de interpretaciones que atraviesan la apertura cuestionante por la «superación de la metafísica» (Vattimo, 1995, pp. 50-52; 1994, pp. 105-108), (Oñate, 2019, pp. 99-118; 2012, pp. 41-54). Los virajes en la noción de «tradición» (*Tradition, Überlieferung*) cabe la cual se respectiviza la misma tarea de Heidegger, nos reenvían al lugar, de especial gravedad y relevancia, que en esta labor de lectura e interpretación de textos manifiesta la interpretación y comprensión de los textos griegos. Es con ellos, en este continuo trabajo interpretativo, donde Heidegger muestra la índole hermenéutica de su pensar y nos ofrece una Grecia con capacidad crítica suficiente para señalar las peores posibilidades de la modernidad filosófica<sup>1</sup>. Ahora bien, parecería que la comprensión del diferencial horizonte de cuestionamiento por el ser griego, de su propio horizonte histórico-comprensivo, no estaría dado desde los primeros cursos y textos de Heidegger (Marzoa, 1991, p. 154). Visto con cierta perspectiva el arco discontinuo, aberrado, por el que marcharían los diversos caminos de su pensar, resulta esencial al crecimiento de la comprensión de Heidegger sobre Grecia (en general) y su horizonte de cuestionamiento por el ser, asumir una diferencia abierta y desplegada en dos direccionalidades divergentes y de entrada insuturables, a saber, la diferencia inherente al propio horizonte griego de interpretación por el ser, diferencia (intra-) epocal entre el diálogo de Platón y el Poema de Parménides (en general, respecto a los «pensadores del inicio»), en correspondencia a la cual, por el otro lado, se alcanzaría a efectuar una constante crítica a ciertas posibilidades de la modernidad, en este sentido, de «nosotros»

<sup>1</sup> Si bien, como bien se sabe, el alcance de la tarea interpretativa de Heidegger toca no solamente a Grecia.

mismos: es aquella diferencia inherente a «ellos» lo que marca la alteridad respecto al carácter problemático, no obvio, «nuestro», clave en la crítica a la reducción de ser a ente, de ser a pensamiento de la re-presentación moderno.

Bajo los términos de Heidegger este doble gesto inaparente exige la reflexión del pensar sobre la verdad, *alétheia* [*Unverborgenheit*, desocultamiento] en la llamada *Historia del ser*, así como la consecuente problemática de la *época* (del ser) y la comprensión del ser como destino, destinación y asignación [*Geschick, Zuteilung*], cuando es precisamente el ser aquello que se da o envía a sí mismo sin resto (óntico: de aquello que se da, nada queda, todo es consunción, solamente *Ereignis*) en la *Historia* (Duque, 1989, pp. 160, 165, 179), que, así, el ser es. La correspondencia allí del pensar a la donación retráctil, llamada del ser, se llama a su vez interpretar, a resultas de lo cual el darse o destinarse del ser mismo en la *Historia del ser* se pretendería interpretación sin fundamento también (Vattimo, 1994, pp. 23-32; 1998, pp. 109-130). La controversia [*Auseinandersetzung*] con Nietzsche y Hölderlin es clave en estos sentidos. La denominación de «pensadores del inicio»<sup>2</sup> resulta a su vez de especial interés al distinguir el horizonte de cuestionamiento entre el Poema y el diálogo de Platón, correlato de la distinción entre *Anfang* y *Beginn* en los rumores de la *Historia del ser*.

De los «pensadores del inicio» leemos:

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, 2005a, p. 6)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Heidegger introduce la denominación «pensadores del inicio» («*anfänglichen Denkers*») en el Curso del Semestre de invierno de 1942-1943 en torno a Parménides para nombrar al mismo Parménides 1713 de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto.

<sup>3</sup> Citamos traducción de Carlos Másmela. Los paréntesis son nuestros de: (Heidegger, 1982, p. 2).

Heidegger no problematiza lo suficiente el hecho de que la dilucidación de aquella «relación auténtica» de los pensadores griegos «del inicio» habría de demorarse en cómo lo dicho por cada uno pende de su singular decir, *lógos*, que así manifiesta o da lugar al «cómo» se dice aquello que se dice esencial a la hora de pensar lo no-dicho y lo no-pensado en lo dicho y pensado — camino-*méthodos* del pensar de la *ontología hermenéutica*— por ellos. Y no obstante la «relación» es aquella que permite decir que los pensadores piensan y que aquello que piensan se piensa en el ámbito del «inicio» (Heidegger, 2011, p. 24)<sup>4</sup>.

Si se trata de pensadores habría entonces que discernir a qué pensar nos referimos aquí 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. Lo corrobora pronto Heidegger 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 (Heidegger, 2005a, p. 5). Lo pensado por ellos tiene carácter inicial (*anfängliche*), modulador adjetival que habla de una acción, del carácter de un *Anfang* cuyo rasgo distintivo es el iniciar, *Anfangen*<sup>5</sup>. No podría ser puesto o hecho el *Anfang* por pensar alguno, todo al contrario, el pensar se da o acontece, llega a ser inicial, por el *Inicio*. En ello volvemos a 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

<sup>4</sup> Y en efecto a tal ámbito en principio no pertenecería — siguiendo la denominación de *Einführung in der Metaphysik*— el *poema pensante* de Píndaro, Sófocles, Esquilo u Homero. Tales interpretandos se tienen en cuenta, y mucho, si bien la orientación de Heidegger, mientras se cuestiona por las mismas raíces y ramificaciones *históricas* de la filosofía, es atender a, por así decir, una *Historia de la filosofía del ser*, una *Historia del ser* vehiculada por la noción de «verdad» asumida por la Memoria crítica de Occidente que todavía podemos llamar filosofía. En castellano el cuestionamiento por el carácter singular y diferencial del decir griego ha sido estudiado especialmente por: (Marzoa, 2005), (Marzoa, 2006).

<sup>5</sup> En (Heidegger, 2005c).

siempre de nuevo expresamente donación para una época<sup>6</sup>. Si ellos son «pensadores del inicio» es por haber pensado, en su respectivo decir, según su propia palabra, el *Anfang* y, en este sentido, por haber pensado «de» *lo mismo* (Heidegger, 1982, p. 10), el ser como desocultamiento [*Unverborgenheit*] o *la verdad del ser* que se exhorta —no marca de un impersonal, indiferente y nivelador «se», sino de la ausencia de transitividad del exhorto (la verdad del ser se exhorta ella misma, sin transitividad, el problema a pensar es la no obstante necesitada correspondencia que *lo* piensa)— a ser pensada como *alétheia*.

En las sendas de la *meditación histórica del ser* Heidegger despliega la problematización de los nudos condicionantes de la paradigmática reducción del ser a pensamiento que de diversos modos se habría ejecutado en la historia de la filosofía occidental (Heidegger, 2001, pp. 175-176)<sup>7</sup>, especialmente moderna. En contrapunto la «palabra enigma» *to autó*, que traducimos por *lo mismo [das Selbe]*, se pretende pensar desde un *Zusammengehören* cabe el cual el dejarse-ser recíproco de pensar y ser (convergencia-divergencia) exige que el pensar corresponda — o sea correspondencia, *Entsprechung*— a la llamada (*Zuspruch*) cuestionante, siempre cuestión, con que el ser mismo se manifiesta al pensar (solamente divergencia que rozaría, diríamos, la asimetría), pensar activo que, a su modo, no está ya dado, sino que brota o se da en aquella correspondencia, y no al revés.

Si damos un paso atrás hacia la esfera del proyecto de *Sein und Zeit* la atención de

<sup>6</sup> En el original: «...das Anfängliche immer einmal wieder einem Zeitalter eigens zum Geschenk.» (Heidegger, 1982, pp. 1-2). 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 solamente el pensar (del ser) que atiende a la *historia del ser* tiene como tarea o asunto. (Heidegger, 1991, pp. 15-16).

<sup>7</sup> Si bien a tenor de los textos de *Identität und Differenz* el interlocutor agonístico de Heidegger sería el «idealismo» alemán y en general la interpretación hegeliana de la «relación» (allí, «identidad») de pensar y ser. Es de interés al respecto el trabajo de: (Gabilondo, 2001).

Heidegger se desplaza más bien a la noción del *Sí mismo*, por así decir al *Selbst* en el contexto del estar-en-el-mundo propio del *Dasein* y no estrictamente a *das Selbe* del Poema de Parménides. Seguiremos todavía en esta presentación los lugares de la noción en *Sein und Zeit* para marcar el en cierto modo consistente olvido o soterramiento de la «palabra enigma» en aquella obra y algunos otros textos y cursos de Heidegger.

A propósito del cuestionamiento por el fenómeno de *mundo* al cual pertenece el estar-en-el-mundo constitutivo del *Dasein*, Heidegger discute con la noción de mundo como *res extensa* en Descartes (Heidegger, 1977, pp. 119-136). Hablamos de *Sein und Zeit*. Mundo y cosas se copertenecen o respectivizan, es decir, no cierra mundo ninguna entidad unificadora, homogeneizadora —el mundo es esencialmente plexos de significatividad, remisiones comprensivas, apertura (Heidegger, 1977, pp. 104-110 y 190-197)—, así como, en consecuencia, las cosas no están dadas en un entorno determinado, clausurado ya de antemano<sup>8</sup>. Si la configuración ontológica de la presencia de las cosas de un *mundo* remite a la estructura del útil es porque el *habérselas con las cosas* del estar-en-el-mundo del *Dasein* supone, en general, un *complejo remisional*, un «para-algo» [«Um-zu»] o «plegarse» [*Sichfügens*] que marca la *circunspección* [*Umsicht*] (Heidegger, 1977, p. 93) del *habérselas con las cosas* del «entre» que es el *Dasein* (*entre* cosas y mundo)<sup>9</sup>. A través de la interlocución hermenéutica con Descartes —especialmente con sus *Meditaciones*— se critica allí la comprensión substancialista del mundo, aquella que partiendo

<sup>8</sup> Heidegger insiste en que el mundo tiene carácter abierto o está abierto previamente respecto a la presencia de las cosas [*Zuhandenheit*] (Heidegger, 1977, pp. 99-102). Ello nos permite pensar, según la estructura remisional del útil, en una presencia *Zuhandenheit* de la cosa-mundo que no puede librarse igualmente de una presencia *Vorhandenheit* como punto de arranque o partida de la consideración (ordinaria, mediana) de mundo y cosas.

<sup>9</sup> Nunca como si él estuviera «entre» entes ya dados, sino en el sentido de que el *Dasein* es apertura [*Erschlossenheit*] como ek-sistencia o salir-fuera y estar-fuera (de sí) en el despejamiento [*Lichtung*] posibilitante de todo aquello que «es» (Heidegger, 1977, pp. 176-177). El «entre» supone una distancia insalvable, no cruzable, sino des-alejada, no métricamente medible (Heidegger, 1977, pp. 144-145).

de cierta interpretación de Parménides de Elea habría pasado por alto el fenómeno de mundo (Heidegger, 1977, p. 134) al tomar el carácter de ser de las cosas como «natural»<sup>10</sup>, resultando obvia su esencia, sin problematicidad alguna (Heidegger, 1977, p. 85). Bajo la noción de *extensio* —idéntica a la considerada *espacialidad* constitutiva de mundo para Descartes— se reduce una cierta ambigüedad propia de la *substantia* (Heidegger, 1977, pp. 119-120)<sup>11</sup>. La equiparación del ser del mundo con la substancia corpórea [*res corporea, extensio*] opera velando el cuestionamiento por el mismo ser del mundo y el carácter ontológico de las cosas. Ya el mundo en general, ya las cosas particulares, residen entonces en una comprensión del ser como permanente estar-ahí [*Vorhanden*]. Así vista la idea de ser, el mundo para ser no requerirá de otro ente; tal es el atributo substancial del mundo al que se une la *permanencia constante* [*ständigen Verbleibs*] (Heidegger, 1977, p. 128), volcado sobre el ser de las cosas del mundo y el mundo, poco menos, uno y otras, así, que naturalizados, dados ya como presencia *Vorhandenheit* —se restringiría el cuestionamiento a la «cosa natural», estrictamente dada o con carta de *Naturaleza*

<sup>10</sup> Descartes habría entendido el ser del mundo como *extensio* y correlativamente el ente como aquello que *siempre es eso que él es* y el ser como permanente estar-ahí [*ständiger Vorhandenheit*]. Heidegger considera que Descartes interpreta decisivamente para la «modernidad» el predominio ya incuestionado de la ontología antigua que (ya) habría decidido cómo entender a la *aprehensión del ente*, ya habría vertido el *noeîn* como *intuición* [*Anschauung*] elemental, sobre la cual Descartes, tomándola, habría criticado el otro modo de intuición o aprehensión de los entes, la *sensatio* como interpretación de la *aísthesis* (contrapuesta así a la *intellectio*). El *noeîn* de Parménides vertido en y por la *Tradition* habría pues abierto esa vía incuestionada que toma y reinterpreta Descartes (Heidegger, 1977, pp. 18-20 y 127-135). En torno a la destrucción heideggeriana de Descartes véase: (García-Norro, 2019, pp. 135-152).

<sup>11</sup> Ambigüedad que a su vez, de modo complejo y ya muy transformado, remite marcadamente a la ambigüedad de los participios del verbo «ser» en Grecia (clásica y arcaica), a saber, en griego ático, el participio neutro *ón* (infinitivo activo: *eínai*) y, en dialecto jónico, *eón* (infinitivo activo: *émmenai*).

(Heidegger, 1977, p. 133)<sup>12</sup>—, equiparados a un ente intramundano<sup>13</sup>.

La *Destruktion* de la noción cartesiana de mundo, en correlato a su sustancialidad, abre al cuestionamiento por el carácter sustancial del lugar de la respuesta en la instancia cuestionante [*Dasein*]. Ello atañe a la sustancialidad de tal lugar, a su «quién»<sup>14</sup>. La pregunta por el «quién» dirige la indagación del cuestionamiento hacia el plexo del estar-en-el-mundo, su coestar [*mitsein*] y coexistencia [*mitdasein*] (Heidegger, 1977, p. 152)<sup>15</sup>. Se introduce en este punto el *Sí mismo*, *Selbst*. Siempre desde la cotidianidad, el modo cotidiano de *ser-sí-mismo* se funda en ellos, mientras se manifiesta de su explicación, anticipa Heidegger, algo así como el «sujeto» de la cotidianidad », el «uno» o «se» [*das Man*]. Si siempre ha de haber otros —«los otros» junto a

«uno» co-existiendo en el mundo— tal *dato* no es asumido como obvio o evidente ópticamente (Heidegger, 1977, pp. 154-155). Ante todo la *Existenz* del *Dasein* no es obvia<sup>16</sup>, él únicamente co-existe con los otros *existiendo*. Por un lado, el cuestionamiento por la *existencia* ha de partir de la cotidianidad del *Sí mismo* que, así, en cuanto *estabilidad del sí mismo* [*Selbständigkeit*], reclama como no menos posible su *inestabilidad* [*Unselbständigkeit*] (Heidegger, 1977, p. 156). Es posible. Ello afecta a la comprensión de la alteridad por vía inversa, pues es por adhesión irrestricta a «los otros» —tal sería lo «público»— como el *Sí mismo* se disuelve en una masa de individuos presentes, dispersos e indiferentes entre sí, presentes que están-ahí, *vorhanden*, a la mano de cualquiera (Duque, 2020: 164). Ahora bien, por el otro, que el *Sí mismo* sea nos habla de una existencia propia, y de una co-existencia donde «los otros» no se reducen a «todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue [*von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet*], entre los cuales también se está» (Heidegger, 1977, p. 158)<sup>17</sup>. El modo de la presencia en que el *Dasein* co-está y co-existe con «los otros» no puede ser un unos junto a otros meramente yuxtapuestos. Uno de los problemas de fondo es el reconocimiento de la diferencia «existencial y no categorialmente», de modo que «los otros no comparecen en una aprehensión de sí mismo que empezaría por distinguir el propio sujeto, inmediatamente presente, de los otros [...], no comparecen en una primaria mirada sobre sí mismo, que haría posible establecer el término de comparación de una diferencia [*das Wogegen eines Unterschieds festgelegt wird*]» (Heidegger, 1977, p. 159)<sup>18</sup>. Ello no dice que no hay tal

<sup>12</sup> En este sentido nos consideramos afines a la lectura de: (Aranzueque y Tudela, 2019, pp. 22-23); en el contexto de su lectura de Parménides en los entornos de *Sein und Zeit*.

<sup>13</sup> Heidegger ya apunta decididamente a que la consideración de esta «idea de ser» dominante en Descartes ha de ser leída en términos de la «verdad» entendida como «validez», característica de la época «moderna» (Heidegger, 1977, pp. 131-133). La dilucidación al respecto se desplegará especialmente en el *Nietzsche II*, en torno al «punto de vista» como respuesta a la pregunta: en qué consiste la validez de los valores que fundan la verdad del ente (en Nietzsche como «último pensador de la metafísica» o su «Vollendung»).

<sup>14</sup> Nada que ver con cualquier tono «personalista» o «antropológico» del *Dasein*. La perspectiva de la afirmación es fenomenológica y estructural (Heidegger, 1977, p. 153).

<sup>15</sup> Plexo remite a *estructuras cooriginarias* [*Gleichursprünglichkeit der konstitutiven Momente*] del *Dasein* (Heidegger, 1977, p. 175). La cotidianidad mediana y regular del *Dasein*, su caída y facticidad, es situación de la que arrancarse en el cuestionamiento en cuanto ella implica una noción de UNO-TODO que descualificaría y homogeneizaría los rasgos cualitativamente diferenciales de las cosas (del mundo). Si bien el *Dasein* como ser-en-el-mundo muestra tres características o estructuras cooriginarias: la existencialidad [*Existentialität*], la facticidad [*Faktizität*] y la caída [*Verfallen*]; en cuanto tales, son estructuras inesquivables de la vida humana (Duque, 2020: 165-166) que se explican unas por otras como modos de ser [*Seinweisen*]. En este sentido se existe en y como la caída misma, nunca hay un momento «anterior» de supuesta estabilidad desde el cual se llegara a caer (la caída es un concepto de movimiento, *Bewegung*; su movilidad, *Bewegtheit*, un torbellino, *Wirbel*) (Heidegger, 1977, pp. 236-238). Nos interesa especialmente la consideración de que la caída en el mundo, la ocupación con las cosas, implique apartar la mirada del límite in-aparente o «fin» del *Dasein* que es la muerte (Duque, 2006: 55-56).

<sup>16</sup> En el alemán de Heidegger la obviedad [*Selbsverständlichkeit*] resuena con la caída del *Dasein* en el *Uno-mismo* (*Man-selbst*), que condena al *Sí-mismo* a adherirse a «los otros», confundiendo entre sí. Como posibilidad del *Dasein*, podría nombrarse esta tendencia regular como *Selbsverlorenheit* (Heidegger, 1977, p. 155). Lo obvio es aquello de donde arrancarse en el cuestionamiento, la situación de partida a dejar-atrás.

<sup>17</sup> Texto en castellano correspondiente a: (Heidegger, 2016, p. 138); los corchetes son nuestros.

<sup>18</sup> El texto en castellano corresponde a: (Heidegger, 2016, p. 139); los corchetes son nuestros.

diferencia, sino que el haber de ese hay exige el *cuidar la diferencia frente a los otros*, es decir, guardar una distancia ante ellos (Heidegger, 1977, p. 168). No se trata aquí en la investigación ontológica de Heidegger de establecer equivalencias o comparaciones homogeneizadoras y niveladoras —(im)propias paradigmáticamente del ámbito de lo «público» (en su copertenencia a lo «privado»)— respecto a los otros, sino que, más bien, se comparte siempre un mundo con «los otros» [*Mitwelt*] o, lo que significa lo mismo, el *Dasein* coexistente aparece en un mundo. El *Dasein* mismo es coestar, coexistencia; pertenece al *Dasein* «ser aquel ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo [*innerweltlich freigegeben sind*]» (Heidegger, 1977, pp. 160-161)<sup>19</sup>. El co-estar es *previo* (ontológicamente) a toda otra determinación del *Dasein* desde sí mismo, pero a su vez co-estar exige la presencia de «los otros» como condición (incluso el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo). «Los otros» respecto a los cuales el *Dasein* se comporta ya siempre en un mundo no tienen el carácter del útil —uno no se ocupa de ellos (con *besorgen*)—, sino que ante ellos hay una *solicitud* [*Fürsorge*] que «en vez de ocupar el lugar del otro» y retirarle el cuidado [*Sorge*], devuelve el cuidado como tal. La *solicitud*<sup>20</sup> concierne a «los otros» y al *Sí mismo* en su estar los unos con los otros, coestar originario, por el que no solamente el *Dasein* está abierto de tal modo que es por-mor-de otros [*umwillen Anderer*] (Heidegger, 1977, p. 164), sino que se capacita la posibilidad de un *convivir* [*Miteinandersein*] de los que están dedicados a la misma cosa, *compromiso* [*gemeinsame Sicheinsetzen*] con la misma cosa-causa [*Sache*]. Y dice Heidegger: «Sólo esta

<sup>19</sup> Texto en castellano: (Heidegger, 2016, p. 140); los corchetes son nuestros. No tendría sentido alguno decir que un *Dasein* está en el mundo con otros *Dasein*, digamos, de «los otros». Ello sería descabellado en cuanto precisamente reproduciría el esquema óptico de unas cosas puestas junto a otras en un mundo clausurado, dado: no se respetaría el cuestionamiento por el carácter de existencia (de *Existenz*) del *Dasein*, así como el carácter ilocalizable desde el punto de vista del número y la cantidad del *Dasein*, que Heidegger no reduce ni un ápice. El co-estar del *Dasein* y «los otros» se da en el mismo mundo compartido (Heidegger, 1977, pp. 164 y 166).

<sup>20</sup> Que, en relación al cuidado, podría ser procura: (Duque, 2020).

*auténtica* solidaridad [*eigentliche Verbundenheit*] hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo [*die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt*].» (Heidegger, 1977, p. 163)<sup>21</sup>. Aquellos han de estar decididos a la *existencia*, su *Dasein* ha de estar resuelto a ser tal cual es, *Dasein* propio. La apertura de la coexistencia, implicada en el coestar, afirma que el ser del *Dasein* es *coestar*, que en su comprensión del mundo y habérselas consigo mismo ya está inscrita la alteridad (la comprensión de otros) o *estar vuelto hacia otros* [*das Sein zu Anderen*] que «ist zwar ontologisch verschieden vom Sein zu vorhandenen Dingen» (Heidegger, 1977, p. 166). Allí, a su vez, el otro queda abierto en la *solicitud ocupada* del *Dasein*. Desde el ser-con-otros del *Dasein* el «otro» es considerado un doblete del *Sí mismo* [*Dublette des Selbst*]: el estar vuelto del *Dasein* hacia sí mismo es lo mismo que el estar vuelto hacia otro. Son dos caras del límite-apertura del coestar del *Dasein* propio, que penden de los sentidos de mismidad que atraviesan los gestos —en principio direccionalmente inconciliables— entre el estar vuelto hacia sí mismo y el estar vuelto hacia el otro. Demorémonos en ello.

El *Dasein* puede estar abierto o cerrado, participar de un proyecto común que beba de una existencia propia o rendirse a la tendencia de la cotidianidad a la caída —entrega indiferente a lo «otro»— de la publicidad, la habladería y la mera opinión y, en general, del ámbito de lo público, si bien la apertura, cosa extraña, no se cierra o se abre<sup>22</sup>. Decir que

<sup>21</sup> Texto en castellano: (Heidegger, 2016, p. 142); los corchetes en la cita son nuestros. A tenor de lo dicho el matiz del término *Verbundenheit*, que Rivera traduce por «solidaridad», no se inclina hacia igualación o nivelación alguna, sino que tiene que ver con la *vinculación inherente* entre el *Sí-mismo* y el «otro».

<sup>22</sup> Al pensar tal *apertura* se mienta el «Da» del *Da-sein* también, es decir, el «allí» del ente que tiene como ser un «Da» que abre todo aquí/allí, toda espacialidad (geométrica). Que el *Da-sein* sea el ente cuyo ser porta el carácter de un no-estar-cerrado, en este sentido, una «apertura esencial» (*Erschlossenheit*), dice que así él *eksiste* (es «allí») a una con el mundo (Heidegger, 1977, pp. 176-177). Dice Heidegger que en este sentido el *Dasein* es *Lichtung* —que como el Heidegger posterior aclarará no tiene que ver con nada lumínico-óptico (o con luz en general, sustantivo *Licht*), sino con lo despejado o clareante del adjetivo «licht» (Heidegger, 2007, pp. 79-

permanece ya siempre abierta sería, tal vez, desmesurado. Deba mantenerse no obstante como apertura, habríamos de preguntarnos por la marcada direccionalidad —estrictamente nada cinético, «físico», sino rasgo de la «espacialidad» del *Dasein*— que muestra la *mismidad* del estar vuelto hacia sí mismo y estar vuelto hacia el otro que manifiesta el *Sí mismo*: una proyección —vale decir, puente— del *Sí mismo* al «otro» que alberga una vuelta y un corte sin sutura. Ser propiamente *Sí mismo* supone un habérselas consigo mismo —siempre cabe las cosas, en un mundo— como condición-condicionada del ser de la apertura al «otro». En este cruce en el que lo «otro» es condición de aquello que a su vez opera como posibilidad de su ser, se está jugando la irreductibilidad de los lados (¿partes?) de la apertura del co-estar. El cruce o contraste no puede disolverse, pues el *Dasein* está-fuera o sale-fuera (de sí), en cuanto es aperturidad [*Erschlossenheit*] como *ek-sistencia* (Heidegger, 1977, pp. 175-177)<sup>23</sup>. Un asunto habrá de quedar ya al menos despejado: el carácter o estatuto ontológico del «otro», en virtud de la irreductibilidad de los lados de la apertura, no podrá ser in-determinado, del mismo modo que tenemos serias dudas de que el *Sí mismo* se conforme a la determinación de una cosa. Ahora bien, la *mismidad* de los lados de la apertura, ya apuntábamos más arriba, no se reduce al *Sí mismo*, sino que pasa por el *cuidado* que tiene que ver con la *distancia* [*Abständigkeit*] ante los otros en el convivir compartido en un mundo, condición, al menos, de que el «otro» en cuanto «otro» no se confunda con el *Sí mismo* en virtud de la no-nivelación de los lados de la apertura *entre* ellos. En virtud de esta no-nivelación, un lado y otro habrán de ser, por así decir,

---

81)—, que remite ya lejanamente al cuestionamiento por la *alétheia* griega. Véase supra nota 2.

<sup>23</sup> Un polo de convergencia de esta situación, que nunca podría disolver el contraste inherente al estar-en-el-mundo, serían los templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*), y especialmente aquel que Heidegger considera la disposición afectiva de la Angustia (parágrafo 40), pues el «ante-qué [*das Wovor*] de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal» o el estar-en-el-mundo mismo (Heidegger, 1977, pp. 245-247). La angustia muestra así el carácter de *Umheimlichkeit* del *Dasein*, el carácter de no-estar-en-casa (*Nicht-zu-hause-sein*) o ser apátrida, al traer de vuelta al *Dasein* de la familiaridad cotidiana del estar absorbido por las cosas.

irreductibles y, no obstante, íntimamente distantes. No podría extrañarnos en exceso que si aquello que el *Sí mismo* comparte con el «otro» es un mundo, sea en el discurso ([*Rede*], parte constitutiva de la aperturidad del estar-en-el-mundo (Heidegger, 1977, pp. 214-215)), asumido como el mismo entramado de significaciones —propias de la comprensión— que constituyen mundo, el lugar donde Heidegger hable del *escuchar* como la «*eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen*», un escuchar la voz del amigo [*der Stimme des Freundes*] que «todo *Dasein* lleva consigo», configura el coestar e implica la solidaridad [*ist zugehörig*] del *Sí mismo* con los «otros» (Heidegger, 1977, p. 217)<sup>24</sup>. Habremos de mantener el cuestionamiento en torno a si, cómo y en qué medida esa irreductibilidad compartida, pretendida la no-divisibilidad de sus lados («partes»), se exige desde el mismo carácter de *mismidad* del *Sí mismo* (y el «otro»).

Y no obstante una amplia diferencia se hiende entre el *Sí mismo* y el «otro», la distancia de la coexistencia en un mundo compartido. A ello interpretamos que apunta el ser del *Dasein* como cuidado [*Sorge*]<sup>25</sup> al afirmar que «en su ser el *Dasein* ya siempre se ha anticipado a sí mismo» y, en este sentido, está «más allá de sí mismo» (Heidegger, 1977, pp. 255-256). Ello es condición de su estar (o coestar) en un mundo, como confirma el parágrafo 64 (titulado precisamente *Sorge und Selbstheit*). Demos un salto allí, donde se recoge la cuestión de la *mismidad* [*Selbstheit*] o el carácter de *mismidad* [*Selbigkeit*] y la diferencia del *Sí-mismo* que «queda separado por un abismo ontológico [*ontologisch durch eine Kluft getrennt*] de la identidad [*Identität*] del yo que se mantiene invariable a través de la multiplicidad de vivencias [*Erlebnismannigfaltigkeit*]» (Heidegger, 1977, p. 173)<sup>26</sup>, separado, en definitiva, del Uno-mismo. Leemos que: «Die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich, wenn [...] der Ausdruck »Selbstsorge« in Anmessung an Fürsorge als Sorge für Andere sei eine

---

<sup>24</sup> Texto en castellano: (Heidegger, 2016, p. 182).

<sup>25</sup> En el parágrafo 41.

<sup>26</sup> Texto en castellano: (Heidegger, 2016, p. 149); los corchetes son nuestros.

Tautologie.» (Heidegger, 1977, p. 421). La estructura del cuidado se asume como totalidad a la que no se llega por acoplamiento de partes [*Verkoppelung*] y, sin embargo, es una totalidad articulada [*gegliedert*] (Heidegger, 1977, p. 419). Sin partes más totalidad, el carácter unitario o articulación [*Gliederung*] de la totalidad de la estructura del estar-en-el-mundo que es el cuidado, se nombra como *mismidad* [*Selbigkeit*] que mantiene la des-nivelación, incomparabilidad del *Sí mismo* y lo «otro» resguardada por el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo (el «cuidado del otro»). La mismidad se deslinda del *Sí mismo* a favor del estar vuelto del *Dasein* a su poder-ser más propio. Su carácter unitario —de la mismidad— está aquejado de la misma «penuria de los medios categoriales» que el lugar del problema de la Historia [*Geschichte*] que se expone en el párrafo 72; de ellos únicamente cabe señalar o indicar [*anzuzeigen*] su lugar ontológico (Heidegger, 1977, p. 499)<sup>27</sup>.

## I.

El lugar del Poema de Parménides se incardina en *Sein und Zeit* anudado al proyecto de la pregunta por el sentido del ser. La mismidad propia de *lo mismo* del Poema —*das Selbe*, y no *Selbst*, ya en el fr. III o su formulación en el fr. VIII— simplemente tiene lugar prácticamente ausente en su páginas. De hecho los lugares del Poema en *Sein und Zeit* son anecdóticos o huidizos<sup>28</sup>. El hilo conductor que enhebre la problemática de la *ontología griega antigua* ha de

<sup>27</sup> Ello podría ponerse en conexión con el motivo de la «Historia del ser» practicada en el giro (*Kehre*) desde la Ontología fundamental de *Sein und Zeit*. El giro marcaría el salto hacia la meditación en torno a *Geschichte* (y no *Historie*) y, en este sentido, estaría ya bosquejado en *Sein und Zeit* en la tensión entre el abandono de la *Destruktion* como «*Destruktion der Geschichte der Philosophie*» (Heidegger, 1977, pp. 27-36) y la necesidad de desplegar la *Geschichtlichkeit* del *Da-sein* —en los párrafos 73-76 (Heidegger, 1977, pp. 499-525)— a través de la pregunta por la propia historicidad (Xocolotzi, 2017). Reservamos para un segundo escrito, continuación de éste y «parte» de la misma investigación, el estudio específico de la noción de mismidad en los textos posteriores de Heidegger, desde mediados de los años treinta.

<sup>28</sup> En torno a los lugares del Poema de Parménides en *Sein und Zeit* sigue siendo vigente el texto clásico: (Schlüter, 1979).

tener como punto de partida al hombre en cuanto *Zoon lógon échon*, aquel ente con la capacidad de tener discurso (*Rede*). Se ha de mostrar, en la misma tarea, el carácter ontológicamente manifestante para el hombre del *légein*, por así decir, encauzar la pertenencia del hombre a su suelo más íntimo (el mismo *légein*). Y ahí, Parménides. El sabio de Elea tiene perfecta cabida en este horizonte donde junto a la pobreza en la comprensión «antigua» del *légein* iría la del *noeîn*, «la aprehensión simple de lo que está-ahí en su puro estar-ahí» [*das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit*] (Heidegger, 1977, pp. 34-35)<sup>29</sup>. Estas dos afirmaciones son un *tope* que se convierten en *tópico* en la esfera de *Sein und Zeit* por situar al Poema de Parménides en el horizonte de la *filosofía* posterior (a Grecia en

<sup>29</sup> Texto en castellano: (Heidegger, 2016, p. 46); los corchetes son nuestros. Ya en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* Heidegger traduce el «*tò gàr autó noeîn estín te kai eînai*» del fr. III como *dasselbe ist vernehmendes Vermeinen und Sein*. El pensar, *noeîn*, es un *pensar percatándose* o un *percatarse que piensa*. Tal y como informa el traductor de la obra al castellano, en «vernehmendes Vermeinen», el verbo «vermeinen» significa «figurarse, creer, suponer» siendo pues un pensar cuya acción remite a algo de lo que se percata; mientras «vernehmendes» es un *Partizip I* en función adjetival, posición atributiva, del verbo «vernehmen» que significa «oír, percibir, enterarse de» (Heidegger, 2000a, p. 117). Ello dice del *noeîn* que: 1) es un percatarse pensante (o pensar que se percata) con *carácter perceptivo*, asunto esencial en Heidegger quien verterá el *noeîn*, si no por *Denken*, la mayoría de las veces por *Vernehmen*, en el sentido de un percibir o aprehender (intelectivo) que no se trata, en palabras del filósofo Ángel Gabilondo, de un «percibir receptivo que se opondría a una espontaneidad, si por tal se entiende «pasivo»», sino que, al modo del *theoreîn*, configura un percibir que pertenece a la esfera del saber, pero que, a la vez, se diferencia, por ejemplo, del saber-percibir del verbo *gignóskein* por cuanto el *noeîn* —con el fragmento IV del Poema de Parménides— percibe la presencia-ausencia de lo percibido (Heidegger, 2012, pp. 137, 174-181); y, por ello, 2) está abierto a lo otro u ausencia de lo presente de la presencia. Este segundo punto, tan conectado con el primero, será aquel que el Heidegger de la esfera de *Sein und Zeit* decline, a la luz de la problemática del *Dasein histórico* (griego), en la comprensión del *noeîn* desde la *intencionalidad*. En la esfera de *Sein und Zeit* el complejo *légein-noeîn* viene determinado por la estructura *prós ti*. Posteriormente, en los Cursos *¿Qué significa pensar?*, el texto «Moirá» o la colección *Identidad y Diferencia*, *noeîn* será pensado como un «in-der-Achtnehmen», «tomar en consideración» o «prestar atención» a aquello cuyo estatuto ontológico dice un venir o llegar, si bien se conserva la traducción de *noeîn* por «Denken» y «Vernehmen»: (Heidegger, 2006, p. 36).



general) como aquel a cuya *tesis ontológica* Aristóteles vuelve y refuta (con *zurückweisen*) y, a uno y otro, en la problemática de la *ontología antigua* heredada de la *Tradition* que la *Destruktion* habría de aclarar.

*Sein und Zeit* expone de un modo peculiarísimo la cuestión del discernimiento en el *lógos* de la diferencia entre los caminos que dice la diosa del Poema de Parménides. La intelección pura del *noeîn*, estructuralmente una «pura «presentación» de algo» [*reinen «Gegenwärtigens» von etwas*], se presenta — permítasenos la repetición— bien dispuesta a la reapropiación por la comprensión exhibida en *Sein und Zeit* del carácter ontológico-lingüístico del *lógos* (decir-manifestar, con *Ercheinen*, «algo2 de algo1» y caracterizar «algo1 como algo2»<sup>30</sup>). Tangencialmente se presenta allí que quien guía al mortal (el *eidóta fôta*: v. 3, fr. I) hacia la escucha del discurso en torno a los dos caminos —pues aquí, como en el Curso del '26 (*Conceptos de la filosofía antigua*) se cuentan dos caminos en el Poema de Parménides— es la diosa «de» la verdad (Heidegger, 1977, pp. 294-295)<sup>31</sup>, no la diosa-verdad o diosa-desocultamiento (provocativamente: ella misma, la verdad, es la diosa), como Heidegger va a subrayar desde el Curso *Parménides* del semestre de invierno de 1942-43 (Heidegger, 1982, p. 7).

<sup>30</sup> Debemos esta fundamental aclaración al profesor Felipe Martínez Marzoa en *El decir griego*, notación completamente afín a las conclusiones del Curso *Platon: Sophistes* de Heidegger.

<sup>31</sup> Por el mismo lado, Heidegger, como es relativamente habitual en aquellos años, mienta a Karl Reinhardt como aquel que dio con la clave de la solución al problema de las dos «partes» del Poema. Por otro lado, sólo podemos estar de acuerdo con matices con (Aranzueque y Tudela, 2019: 24) en cuanto afirman que en la mención a la «diosa de la verdad» de *Sein und Zeit* aparece el motivo del Curso *Parménides* en torno a la diosa-verdad. Es cierto que puede aparecer ya el «motivo» en general (apuntado con el discernimiento en el *lógos* de la diferencia de los caminos) pero Heidegger, por ejemplo, no destruye el «cliché» que afirma que la diosa del Poema es diosa «de» la verdad, asunto central en el Curso del semestre de invierno de 1942-43, donde ya solamente se pretende pensar en un *paso atrás* hacia los «pensadores del inicio». Es asunto esencial ya entonces el cuestionamiento por el *Inicio* [*Anfang*] de Occidente. Véase en torno al *paso atrás* como *méthodos* del pensar: (Heidegger, 2006, p. 59).

Parménides resulta el origen de una tradición incuestionada o la respuesta a una pregunta inadvertida que en ausencia de cuestionamiento, como tal, asentó una tradición que llevaría hasta el horizonte «moderno» de la *reducción del ser en el ente* a través del olvido del fenómeno de mundo, la apertura significativa a los entes y su sustitución por el *ente intramundo* (Heidegger, 1977, p. 134). Ya lo sabíamos. Origen *ambiguo* que daría lugar a un *error*, a aquella tradición ontológica que culminaría con la *identidad* de pensar y ser el «idealismo». Un *error* esencial a la verdad incluso a pesar de la verdad, ante todo, si a la no-verdad no se le reconocen ya de entrada sus derechos de soberanía, incluso de gobierno, sobre la verdad en el horizonte de la pregunta por el ser. El *origen* que supone Parménides es *origen* de la cooriginariedad de la verdad con el ser (Heidegger, 1977, p. 304), de *alétheia* con — en los términos de *Sein und Zeit* siguiendo *Metafísica*, Libro Alfa (Heidegger, 1977, pp. 281-282, 288-289)— aquello que se muestra por sí mismo. Y no otra cosa, secunda de nuevo Aristóteles, perseguiría la *filosofía* como ciencia que contempla al ente en cuanto ente (Aristóteles, *Met.*, 1003a21) (Heidegger, 1977, p. 282).

Mostración del peculiar lugar-ausente de la mismidad del Poema de Parménides en los entornos de *Sein und Zeit*, es del mismo modo la inclusión del Poema en el Curso *Platon: Sophistes* (GA 19). Allí el Poema es incluido en el horizonte interpretativo del diálogo de Platón. Volvemos a escuchar el lugar reservado a Parménides en los Cursos y textos previos al período de Marburgo. Heidegger no puede no admitir que el Poema de Parménides, en especial con la palabra esencial *noeîn*, bucea en el *entscheidenden Beginn der griechischen Philosophie* donde el *Schicksal der griechischen und abendländischen Philosophie* es decidido (Heidegger, 1992, p. 22). El *noûs* (substantivo del infinitivo *noeîn*) —a propósito de *Ética a Nicómaco*, VI-3— se traduce de nuevo como *das Vermeinen*<sup>32</sup>, mientras se asume a la

<sup>32</sup> Que traducimos por percartarse. En la edición italiana del Curso, Adelphi traduce con «presumere» (Heidegger, 2013b, p. 67). Por otro lado Heidegger ya reconoce explícitamente que el *noeîn* tiene el carácter de un peculiar ver-percibir no con los ojos [*betrachten, sehen*], por ejemplo en (Heidegger, 1992, pp. 197-198, 204). En otros lugares traduce

vez que *noûs* no es *metá lógou*, que no responde a las exigencias de un *lógos*, asunto problemático del pensar noético que Heidegger diferencia, en un doble gesto, en su exégesis del diálogo que dilucida el *Dasein* de la pretensión del *lógos* del sofista, un *antilégein*, y, en correspondencia en cuanto discute con ellos, del *lógos* del mismo Platón. Pues afirmar que el *noûs* es sin *lógos*, por un lado, no niega que al decir siempre se dice «algo», pudiendo ser, entonces, no que fuese posible decir nada en el sentido de que fuese posible decir sin decir cosa alguna, ningún «algo» (lo cual resulta imposible en el planteamiento: decir como decir «algo» que no fuese «algo»<sup>33</sup>), posición cercana a la pretensión del sofista, pero sí pudiendo ser que aquello que no tiene ser, justamente por no tener-lo, pudiera de algún modo ser, que el no-ser estuviera contenido como posibilidad del ser, es decir, un *lógos* cuyos límites del campo de lo posible sostuvieran la relatividad relacional de ser y no-ser. Trazadas estas diferencias, el horizonte de la interpretación de Heidegger, atento a la peculiar marcha y acontecer del diálogo<sup>34</sup>, presta atención únicamente a lo que demanda el *lógos* cabe la presencia, *dóxa*, para la cual lo posible del *lógos* es *endéchetai pseúdesthai*, pudiendo ser el *lógos* verdadero o falso (Heidegger, 1992, p. 22). Ello delimita el campo de lo posible del hombre definido como *Zoon lógon échon*, a resultas del cual, el *noûs*, diferenciado, queda ligado, aún como puente «hacia», al *dianoeîn*<sup>35</sup>.

---

Heidegger *noûs* por: 1) *Vernehmen*, percibir; o, 2) por reconocer-distinguir, *Erkennen*, (Heidegger, 1992, p. 276).

<sup>33</sup> La simple asunción de ello ya distanciaría el horizonte de cuestionamiento del diálogo de aquel del Poema de Parménides, donde se afirma tajantemente (sin negociación posible) que el (no-)camino del no-ser irreductiblemente no es, y que decir «algo», aún en el más general y vago sentido de ello, sería ya violar aquella irreductibilidad. Se trataría en ese caso del camino de *dóxa*, por otra parte, el entorno donde la investigación ontológica de Platón se mueve.

<sup>34</sup> Comprensión del diálogo en Platón que interpretamos consistente con las interpretaciones del diálogo de Felipe Martínez Marzoa: (Marzoa, 1996).

<sup>35</sup> La *sofía* es anotada por Heidegger (con *Ética a Nicómaco* VI, 7) como el modo más elevado de *saber* en cuanto relacionado con la *areté* y la excelencia (*teleíosis*); en términos de Heidegger, en cuanto modalidad de *aletheúein*, ella intelige el ente más propio [*das Seiende am eigentlichsten*]: como desocultar que lo descubre (con *Aufdecken*) (Heidegger, 1992, p. 68), intelige al ente que es *áiéi*, siempre, eterno o divino, *theíon*. Heidegger se centra en

El diálogo de Platón *El Sofista* expone a través de la disquisición sobre la esencia del sofista, llegados a los «géneros mayores», lo *éteron* y lo *tautón*, lo mismo y lo otro, como nociones que se manifiestan en el mismo acontecer del diálogo, nociones bien delimitadas por el juego ontológico-categorial del diálogo que no confunde a uno y otro con los (otros) «géneros mayores» (ser, movimiento, quietud-estar<sup>36</sup>). Con la marcha del diálogo podríamos llegar a decir que *lo mismo* no es lo «común» —mucho menos lo universal— a cada uno de los otros, del mismo modo que no es —como tampoco podría decirse de ninguno de los «géneros»— la única cosa. Lo otro, lo diferente, se revela, a la vez, como tal (otro, diferente), en virtud de otra cosa, siempre de un otro<sup>37</sup>. Interpretamos que en el diálogo *El Sofista* la *mismidad* pende del *éteron*. Si desde el dividirse de los géneros [*tò katà géne diaireísthai*<sup>38</sup>] no puede mantenerse ni que un mismo *eídos* sea otro ni que lo otro sea lo mismo, la diferenciación de *mismidad* y de lo otro pende de la alteridad a lo otro (alteridad que es un otro para el otro). Si algo mismo es lo otro y ello es un otro para (dativo en general sin preposición en el alemán de Heidegger) otro, sí podríamos decir de *kínesis* y *stásis* que cada uno es otro para el otro pero lo mismo consigo mismo (dativo en griego), y que, en este sentido, sin ser (ambos) lo mismo<sup>39</sup> sí les pertenece la *mismidad* (a cada uno), así como a ellos les pertenece la diversidad sin que cada uno sea lo otro (pues lo otro siempre es otro, no porque trivialmente lo otro sea literalmente reconocido como «quinto» género sino porque, implícito en ello, lo otro siempre es

---

destruir-deconstruir la «antropomorfización» que la *Tradition* ha sedimentado opacificando estas cuestiones.

<sup>36</sup> El diálogo llega a que los géneros son cinco; a los tres citados habría que añadir *lo mismo* y *lo otro*.

<sup>37</sup> Las nociones «lo otro» y «lo mismo» son recogidas por Heidegger a partir de las líneas 248a3 del diálogo, cuando se introduce la cuestión de los llamados en el diálogo «amigos de las formas» dentro todavía de la peculiar recepción platónica de la tradición previa.

<sup>38</sup> Nos estamos refiriendo ya al desarrollo de la discusión de *dúnamis epikoinonías* entre *stásis*, *kínesis* y *ón*. Es decir, la *koinonía* de los géneros mayores tras el tramo 251d4-e3 (Heidegger, 1992, pp. 519-520).

<sup>39</sup> En el sentido *ómoiôn* y no *tautó*; aquí lo mismo aún diciéndose como *tautó* significaría lo igual, no habría diferencia pues se está pensando en cuanto *éteron* (claramente también en pasaje: (Platón, *Sof.*, 255b-c)).

Otro para-como otro). Reconocemos cómo al *éteron* pertenece la considerada estructura *prós ti*<sup>40</sup>: lo Otro es siempre sólo posible como *Andersals* (Otro-como, Otro-en-cuanto-a o respecto-a o según otro) (Heidegger, 1992, p. 544). Justamente en esa medida yacería entre *ón* y lo otro [*tháteron*] una diferencia (*diaforá*, diferencia como tal, articulada en el complejo de la estructura *prós ti* del *éteron*, entre lo Otro y *ón*), diferencia que incluso articularía a ambos en el mismo campo [*Feld*] en cuanto *ónta kath' autá* (Heidegger, 1992, pp. 545-546)<sup>41</sup> —lo cual se expresaría en el diálogo a través de la afirmación de que ambos participan de dos *géne*— y por virtud de la cual ese otro, nombrado como *Andersheit*, sería un otro sin otro que permite abrir la puerta al efectivo «parricidio a Parménides».

## II.

Los campos problemáticos del Poema de Parménides son otros, diversos, a los del diálogo de Platón. Además de la creciente atención al participio *eón* sí presente también en Heráclito u Homero (y no en Platón), el hecho de que Heidegger insista en interpretar la noción de *alétheia* en el sentido de una verdad que dice des-ocultamiento o simplemente Presencia no presentada en el Poema en contraposición a falsedad —la diferencia relevante en torno a la verdad no es la de verdadero/falso, sino que *alétheia* se contrapone a *dóxa* (fr. II), ambos nombres para mentar la presencia matizadamente diversa en el despliegue del Poema—, nos señala un distanciamiento en el reconocimiento del Poema respecto al horizonte interpretativo del cuestionamiento por el ser propio del acontecer del diálogo. Es especialmente relevante en este sentido el Curso de 1932 dedicado solamente a Parménides y Anaximandro (GA 35). Allí no sólo la diferenciación o contraposición entre los caminos dichos por la diosa pertenece al des-ocultamiento —cuestión ya presente en *Sein und Zeit* y su esfera—, motivo por el que el trazado de los caminos que dice la diosa no está inscrito en

sendas dadas (el Poema de Parménides no puede ser tomado como pieza doctrinal), sino que el tratamiento cuidado del Poema de Parménides y la cuestión de la «verdad» se abre también al cuestionamiento por la *copertenencia de mortal e inmortal* en el decir mismo<sup>42</sup>, lo cual remite al cuestionamiento por el carácter del límite de unos y otros aludido por Heidegger con el reconocimiento de la problematicidad de la (no-) experiencia del (no)-camino del no-ser que irreductiblemente no es (con el fr. II) (Heidegger, 2012, pp. 116-118, 129). En este punto el asunto es de envergadura y especial gravedad para todo estudio que se pretenda hermenéutico, pues incumbe al Poema completo, a *cómo* se dice aquello que se dice y a *dónde* pertenece aquello dicho en el decir del Poema<sup>43</sup>, cuando lo dicho son los caminos. El Poema completo, interpretamos, cabe ser leído *topológicamente* como una comarca [*Gegend*] del des-ocultamiento<sup>44</sup>. La presencia de una divinidad griega señala que la cosa que se presenta en sus entornos pertenece a un lugar, el suyo propio, cualificado y, por ello, irreductible a otros lugares y a las cosas que a ellos pertenecen (Marzoa, 2005, p. 49-52), donde permanecen y están. En Grecia tiene sentido hablar todavía de lugares cualificados, pues cada cosa pertenece a

<sup>42</sup> Como ya quedó dicho, Heidegger asumirá que la diosa del Poema es siempre sin nombre. Por ello no habría por qué pensar que se trata de una deidad «olímpica». La problemática del des-ocultamiento, la Presencia y la verdad en Grecia convergen con la del cuestionamiento por el carácter de los dioses griegos y lo divino en general, ya en el Curso *Parménides* (GA 54). Los dioses griegos nunca son instancia «sobrenatural», del mismo modo que ni son ni engloban a todas las cosas (de ellos no proviene todo).

<sup>43</sup> Desde el punto de vista de los «géneros poéticos griegos», el Poema de Parménides pertenece al *epos* de Homero. Ello habría de suponer un especial cuidado en la caracterización de cada cosa dicha en la cual el Poema se demora en la descripción (Marzoa, 2005, p. 13-31). Por el estado del Poema transmitido hasta nosotros, el considerado Proemio (fr. I, siempre según D-K) es el «fragmento» que mejor muestra esta demora en el detalle y la consiguiente singularización de cada cosa dicha en el decir. Vamos a notar aquí mismo algunos detalles de lo que toca al considerado como fr. VIII, de amplia extensión también, en la interpretación de la sin-taxis de los *sémata del ser*.

<sup>44</sup> Nuestra interpretación surge de la tercera indicación del Curso *Parménides* en torno al mito de Er y *la última palabra de Grecia sobre léthe* (Heidegger, 1982, pp. 175-182), así como especialmente de la cuarta indicación, última en el Curso.

<sup>40</sup> (Platón, Sof., 255d). Y presente en el Libro *Delta* (quinto) de la *Metafísica* de Aristóteles.

<sup>41</sup> (Platón, Sof., 255d4).

su lugar. Un abismo insalvable separa esta comprensión de la «moderna», caracterizada precisamente por la reductibilidad de todas las cosas entre sí<sup>45</sup>. Absurdo sería pues afirmar que la diosa coloca, pone o sitúa al mortal ante los caminos [*ihn vor beide Wege stellt*] (Heidegger, 1977, p. 294)<sup>46</sup>, pues es el mortal aquel que por él mismo llega a la diosa, estando ya encaminado en el camino «de» la diosa<sup>47</sup>. Heidegger deja planteada la cuestión al decir que pertenece a la misma esencia del mortal un *Sich-auf-den-Weg-Machen* (Heidegger, 2012, p. 110). En ello radica su esencia mortal y el carácter de su sabiduría. Pero si la irreductibilidad de la cosa y el lugar — en el caso del Poema de Parménides, lugar marcado por permanecer en los entornos de un dios, del habitar de la diosa-*alétheia*— marca la *íntima pertenencia* de ellos, entre ellos, es porque allí se está hablando de su inseparabilidad, podríamos decir, la misma, del *intervalo* del camino «que sigue a la verdad», *a-létheia*, desplegada en el decir del Poema, de entrada comprensión otra a aquella del *lógos ti* del diálogo de Platón. Ello nos exige atender ya a la cuestión de la mismidad, así como en qué medida esta inseparabilidad se dice en el Poema como in-divisibilidad que afectaría a la problemática traducción de la noción de «sunechés» (otro de los semana del fr. VIII) por «continuo».

La *mismidad* llega hasta nosotros a través del conocido fragmento III y regresa reformulada con el fr. VIII. Cuando en éste se nos dice la

pluralidad de *señales del ser*<sup>48</sup>, se ofrece un elenco de *sémata* que podría de extrañarnos a tenor del contraste con el tono de las descripciones previas, a pesar de lo cual no estamos autorizados a interpretar las diversas señales que se nos dan como una «lista»<sup>49</sup>, ilegitimidad remarcada especialmente por el fragmento previo y su invitación explícita a prestar atención al discernimiento del discurso, del decir (*krînai dè lógoi*: hexémtro 5, fr. VII). Allí lo dicho por el decir es uno de los rasgos distintivos de su misma condición. La palabra *lógos*, sustantivo del verbo *légein*, puede traducirse en sus usos clásicos como decir, discurso o palabra singular, en la medida en que el sentido de partida de *légein* sea el de un reunir o recoger que exija alguna suerte de *discernimiento o selección* (Marzoa, 1990, p. 65-66)<sup>50</sup>. En general los verbos del decir en Grecia manifiestan el carácter ontológico-lingüístico de hacer-comparecer, manifestar o mostrar algo. Supone ello un trato con la cosa, mientras a la vez se caracteriza a la cosa en tal nombrar y decir. Ello a su vez dice ser. Por ello puede Heidegger decir que *lógos es alétheia* (Heidegger, 2000b, pp. 216-217 y 225-226). Siempre se dicen cosas, si bien aquello que se hace comparecer, se manifiesta o se muestra no es exclusivamente una u otra cosa determinada, sino el completo habérselas con las cosas. Eso es lo que acontece en el decir, si bien en virtud de los sentidos arcaicos del verbo *légein* rige un aquel recoger, recolectar o reunir —nunca un mero juntar— lo diverso manteniéndolo como diferente, por tanto, un juntar-separar para cuya recolección se exige alguna suerte de selección previa o criterio de *discernimiento* que permita saber *por dónde*

<sup>45</sup> Ello toma una forma especialmente productiva con la noción de «mercancía» de Karl Marx, en cuanto muestra la ilimitada cambiabilidad de todas las cosas entre sí que percute en la noción de UNO-TODO a la que se reducen todas las cosas en el horizonte epocal moderno (Marzoa, 2008, p. 14-18). Heidegger no sería plenamente consciente (y no pondría netamente en juego) esta diferencia epocal entre Grecia y nosotros, al menos, hasta algo después de *Introducción a la Metafísica* (Marzoa, 1991, p. 154).

<sup>46</sup> Lo cual no obsta para que el discernimiento de los caminos penda de la decisión y diferenciación que por sí mismo puede cumplir (o no) el mortal. En último término ello ha ser comprendido, en el contexto de *Sein und Zeit*, como el llamamiento al cuestionamiento por el «es» de cada camino (el *krînein* pende del sentido del *Dasein*) (Heidegger, 1977, p. 295).

<sup>47</sup> El viajero del Proemio que se encamina, en las interpretaciones de Heidegger, en el camino «de» la diosa (Heidegger, 2012, pp. 110-112).

<sup>48</sup> Así interpreta Heidegger los *sémata*, indicaciones o señales [*Zeichen*] en las que el ser «se muestra a sí mismo» [*sich selbst zeigt das Sein*] dejando problemáticamente de lado a *dóxa* (Heidegger, 1993, p. 66).

<sup>49</sup> En el sentido de un una «lista» de cosas yuxtapuestas, pues precisamente tal es la estructura con la que Heidegger identifica el (mero) *poner nombres* de los mortales. Nos referimos al *ónoma* («será un nombre todo») en v. 38, en el sentido no de «mero nombre», sino de la mera yuxtaposición de cosas presentes (Marzoa, 2000, p. 37), considerado por Heidegger como un «tanto-como» [*Sowohl-als auch*] (yuxtapositivo) (Heidegger, 2000b, p. 259).

<sup>50</sup> Véase en torno a los usos arcaicos de *lógos* y *légein*, el trabajo de Felipe Martínez Marzoa: (Marzoa, 1990, pp. 65-72, 95-99).

*cortar*, un saber por dónde esta cosa (seleccionada, es decir, recogida o recolectada) diferente a aquella otra cosa.

Dejaremos solamente señaladas dos líneas de lectura practicadas por Heidegger. La primera — en el curso *Los Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*— asume lo diferencial del «ahora» griego (a propósito del final del hexámetro quinto<sup>51</sup>) respecto al «ahora» moderno y su posición en la línea de suyo ilimitada. El «ahora» griego es indicación de límite, finitud, ser, pues no todo está en o se reduce a un «ahora» y, a la vez, resulta irreductible a todo otro «ahora». A diferencia de la línea i-limitada de posiciones-ahora de corte moderno, el «ahora» griego no deja atrás a lo otro (el otro «ahora» que deja-de-ser) como condición de llegar a ser él mismo para, entonces, repetirse indiferentemente el proceso y dar paso a otro y otro y otro y... En la línea i-limitada siempre lo que hay es en un «ahora», toda cosa es en un «ahora». En el Poema se lee más bien que el «ahora» es *lo mismo* (que no lo idéntico, lo igual o lo uniforme) en cada «ahora» [*in jedem Jetzt dasselbe*], *constantemente* es siempre en todo ahora [*Jetzt aber ist in jedem Jetzt immer ständig*], lo cual ni más ni menos tiene que ver con la co-determinación de ser y tiempo que precisamente Parménides mostraría por primera vez (en la «historia de la filosofía») al afirmar que ser es aquella *constante Presencialidad* [*ständige Anwesenheit*] de acuerdo al conjunto de *sémata*. El ser como tiempo-del-ahora, *Presencia constante*, sin oposición ni diferencia [*ohne Gegensatz und Unterschied*], ¿un continuo?, se afirma «criterio para diferenciar los distintos modos de ser» preguntándose abiertamente Heidegger por cómo llega el tiempo a servir de tal criterio (Heidegger, 1993, pp. 67-68). Pues bien, por pertenecer (la única vía que queda, aquella «que es» y que según el fr. II «sigue a la verdad») al «ahora» griego, Heidegger lee que ser, límite y

finitud es aquello que dice *hén* y *sunechés* (inicio del sexto hexámetro) que dirían la unidad e integridad-totalidad del ser [*Einheit und Ganzheit des Seins*] (Heidegger, 1993, p. 65)<sup>52</sup>, atándose este último al cuestionamiento por el *problema del continuo* en las fuentes griegas, especialmente en el viraje del horizonte de cuestionamiento por el ser desde el Poema de Parménides a las paradojas de Zenón (Heidegger, 1993, pp. 239-240)<sup>53</sup>. Que sea (el ser) *sunechés* se traduce como «sich in sich selbst in jedem Jetzt als Jetzt, als Selbiges »zusammenhaltend« » (Heidegger, 1993, p. 67) —o simplemente «Zusammenhalt» (Heidegger, 2012, p. 136)—, es decir, «se mantiene junto», siempre como un «ahora» irreductible a otro «ahora», siempre lo mismo. Llave de comprensión de los *sémata*, el tiempo-del-ahora, constante Presencialidad, se dice del ser que es —con el v. 22 del fr. VIII— *oudè diairetón*, sin el carácter de la división [*nicht auseinandertzunehmen*], in-divisible, ajeno al cualquier dividir [con *zerteilen*] tal y como se trata de mostrar en las paradojas de Zenón.

Sigamos finalmente la segunda vía interpretativa de Heidegger con el fr. VIII, más de corte topológico y que brota del Curso de 1932. La cuestión del *sunechés* se manifiesta de nuevo explícitamente en los hexámetros 23 y 25 a propósito del bloque de *sémata* que se inicia anunciando la in-divisibilidad del ser<sup>54</sup> desde el comienzo del hexámetro 22. Se genera una tríada que repite una misma fórmula en los inicios de los hexámetros 22-24: sin ser divisible [*oudè diairetón*] por ser todo lo mismo [*ómoion*<sup>55</sup>], no hay algo más ni algo menos [*oudé ti têi mâllon ... / oudé ti cheiróteron...*] en ello que le impida tenerse junto [*tó ken eírgoi min sunéchesthai*], podríamos decir, de nuevo, que le impida ser íntegro o continuo, pues, como a continuación se afirma, es todo íntegro o continuo [*tói xunechés pân estin*], por lo que ser toca al ser [*eòn gàr eónti pelázei*: hexámetro 25]. Es decir, siendo indivisible, no tendría sentido pensar «partes» por las que el ser no toca al ser, o «partes» que

<sup>51</sup> Considera Heidegger que los v. 5-6 del fr. VIII del Poema ofrecen la interpretación más profunda del ser, de éste como Presencia constante (*ständige Anwesenheit*), el corazón de la noción de *continuum* y la problemática del punto-ahora, en ayuda del tiempo y sus caracteres (Heidegger, 1993, pp. 66-69 y 235-236). Aquellos versos son el hilo conductor de la interpretación de los *sémata* del ser.

<sup>52</sup> En (Heidegger, 1993, p. 65).

<sup>53</sup> Véase al respecto: (Chiurazzi, 2017).

<sup>54</sup> *Eón* significa ser en este fr. VIII.

<sup>55</sup> Igual, no en el sentido de la mismidad del *tò autò / tautón*. Heidegger traduce como «es ganz mit sich gleich» (Heidegger, 2012, p. 136).

impidiesen decir que el ser es todo lleno de ser (final hexámetro 24)<sup>56</sup>. Nótese cómo se nos señala a una indivisibilidad que sin poder ser un agregado o yuxtaposición de «partes», retiene a la vez alguna suerte de corte relevante (ser toca al ser) que, por otra parte, se relaciona con que el ser es inmóvil [*akíneton*, hexámetro 26] en los límites de fuertes vínculos o ataduras [*megálon en peírasi desmôn*]<sup>57</sup>. Ser es límite. El pensar, en cuanto habérselas con las cosas y el ser, es discernimiento que, como tal, comporta intervalos, cortes y, en definitiva, encierra el cuestionamiento en torno al *por dónde cortar*, cuestionamiento por el criterio del *desde dónde / hacia dónde* o por dónde se daría la diferencia misma entre el ser y lo ente (así como las propias delimitaciones de lo ente). Por ser discernimiento el pensar corresponde al ser, así como tiene lugar en el decir. Replegando lo dicho, la traducción de *sunechés* por *continuo* no solo exige advertir que nunca podrá tratarse de un continuo de suyo i-limitado en el que cualquier límite resulta advenido sobre esa base plana (*sunechés* como continuo no tiene «partes»), sino considerar la problematización del cruce, en el seno del ser como *sunechés* (esto es, *akíneton*, *oudè diairetón*), de un continuo que es límite y, en esa medida, contempla la alteridad (un continuo cualitativamente discontinuo).

Los testimonios en torno a la *mismidad* regresan en este punto pues el ser (continuo-discreto, indivisible, inmóvil) sin «partes» más marcado por el límite, permaneciendo lo mismo y en lo mismo [*tauton t'en tautoi te menon*], yace cabe sí mismo [*kath'heauto te keitai*] y [de tal modo que] permanece allí mismo firme (hexámetro 29-30). Se dice que «*selbig im*

<sup>56</sup> El ser no puede tener «partes», *Teilen*, por ello no hay ningún *intersticio vacío* aparte del ser, fuera de *Anwesenheit*, por la completud, *Erfüllheit*, del ser (Heidegger, 2012, pp. 167-168).

<sup>57</sup> Así como con que no pertenece el ser al nacimiento-surgimiento (llegar a ser), ni la corrupción (dejar de ser) —ello serían rasgos de lo ente y no del ser—, en vuelta a las indicaciones del grupo intermedio de *sémata* (hexámetros 6-15). El Poema dice que el carácter *akíneton* del ser se da en unos límites que atan y ligan [*fesseln und binden*], interpreta Heidegger, un límite que tiene como esencial la concisión y la vinculación [*Bündigkeit*] (v. 26) así como lo colectivo-unitario [*geschlossen*] de lo presente. La vinculación afecta al mismo ser y a su atadura al *noein*, *Vernehmen des Seins* (Heidegger, 2012, p. 169).

*Selbigen verbleibend*» (Heidegger, 2012, p. 170); su modo de *permanecer* y *mantenerse* por sí mismo es la mismidad, *Selbigkeit*, que no obstante supone una cierta reflexividad propia de la unidad del ser. El límite pertenece al lugar que así resulta, como el mismo límite del ser, indivisible e inmóvil. El ser permanece o yace o está *lo mismo en lo mismo* (dativo en griego) *cabe sí mismo* (dativo en griego). Justo antes de introducir la reformulación de la sentencia del fr. III, se alude a *Anánke*, Necesidad, haciendo hincapié en el carácter de límite del ser y afirmando explícitamente que el ser no es *incompleto, sin fin* [*ouneken ouk ateleuteton*: hexámetro 32]. Se llega así a los hexámetros (34-38) con que ser abrirá el texto «Moira» en la colección *Vorträge und Aufsätze* (Heidegger, 2000b, p. 237).

*Mismidad* nombra así el límite indivisible, problemáticamente continuo, del *eón* —vale decir, del ser, como uno de los diversos modos en que éste se despliega en el Poema, entre ellos, *sunechés*— respecto a un pensar o discernimiento que en virtud de su «otro», el ser mismo, no puede confundirse con aquel ser que de hecho necesariamente se esfuma o escurre para la perspectiva o el horizonte —asumido rigurosamente arrancándose desde la «modernidad»— desde donde se escribe *Sein und Zeit*. La investigación posterior de Heidegger profundizará en el carácter ambiguo —no semánticamente, sino abierto— del participio *eón* como el *pliegue de ser y ente* o *pliegue de presencia y presente* (Heidegger, 2001, pp. 177, 181) en el despliegue del decir de la diosa en el Poema de *alétheia*. Aquella reflexión apuntará a la *Moira* del Poema de Parménides como uno de los nombres privilegiados que recoge la problemática compleja de la medida, del *por dónde cortar* o de la *unidad in-divisible* que<sup>58</sup>, como hemos seguido hasta este punto en el presente escrito, atañe al pensar en su correspondencia con el ser.

En las interpretaciones abiertas por el Curso recogido en GA 35 no tendría sentido alguno afirmar que la mismidad «de» ser y pensar es

<sup>58</sup> Recomendamos en torno a la cuestión de la unidad indivisible en el contexto del Aristóteles griego: (Oñate, 2001).

compartida<sup>59</sup>, pues ya no se asume un escenario de juego (el mundo histórico-comprensivo griego, siempre en sus textos) donde tuviera lugar posible una *teoría de la substancia* — tampoco como cliché que desmontar, destruir— como base interpretativa de la *ousía* aristotélica o, en general, del *ón* en Platón y Aristóteles (que no hay en el Poema de Parménides). Por contra, en el diálogo el «con» de la *koinonía de los «géneros mayores»* marca la irreductibilidad de los «géneros mayores», «partes» *irreductibles* de una totalidad que no es nada «común», es decir, nada «real», nada «físico», y, no obstante, «partes» de una configuración del todo muy marcadamente *divisible*, mientras resulta más bien la mismidad en Parménides el singular límite que culmina —es decir, no termina o finaliza— el despliegue del Poema de la diosaverdad en los *sémata* del fr. VIII. Un límite que, si es ser, mantiene en un *gesto de retracción* una singular relación con su «otro» (Heidegger, 2012, p. 115). Por ello *la mismidad* del Poema de Parménides no es *lo mismo* que aquella *Selbigkeit-Selbstheit* cuyo rastro seguimos en *Sein und Zeit* (la indivisibilidad y ausencia de movimiento que dice el Poema contrasta con la no-divisibilidad elaborada en aquella obra). Ahora bien, si reconocemos de nuevo lo absurdo de tomar al ser y al pensar del Poema como «partes», no podemos olvidar o dar por clausurado el cuestionamiento por alguna suerte de «partes» sin «todo» en el diálogo de Platón, así como, en definitiva, cómo podrían ser entonces pensadas como «partes» *por sí mismas* (siempre cabe las cosas en el decir). Interpretamos a su vez que esta última es la problemática de fondo para el Heidegger que escribe *Sein und Zeit*, lo cual despeja, en el seno de la mismidad, un horizonte insuperable (no nivelable) entre la irreductibilidad del *Sí mismo* y lo «otro» y la irreductibilidad de ser y pensar en el Poema, allí donde sí tiene sentido pensar todavía lo indivisible del ser.

Lo esencial que da a pensar, que llama a pensar, de la «palabra enigma» *tò autò* en el fr. III del Poema de Parménides se desplaza, en *El Sofista*, hacia el dativo *heautò* que dice «consigo

mismo»<sup>60</sup>. Lo esencial en el diálogo es la reflexividad que exhibe cada uno, cada algo mismo, él mismo, que es lo mismo *consigo mismo*; la reflexividad de un «con», mediación o vinculación, que exhibe la *unión en una unidad* [*Einung in eine Einheit*] (Heidegger, 2006, p. 34)<sup>61</sup>, cuyo *carácter unitario* ha de ser mantenido como cuestión en orden a distanciarse de una lectura «idealista» del «con» (ello como identidad<sup>62</sup>) que, al cabo, obviara el lugar de la *alteridad (éteron)* por el que el diálogo alcanza a decir que «cada uno es lo mismo consigo mismo y un otro para el otro»<sup>63</sup>. En el «autò d`héautò tautón» («ello mismo (es) lo mismo consigo mismo»), la novedad respecto al Poema de Parménides, por así decir, es lo que gramaticalmente llamaríamos complemento, el «*heautò*». Éste, como una suerte de repliegue de «ello mismo» —sujeto gramatical que Parménides no necesita (el «sujeto» es la «palabra enigma», lo que sujeta es lo más digno de cuestionarse por «nosotros») — resguarda la *pertenencia* de la *Diferencia a lo mismo* que nos llama a estar ojo avizor respecto a la reflexividad del pensar. *Diferencia-mismidad* dicha a través de la simplicidad de lo inteligido por el *noeîn* del Poema de Parménides, perteneciente a una ausencia, como ausencia, que se hace presente (con el fr. IV). Pues en virtud de *lo mismo* como co-pertenencia del hombre, cuyo rasgo distintivo es el pensar, y el ser (Heidegger, 2006, pp. 37, 38, 41)<sup>64</sup>, se pretende pensar —estrictamente con el Poema de Parménides— cómo en aquel *Zusammengehören* (que caracteriza a *lo mismo*) el radical «zusammen» pertenece a la experiencia del «gehören» en un contexto, el

<sup>60</sup> En 254 d leemos que: «oukòun autòn ékaston toîn mèn duoîn éterón estin, autó d `éautò tautón». Podría traducirse al castellano mediante otras preposiciones que se ajustaran al dativo griego. Por ejemplo, Ángel Gabilondo, con tintes hegelianizantes, traduce el «heautò» como «para sí mismo», mientras Arturo Leyte traduce al castellano como «consigo mismo», en su traducción: (Heidegger, 2013a, pp. 62-63).

<sup>61</sup> Citado en (Gabilondo, 2001, p. 18).

<sup>62</sup> Se ofrece a pensar más bien que la identidad, vale decir, toda identidad, pende del sentido e interpretación del «consigo mismo» «que reina en la identidad» (Heidegger, 2006, p. 34); texto en castellano: (Heidegger, 2013a, p. 65).

<sup>63</sup> En este sentido nos adherimos a la lectura de la *koinonía* de los «géneros mayores» de: (Marzoa, 2010, pp. 111-114).

<sup>64</sup> No ha de resultar obvio que Heidegger se refiera aquí al Poema de Parménides.

<sup>59</sup> Mucho menos en un mundo compartido. Sobre la noción griega de *kósmos* véanse las producentes divergencias entre: (Vetter, 2016) y (Riezler, 2017).

del Poema, en el que resulta problemático pensar el estatuto ontológico de lo dicho por la diosa del Poema, los caminos que atraviesan el Poema completo, desde la noción de límite y lugar solidaria a la estructura del *ti*, del «algo» [*prós ti*] del diálogo, como «algo» delimitado o determinado. Habrá de quedar abierto el curso de la cuestión. Es esencial en orden a subrayar que aquello que nos enseña el Poema<sup>65</sup> es que en el *Zusammengehören* de pensar y ser, aquella «y» manifiesta la *irreductibilidad* de *ser y pensar*, así como una cierta *asimetría* entre ellos — indicación de la destrucción de toda identidad que les englobase— que Heidegger cifra no obstante como *Entsprechung*, correspondencia (Heidegger, 2006, p. 39). Lo aprendido por Heidegger en la interpretación es la asimetría que exige (en el plano de las condiciones de posibilidad) el *pensar del ser*, es decir, la posibilidad de pensar un ser donde, como «presencialidad asistente de la diferencia», *Anwesen*, permanezca un *ocultamiento* que cumple la retirada (*Entzug*, donación/retracción es su darse) del ser ante el pensar, en correspondencia a la cual, el pensar piensa en un *paso atrás* (Duque, 1989, pp. 156-157) marcado por el ocultamiento de una retención o repliegue (*Vorenhalt*), aquella retirada. El *paso atrás*, declinado en la perspectiva de la *Historia del ser*, se encamina hacia los «pensadores del inicio». La reflexión (un modo de auto-referencialidad) en la asignación del ser al *pensar del ser* no podría así yacer «sobre la abertura o falla de la Diferencia misma» pues el ser exige la Diferencia que destinalmente, epocalmente, se da y que Heidegger nos ofrece a pensar como *Ereignis*.

---

<sup>65</sup> La profesora Teresa Oñate ha desplegado una amplia investigación en torno a las conexiones entre el *noein* y *alétheia* del Poema de Parménides y la *Filosofía Primera* de Aristóteles especialmente en torno a las categorías henológico-modales del estagirita y al estatuto ontológico diferencial de lo divino griego respecto al esquema ontoteológico moderno. Véase al respecto: (Oñate, 2001).



## Referencias

- Aranzueque, G. y Tudela, J. (2019). In in-itium. Heidegger lector de Parménides. En A. Jiménez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición* (pp. 19-39). Comares.
- Chiurazzi, G. (2017). *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Angelo Guerini.
- Duque, F. (1989). *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*. Anthropos
- (2006). *El Cofre de la nada*. Abada.
- (2020). De la vida buena a la procura auténtica: El viejo Aristóteles y el joven Heidegger. *Studia Heideggeriana*, 9, 161-182. doi: 10.46605/sh.vol9.2020.100
- Gabilondo, A. (2001). *La vuelta del otro. Diferencia. Identidad. Alteridad*. Trotta.
- García-Norro, J.J. (2019). La deconstrucción heideggeriana de Descartes. En A. Jiménez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición* (pp. 135-152). Comares.
- Günther, (1998). Ἀλήθεια und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides. *Philosophische Schriften*, Band 27. Duncker & Humblot.
- Heidegger, M. (1977). GA 2, *Sein und Zeit*. (F. -W. Von Hermann, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (1982). GA 54, *Parmenides*. (M. S. Frings, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (1991). GA 51, *Grundbegriffe*. (P. Jaeger, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (1992). GA 19, *Platon: Sophistes*. (I. Schlüßler, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (1993). GA 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. (F. -K. Blust, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (2000a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- (2000b). GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. (F. -W. Von Hermann, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (2001). Moira. *Conferencias y artículos*. Del Serbal.
- (2002). GA 8, *Was Heisst Denken?*. (P. -L. Coriando, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (2005a). *Parménides*. (C. Másmela, Trad). Akal.
- (2005b). GA 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. V. Klostermann Verlag.
- (2005c). GA 70, *Über den Anfang*. V. Klostermann Verlag.
- (2006). GA 11, *Identität und Differenz*. (F. -W. Von Hermann, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (2007). GA 14, *Zur Sache des Denkens*. (F. -W. Von Hermann, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (2011). *Heráclito*. (C. Másmela, Ed.). El hilo de Ariadna.
- (2012). GA 35, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. (P. Trawny, Ed.). V. Klostermann Verlag.
- (2013a). El principio de identidad. *Identidad y diferencia*. (A. Leyte y H. Cortés, Trads.). Anthropos.
- (2013b). *Il «Sofista» di Platone*. Adelphi.
- (2016). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Trotta.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Alianza.
- Marzoa, F. (1990). *De Grecia y la filosofía*. Maior, Universidad de Murcia.
- (1991). La palabra que viene. En F. Duque (ed.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos* (pp. 147-160). Del Serbal.
- (1996). *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Istmo.
- (1999). *Heidegger y su Tiempo*. Akal.
- (2000). *Historia de la filosofía I*. Istmo.
- (2005). *El saber de la comedia*. La balsa de la Medusa.
- (2006). *El decir griego*. La Balsa de la Medusa.
- (2008). *El concepto de lo civil*. Metales pesados.
- (2010). *Historia de la filosofía antigua, 2ª reimpresión*. Akal.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson.

- (2012). ¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger. En T. Oñate, O. Cubo, P. Zubía y A. Núñez (Eds.), *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología*. Dykinson.
- (2019). ¿En qué se reconoce el logos de la era hermenéutica?. En *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéutica contra la violencia III)*. Dykinson.
- Riezler, K. (2017). *Parmenides* (4ª edición). Klostermann Rotereihe.
- Schlüter, J. (1979). *Heidegger und Parmenides*. Bouvier.
- Thanassas, P. (2008). The Ontological Difference in Parmenides, *Philosophical inquiry*, 30(5-6), Winter-Spring 2008, 23-37. doi: 10.5840/philinquiry2008301/217.
- Vattimo, G. (1994). *El fin de la modernidad*. Gedisa.
- (1995). *Más allá de la interpretación*. Paidós.
- (1998). *Las aventuras de la diferencia*. Península.
- Vetter, H. (2016). *Parmenides. Sein und Welt*. Karl Alber Verlag.
- Xocolotzi, A. (2017). Historie, Geschichte und Destruktion der Ontologie anhand der Schwarzen Hefte. En A. Denker y H. Zaborowski (Eds.), *Heidegger-Jahrbuch-11: Zur Hermeneutik der «Schwarzen Hefte»* (pp. 118-129). Karl Alber Verlag.