



## El olvido de Heidegger: sobre el *aión* y las *palabras del inicio*<sup>1</sup>

Marco Maureira Velásquez<sup>2</sup>

Recibido: 3 de mayo de 2020 / Aceptado: 26 de mayo de 2021

**Resumen.** Ampliamente conocida es la *confrontación* que Heidegger sostiene con el pensamiento de Nietzsche, reivindicando la *pregunta por el Ser* en relación a su problematización vitalista. Conocidas, también, son las posteriores propuestas filosóficas que denuncian el *ser-para-la-muerte*, recreando nuevas problematizaciones en que la *Vida* juega una función protagónica y, frente al *Dasein*, se cobra una revancha *intempestiva*. Sin embargo, dichas propuestas suelen ejecutarse desde una problematización externa que resulta ajena al propio modo de pensamiento heideggeriano. En este trabajo, por el contrario, se adoptará un *temple de ánimo* acorde al preguntar de Heidegger que, poniéndose a la escucha de las *palabras iniciales* de los *pensadores del inicio*, problematice las relaciones jerárquicas establecidas entre el Ser y la Vida.

**Palabras clave:** Heidegger, Ser, Aión, Vida, Nietzsche, Palabras esenciales.

### [en] Heidegger's forgetfulness: about *aion* and *initial words*

**Abstract.** Widely known is the confrontation that Heidegger maintains with Nietzsche's thought, vindicating the *question of the meaning of Being* in relation to his vitalist problematization. Also known are the later philosophical proposals that denounce *being-toward-death*, recreating new problematizations in which Life plays a leading role, taking *untimely* revenge against the *Dasein*. However, these proposals are usually executed from an external problematization that is alien to Heidegger's own way of thinking. In this work, on the contrary, a *frame of mind* will be adopted in accordance with the Heideggerian question that, listening to the *initial words* of the *thinkers of the beginning*, problematizes the hierarchical relations established between Being and Life.

**Keywords:** Heidegger, Being, Aión, Life, Nietzsche, Essential words.

**Sumario:** 1. Introducción: sobre el *ser* y la *vida*; 2. El olvido de Heidegger en el poema de Parménides; 3. Las *palabras iniciales* de los *pensadores del inicio*; 4. Sobre la inicialidad vital del *aión*; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Maureira Velásquez, M. (2021) "El olvido de Heidegger: sobre el *aión* y las *palabras del inicio*", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (2), 511-532.

<sup>1</sup> Este artículo ha sido escrito gracias al financiamiento de la *Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo* (ANID) - Programa de Formación de Capital Humano Avanzado (PFCHA) - Becas Chile de Doctorado en el Extranjero/2017 - 72180078.

<sup>2</sup> Departamento de Filosofía  
Universidad de Barcelona  
maureira.marco@gmail.com

## 1. Introducción: sobre el *ser* y la *vida*

La propuesta filosófica de Heidegger se propone denunciar la antigua verdad metafísica que ha dominado la filosofía occidental desde Platón; a saber, “la meditación sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad (...) aprehensible y delimitable según los respectos de la razón y el pensamiento”<sup>3</sup>. Y, si esta forma de pensamiento metafísica, en Hegel, permite afirmar que *todo lo real es racional*, en el caso de Nietzsche adopta la forma de una filosofía en que *todo lo real se vuelve vital*: “«vida» es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad”<sup>4</sup>. Ahora bien, Heidegger no sólo identifica a *la vida* como núcleo magmático del pensamiento de Nietzsche, sino que, en sus tempranas lecciones de 1921/1922, hace de esta una dimensión fundamental de su propio trabajo: “Vida = Dasein, «ser» en y a través de la vida”<sup>5</sup>. Sin embargo, esta equivalencia se verá rápidamente desbalanceada a favor del *Dasein*, en la medida que se considera a la vida como una de las tres raíces constitutivas del *Ser*: vivir/surgir-brotar/permanecer<sup>6</sup>. Además, en *Ser y tiempo*, se expresa enfáticamente que “la ontología del Dasein [es], *previa* a una ontología de la vida”<sup>7</sup>.

En este sentido—como veremos luego—Heidegger reemplaza el gesto de “inversión” ejecutado por Nietzsche, proponiendo un “giro” desde esta forma totalitaria de pensar el ente y el ser del ente (es decir, desde esta metafísica vitalista), hacia una remozada *pregunta por el Ser* que ejecutará este *giro* teniendo como punto de viraje a *la verdad del ser*. Por ende, para ejecutar la figura del *giro* afirmándose en la *esencia de la verdad*, Heidegger deberá remontarse a las *palabras iniciales* de los *pensadores del inicio* (a saber: Anaximandro, Parménides y Heráclito), en tanto que estos pensaban desde esa *apertura originaria* que, posteriormente, con el advenimiento de la metafísica, termina cayendo en el olvido. Por nuestra parte, en este trabajo, lo que realizaremos será el ensayo de *un nuevo giro* (esta vez, desde el *Ser* hacia la *Vida*), pero a partir de *un temple de ánimo* profundamente heideggeriano. No se tratará, por tanto, de reivindicar a la *Vida* criticando externamente las consecuencias nefastas de ejecutar una problematización filosófica que posiciona de forma protagónica al *ser-para-la-muerte* (como, de una u otra forma, hacen autores como Deleuze, Haraway o Braidotti), sino que, aquí, lo que emprenderemos será la impostación de un modo de operar heideggeriano que, desde sí mismo, nos terminará conduciendo a una *palabra inicial* que se nos revelará como *palabra de vida*.

## 2. El olvido de Heidegger en el poema de Parménides

Cuando Heidegger, en su lecciones en la Universidad de Friburgo del año 1942-1943, analiza el clásico poema de Parménides, pasa explícitamente por alto los veinte

<sup>3</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Planeta, 2016, p. 424.

<sup>4</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.392.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Heidegger insiste en recalcar “la inclinación hacia la caída de la vida fáctica (...) una modalidad intencional de la vida. Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica (...) que, a la postre, la conducen a un olvido de sí misma”. Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Madrid: Trotta, 2002, p. 39.

<sup>6</sup> Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.

<sup>7</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016, p. 263.

versos iniciales. *Lo inicial*, para este, es el encuentro con la *Diosa Verdad* (es decir, con la *esencia de la verdad*), razón por la cual “comenzaremos, aunque pueda parecer arbitrario (...) con los versos 22-23: *Y la diosa me acogió con dedicado afecto*”<sup>8</sup>. Sin embargo, mucho antes de llegar a las puertas de la Diosa (es decir, mucho antes de que se produzca el encuentro con la *Verdad*), lo que nos presenta Parménides es un movimiento, un tránsito en el que se es transportado: *era yo llevado* –nos comunica la voz narrativa– *por las hábiles yeguas que tiraban del carro*. No obstante, las yeguas y el carro (con su eje en que rechinan dos ruedas bien torneadas y ardientes), suelen ser históricamente pasados por alto. Incluso Heidegger, que explícitamente se propone remontarse al *inicio* de los *pensadores iniciales*, comienza su análisis del poema saltándose el inicio para asaltar directamente el *sentido griego original* de la palabra *ἀλήθεια* [verdad].

*Alétheia*, insistirá este, no tiene para los primeros pensadores griegos el sentido de *adecuación* –ya sea vía *participación* de lo sensible en las formas subsistentes inteligibles, o en la modalidad de *veritas*, *certitudo* o *rectitudo* que se afianza, posteriormente, durante la edad media–, sino que, antes bien, se trata de *una palabra inicial* que nos conduce a la *experiencia del desocultamiento*; es decir, a la *experiencia de Ser* en que el pensar atiende a lo esencial. A-létheia, así, se convierte en desocultar, siendo esta su olvidada y escurridiza esencia en la que Heidegger se propone hacernos entrar. Hacernos *saltar* –más bien dicho–, ya que, precisamente, el asalto de la Verdad implica *un salto dentro del ser* que es, para él, el único y *verdadero inicio*. Poco importan, entonces, esos veinte versos iniciales en que un personaje anónimo es transportando en un carro de eje rechinante y ruedas bien torneadas por un sinuoso y enigmático camino. A lo sumo, Heidegger hace referencia al *camino extraordinario* que está fuera, más allá de la senda que los hombres usualmente recorren. Pero, si el camino es extra-ordinario, si está fuera/más allá de la ruta habitual, es porque se trata precisamente del camino de la Diosa (es decir, de la Verdad). En este sentido, la *verdad* es lo que está *más allá* de lo usual y que, sin embargo (mejor dicho: *por eso mismo*), es lo más próximo y cercano en tanto que *inicio fundamental*: “lo que se muestra a sí mismo, lo desoculto, lo indicador, puede indicar en lo sucesivo también «meta»”<sup>9</sup>.

Pero “*μετὰ*” –insistirá Heidegger– en su sentido griego primigenio (a saber, significando “después/detrás” a la par que *giro*, entendido como “alejarse de una cosa hacia otra”<sup>10</sup>), no guarda ninguna relación con el “meta” latino propio de la palabra *metafísica*. Mientras que el *giro* griego se vuelca sobre la intimidad misma de *lo abierto* (es decir, hacia el ocultamiento-desocultamiento de la esencia de la verdad; hacia la experiencia fundamental de un tipo particular de ente que vive arrojado en su propia abertura), el “meta” latino ejecuta *un giro* de lo sensible hacia lo suprasensible. Así, el dominio meta-físico implica que la *Physis* pase a ser concebida como Naturaleza sensible, cambiante y corruptible que participa de una dimensión suprasensible eterna, ideal e inalterable que, siguiendo a Heidegger, debe ser concebida como una forma de pensamiento totalizante centrada en el ente que olvida su abismal aperturidad. Es por ello que la *metafísica* dista de ser una palabra

<sup>8</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Edición de Manfred S. Frings. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Akal Ediciones, 2005, p.9.

<sup>9</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. Cit., p. 107.

<sup>10</sup> Ver Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2017.

inicial y, antes bien, se convierte en un dispositivo que retiene el desocultamiento (del ente), pero retrayéndose de la desocultación (del ser); presentando, por ende, su domicilio en el ente, *permaneciendo* en lo cerrado y habitando en el olvido. Es por este motivo que Heidegger nos invita a dar un salto fuera de la totalidad y pensar la *apertura fundamental del Dasein*, a problematizar directamente aquello *desde donde* pensaban los griegos, pero que nunca pensaron de lleno. Es por ello, también, que este nos insta a ejecutar un *Giro* del ente al *Ser* y no meramente una *Inversión*; ya que esta última, precisamente, nos mantendría en una forma de pensamiento totalizante, en un modo de pensar cerrado y desde lo cerrado, y no abierto y desde lo abierto (como lo haría, por ejemplo, el proyecto de Nietzsche que se propone *invertir* vitalistamente el platonismo). Y, como ya mencionamos en nuestra introducción, para Heidegger resulta fundamental efectuar un giro desde la *Vida* hacia el *Ser*, teniendo como punto de viraje a *la verdad del ser*:

El giro: ente—ser—, el punto de viraje del giro: la verdad del ser. El giro no es una inversión, es un girar que penetra en el otro fundamento [Grund] como abismo [Ab-grund]. La *carencia de fundamento de la verdad del ser* se convierte históricamente en abandono del ser, que consiste en que permanece fuera la desocultación del ser en cuanto tal.<sup>11</sup>

No resulta sorprendente, por tanto, que Heidegger comience por el encuentro con la Diosa y pase por alto esos veinte versos iniciales. A diferencia de Simondon (por poner un ejemplo<sup>12</sup>), para este resultaría absolutamente imposible aprehender el carro, las ruedas y el eje en tanto que *modo de existencia del objeto técnico* (ya que, para él, el único ente que *ex-siste* es el *Dasein*); o bien, como hacen Deleuze, Haraway o Braidotti, igualmente impensado y nefasto sería dar una importancia protagónica a otras formas de vida no humana (como, por ejemplo, a las yeguas que movían el carro), debido a que las formas de vida sin palabra (a saber, *zoón álogon*) carecen de mundo. Así, olvidando a las otras formas de vida (carentes de *lógos* y *légein*) y a los modos de existencia de los objetos técnicos (pensemos, por ejemplo, en la evolución propia y autónoma de los instrumentos que analiza de forma magistral André Leroi-Gourhan<sup>13</sup>, o en la propia relectura del *Dasein* heideggeriano que, desde la *paleontología del útil* de este último, realiza Bernard Stiegler<sup>14</sup>), este podrá centrarse exclusivamente en su relectura de la historia de la *metafísica* como *olvido del ser*. Porque, si los pensadores del inicio piensan desde la apertura de una *verdad* esencial (a saber, desde el *des-ocultamiento* de la *a-létheia*), el olvido (a saber, *lethe*) se vuelve un asunto *necesario e inmanente* en el que caerá el posterior desarrollo cerrado y totalitario del pensamiento (es decir, toda la historia de la metafísica). Es por ello que esta —la *metafísica*—, no es para Heidegger una palabra esencial, como sí lo es la *alétheia* o la *physis*. En efecto, “como la esencia de la emergencia ( $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$ )  $\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\epsilon\iota\alpha$  es el inicio mismo (...)  $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$  es una palabra igualmente originaria para lo que es nombrado con  $\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\epsilon\iota\alpha$ ”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p. 520.

<sup>12</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. B. Aires: Prometeo, 2007.

<sup>13</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia. Evolución y técnica I*. Madrid: Taurus, 1988; Leroi-Gourhan, A. *El medio y la técnica. Evolución y Técnica II*. Madrid: Taurus, 1989.

<sup>14</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo, I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru, 2002.

<sup>15</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 209 y 179, respectivamente.

Sin embargo, de forma simultánea, se insistirá en que “la «verdad» nunca es «en sí», disponible por sí misma”<sup>16</sup>, siendo partícipe de una confrontación, de una lucha entre ocultamiento y desocultamiento. Es por ello que la *verdad*, en su esencia misma, lleva inscrita una conflictiva *negatividad* (es *a-létheia*), a la par que *physis*, que es lo que aparece, lo que emerge, sin embargo *ama esconderse* (como enfatiza la famosa sentencia de Heráclito). Y, es más: “lo que la *φύσις* oculta es precisamente lo más propio de ella”<sup>17</sup>, a saber, su verdad y su esencia: la inicialidad de *lo abierto* que *es el ser mismo*<sup>18</sup> y la consecuente *necesidad* de su olvido. Es en esta línea que Heidegger insiste reiteradamente en el hecho de que “los griegos han experimentado el olvidar como un suceso de la ocultación”, siendo esta “una ocultación que sustrae lo que es esencial y enajena al hombre de él mismo, es decir, de la posibilidad de habitar en su esencia”<sup>19</sup>. Pero, como hemos dicho, este *olvido-sustracción* no es contingente, sino *necesario*, en la medida que la *negatividad* esencial de la *physis* –es decir, su verdad– es lucha y conflictividad (entre ocultamiento y desocultamiento) que, sin embargo, nada tiene que ver con la *negatividad del desdoblamiento* que opera en la *physis* desde la dialéctica hegeliana. Para Heidegger no se trata de un espacio de síntesis, reconciliación e identidad absoluta entre Espíritu y Naturaleza, sino de un espacio abismal [Ab-grund] que penetra en el verdadero fundamento [Grund]. Así, *lo absoluto* es comprendido *fuera* de toda *lógica* (ya sea aristotélica o hegeliana), acercándose a una visión *existencial* (pre-lógica) que se apoya (como hemos visto) en *el lugar desde donde piensa* el pensamiento de los pensadores iniciales: *el ser sabio, el logos, es algo que está separado de todo*. Y en latín –nos instruye inmediatamente Heidegger, después de pasar revista a la sentencia de Heráclito– “lo separado se dice *absolutum*, algo que está en su lugar propio, o más exactamente, lo que constituye por vez primera por sí mismo su lugar propio”<sup>20</sup>. En esto radica, precisamente, la tensión constitutiva de la *physis* (ocultación-desocultación de lo que aparece) en tanto que, simultáneamente, se encuentra “contra” la ocultación a la par que “para” el albergue (pero un albergue –recordemos– que nunca es autóctono, sino que, antes bien, es sin-fundamento: un habitar en *lo abierto*). Una *Identidad* de-fundamentada y abismal (es decir, arrojada y no totalitaria) en la que se co-pertenece lo que aparece y lo desoculto.

He aquí el lugar abismal desde donde pensaban los pensadores del inicio, y que cae en el olvido en el posterior desarrollo de la *metafísica*. Pero, ¿no dijimos que, para Heidegger, el sentido original de “meta” en la antigua Grecia hacía referencia al *giro* que se vuelca sobre la intimidad misma de *lo abierto*; es decir, hacia el ocultamiento-desocultamiento de la esencia de la verdad? ¿No recordamos, también, que “el giro no es una inversión, es un girar que penetra en el otro fundamento [Grund] como abismo [Ab-grund]”? Y, sobre el poema de Parménides, ¿no destacamos que Heidegger olvida intencionadamente el inicio del poema, enfatizando únicamente el carácter extra-ordinario del camino que está por *fuera* y *más allá* del tránsito habitual de los mortales? En efecto, en este mismo contexto Heidegger destaca que la palabra “método” (en un sentido original), no remite al proceder de una investigación, sino

<sup>16</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 25.

<sup>17</sup> Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. cit., p.55.

<sup>18</sup> “Lo abierto, en lo cual todo ente es liberado en su ser libre, *es el ser mismo*”. Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 193.

<sup>19</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 39 y 95, respectivamente.

<sup>20</sup> Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. cit., p. 48.

al *estar-por-el-camino* (pero no por cualquiera, sino por aquel camino que conduce a lo desoculto mismo: esto es, por el camino de la *Diosa*, de la *Verdad*, de lo *Abierto*). Por lo tanto, en el pensamiento de Heidegger, “meta” y “physis” se encuentran íntimamente ligadas (recordemos que, precisamente, *la unidad conflictiva de la inmanencia*, en la esencia inicial, es la *intimidación*: a saber, la aperturidad que es el ser mismo y que, necesariamente, debe caer en el olvido). He aquí la *sustracción*, la negatividad, la *verdad trascendental* en el corazón mismo de una inmanencia abismal. Incluso, el mismo Heidegger podrá reconocer que “el olvido de la diferencia con que se inicia el destino del ser [...] es el acontecimiento de la metafísica”<sup>21</sup>. Un acontecimiento que es como un recuerdo que se interna, como un eco que atraviesa a la metafísica totalitaria y totalizante haciendo ver que “el acontecer es el único acontecimiento. Sólo el ser es”<sup>22</sup>. Sólo *lo abierto* que es el ser mismo en tanto que *Identidad sin-fundamento*, en tanto que giro (meta) hacia lo más íntimo (physis/aletheia). Es por ello que, a pesar de que la *metafísica* sea conceptualizada como una forma de pensamiento abarcador/totalizador que olvida el ser, podamos encontrar en Heidegger una definición de la *metafísica* como “acontecer fundamental en la existencia humana”<sup>23</sup> o como “el título para la esfera de las auténticas preguntas [...] pensamiento fundamental de una filosofía”<sup>24</sup>. Hay, por ende, *una ambigüedad esencial*, que no se basa en una mera negligencia del pensar y del decir, sino en la inevitabilidad del doble significado de lo mismo<sup>25</sup>. Dicho de otro modo: hay en la *metafísica* un recuerdo de *metá* y de *physis* que en ella misma se interna y continúa haciéndose eco. Y esta resonancia tiene que ver protagónicamente con el *Ser* (y no con el *Devenir* o la *Vida*, como hemos insistido). Por ello Heidegger, se hace eco de Parménides sentenciando que *solo el ser es y no puede ser que no sea*: “el acontecer es el único acontecimiento. Sólo el ser es”. Como hemos insistido, la lectura heideggeriana de los presocráticos enfatiza constantemente el hecho de que estos pensaban desde el Ser, desde lo abierto, pero a partir de una espontaneidad que no cuestionaba/problematizaba su propio lugar de pensamiento. Se trata, así –en el caso de Parménides–, de un monismo radical que piensa desde lo esencial, pero desconociendo su esencia misma; a saber, la *verdad trascendental* de su inmanencia radical. Este mismo acento es el que lleva a Heidegger, insistentemente, a leer la obra de Nietzsche a partir de la sentencia que indica que, la más alta voluntad de poder, es *imprimir al devenir el carácter del Ser*. Esta, como se puede apreciar, es la estrategia que permite enfatizar el protagonismo de la *Identidad* por sobre la *Diferencia*, inclusive allí donde se acepta la visión de *un adentro del afuera* en que la *ausencia de fundamento* es la disposición protagónica que se despliega.

Porque, en efecto, se trata del *despliegue* de un *pliegue esencial* –“*Ser* quiere decir: presencia de lo presente: *pliegue*”<sup>26</sup>– que, a pesar de tener en sí mismo la negatividad de una lucha de opuestos –“*desocultación y ocultación son un rasgo fundamental*

<sup>21</sup> Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2001.

<sup>22</sup> Heidegger, M. “El recuerdo que se interna en la metafísica”. En *Nietzsche*. Op. Cit., p.917.

<sup>23</sup> Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. cit., p. 32.

<sup>24</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p. 360-361.

<sup>25</sup> E insiste Heidegger, previamente: “Sólo puede hablarse de ambigüedad cuando una y la misma cosa se piensan con un significado doble y diferente”. Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p. 493.

<sup>26</sup> Heidegger, M. “Moirá (Parménides VIII, 34-41)”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.220, la cursiva es nuestra.

*del ser*<sup>27</sup>—, en su aperturidad de *ser-ahí* se define como *Identidad*, como *unidad conflictiva de la inmanencia*. De esta forma, en el poema de Parménides, podemos comprender que el camino *extraordinario* por el que se adentra inicialmente el protagonista (es decir, el camino de la verdad, el *camino que está fuera del trillado sendero de los hombres*), le lleve, posteriormente, al reconocimiento y a la enseñanza, por parte de la mismísima Diosa, de su indesestimable unidad conflictiva:

Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo<sup>28</sup>.

Sin embargo, esta segunda vía es expresada, es caracterizada como *aquella por la que los hombres ignorantes vagan, bicéfalos, pues la incapacidad guía en su pecho el pensamiento errante*. Y no sólo eso: este camino, propio de los mortales, que confunde el ser y el no-ser, no sólo es señalado y caracterizado, sino que incluso es enseñado por la Diosa: “aprende, de ahora en adelante, las opiniones de los mortales escuchando el orden engañoso de mis palabras”<sup>29</sup>. De esta forma, se constata que hay contra-dicción, que hay conflicto en el corazón mismo de la verdad, pero que esta se resuelve en *lo abierto*, en el *estar-por-el-camino*, en el *ser-ahí* del *pliegue* que da el inicio. Distinta, en cambio, será la apreciación de Nietzsche: en el inicio no está el ser, sino el devenir. Si hay algo —para este— que caracteriza a la filosofía pleplatónica, es la “increíble libertad y osadía para aprehender por primera vez la multiplicidad del mundo”, siendo la *admiración* —como bien señalara en su momento Aristóteles— la que daría el primer impulso a la filosofía. Para Nietzsche, sin embargo, no se trata de una *admirativa contemplación de lo que es*, sino de “la admiración por lo que está delante de todos. El fenómeno cotidiano es el devenir: con él comienza la filosofía jónica”<sup>30</sup>.

En este sentido, la radical afirmación del Ser eleático es vista como una respuesta al *dualismo meta-físico* que habría insertado el pensamiento de Anaximandro al distinguir entre un mundo eterno del ser y un mundo empírico que deviene. Dice Nietzsche: “Anaximandro precisa de una unidad trascendente que sólo puede ser caracterizada negativamente: *tò ἄπειρον*, algo de lo que no puede darse ningún predicado en el mundo existente (...) En este sentido, la pregunta ya no es estrictamente física”<sup>31</sup>. ¿Quiere esto decir, entonces, que hay *metafísica* para Nietzsche antes del advenimiento de Platón y Aristóteles? Ciertamente, la distinción entre mundo sensible e inteligible será una de las dianas preferidas de la crítica nietzscheana (no en balde, la *inversión del platonismo* recorre como una fuerza expansiva la totalidad de su pensamiento), lo cual no implica, sin embargo, que este gesto de división de la aguas sea originario y exclusivo del pensar propio del platonismo. Hacer una *inversión*, en efecto, implica volver a *verter todo en un mismo plano*, en una misma

<sup>27</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 93.

<sup>28</sup> Parménides, en Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2014, p. 323.

<sup>29</sup> Parménides, Op. Cit. p.337.

<sup>30</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 43 y 21.

<sup>31</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., p.49.

*naturaleza en devenir* (y no, como se podría ingenuamente imaginar, a invertir los valores manteniendo la dicotomía de un nefasto movimiento ilícito). En este sentido, habrá *metafísica* cada vez que se inserte el dualismo, cada vez que se aplique un principio trascendente para dar cuenta del devenir en su inmanencia (recordemos que, precisamente, el *tò ápeiron* es definido como una unidad trascendente que, yendo más allá de la física, da cuenta de “el dualismo en la doctrina de Anaximandro”<sup>32</sup>).

Es por ello que, el monismo radical de Parménides es visto como un intento de aniquilación del dualismo (sólo que, de una forma absolutamente opuesta al otro gran monista de su época: Heráclito). La *afirmación del ser*, de esta forma, choca contra la *afirmación del devenir*. Y, no sólo hay lucha y confrontación *entre* ellas, sino que esta es consustancial e *inmanente* a cada una de las propuestas: “mientras que Heráclito solo ve en las cualidades la transformación eterna del uno-fuego, Parménides percibe por todos sitios la transformación de dos elementos contrapuestos”<sup>33</sup>. Así, podríamos decir que nos encontramos frente a una “inmanencia *en* devenir” que se opone a una “inmanencia *de* ser”; lo cual, en términos propiamente nietzscheanos, implica asumir que la diferencia interna –el *pólemos/la guerra* entre las fuerzas apolíneas y dionisiacas de la naturaleza– se resuelve para Heráclito en el *juego* y en una concepción *estética* del mundo; mientras que, para Parménides, esta es vista como *la marca del odio*, como un *daímon* que supera el dualismo, pero a costa de hacer del mundo un espacio *mítico*. Tanto para Nietzsche como para Heidegger, en esta línea, la confrontación y la lucha es inmanente y, de mantenernos en la *physis*, no hay metafísica que sobrevenga ni prospere. Sin embargo, tanto la forma de resolver la confrontación como el modo de conceptualizar la *physis* resulta diametralmente opuesto. Para un pensamiento nietzscheano, la afirmación del ser como *lo abierto*, su acontecer como único acontecimiento, si bien (aparentemente) sortea la trampa metafísica del dualismo, *cae* (indefectiblemente), en la fundación de un espacio mítico (un *absolutum* que constituye, por vez primera y por sí mismo, su lugar propio e íntimo: *ser-ahí* en el de-fundamento). Para un pensamiento heideggeriano, en cambio, la apuesta por un monismo inmanente (físico) como forma de lucha contra un dualismo trascendente (meta-físico), no sólo implica errar desde el principio en la concepción de *physis* que operaba en el pensamiento griego antiguo<sup>34</sup>, sino que, además, conduce a la mantención y culminación de toda la historia del pensamiento metafísico (es decir, a la incompreensión de que la “inmanencia *en* devenir” perpetúa el mecanismo de conceptualización de un gran *Uno-todo* que desconoce su origen y su abismo, su ausencia de fundamento que le *da inicio*). Es por este motivo que Heidegger definirá a Nietzsche como el *nihilista perfecto* y el último metafísico; a saber, como un pensador en cuya propuesta, de la *apertura inicial del Ser no hay nada* y que, además, piensa el ente y el ser del ente de forma totalitaria en tanto que *Vida*. No habría en Nietzsche, según Heidegger, una comprensión del *pliegue abismal* de ser y ente a partir del cual, posteriormente, se *despliega* todo el pensamiento de occidente. Justamente, analizando el pensamiento de Parménides,

<sup>32</sup> En efecto, “con él se inaugura la consideración de un mundo metafísicamente verdadero, el único existente, en contraposición al mundo físico del devenir y del perecer”. Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., pp. 84 y 54, respectivamente.

<sup>33</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., p. 101.

<sup>34</sup> Así se debe comprender que Heidegger, sobre Nietzsche, afirme que su “tan celebrada interpretación de los filósofos preplatónicos es realmente platónica, es decir, schopenhaueriana, y completamente no-griega”. En Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 122.



se destaca que este “ nombra a la Moira, el pliegue que reparte otorgando y, de este modo, despliega el pliegue”<sup>35</sup>. Sin embargo, como anunciamos en nuestra introducción, siguiendo incluso el mismo modo de operar heideggeriano, podemos llegar a la aprehensión de un *pliegue inicial* que se manifestará como *pliegue de vida*.

### 3. Las palabras iniciales de los pensadores del inicio

De momento, por ende, sigamos el juego y la pista de Heidegger (la cual, de todos modos, nos conducirá indirectamente a la *vida*). Decíamos que, para este, en el comienzo del pensar occidental se *habita* en la *esencia*, pero sin pensarla directamente; se piensa *desde* el *ser*, pero sin problematizar el ser mismo como *lo abierto*, como *pliegue*, como *presencia ausente*. En otros términos: “es pensado el ser, más no el «Se da» como tal (...) Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es ser, que se da, lo destinado”<sup>36</sup>. Es por este motivo que, previamente, se mencionaba que el carácter destinal de *lo abierto*, del *pliegue*, es nombrado como *Moira*; porque, para Heidegger –en sintonía con Aristóteles– el Ser se dice de muchas maneras, aunque en orden a una misma naturaleza, a un mismo ocultamiento-desocultamiento de lo que se presenta:

...la esencia del ser como uno unificador: “*Ev*. Es el mismo “*Ev* que piensa Parménides. Piensa expresamente la unidad de eso unificar como *Moīpa* (frag. VIII, 37). La *Moīpa* pensada a partir de la experiencia esencial del ser, equivale al *Λόγος* de Heráclito. La esencia de la *Moīpa* y el *Λόγος* está ya previamente pensada en el *Χρόν* de Anaximandro”<sup>37</sup>.

Como se puede apreciar, estamos frente a las *palabras originales* de los tres filósofos iniciales. Palabras que, como vimos previamente en el caso de *physis* y *alétheia*, pierden su sentido original cuando el *Ser* (al que nombran) cae en el olvido, fundando el dominio abarcador y totalizante de lo metafísico. Acudir a las palabras originales, por ende, es acudir a la *esencia*. Porque la esencia del inicio –de lo que *se da*–, es para Heidegger algo eminentemente lingüístico. El *primer inicio* de la historia esencial de Occidente, bajo este prisma, puede ser expresado por el título “*ser y palabra*”; mientras que la metafísica, como historia esencial de la verdad del ente como tal y como un todo, se puede expresar como “*ser y ratio*” que ha olvidado su inicio<sup>38</sup>. Aprehender las palabras esenciales, en este sentido, no es un mero capricho. Ellas son, en sí mismas, un juego de presencia y ausencia, de ocultación y desocultación. Ellas mismas, en sí, unifican la tensión y la lucha, como queda de manifiesto en la *a-létheia*. Las palabras son *un reunir que ilumina y encubre* (definición dada por Heidegger para el *Chreón* –usualmente traducido como “necesidad”– de Anaximandro). Son una copertenencia de ser y pensar, un pliegue que reparte otorgando (como la *Moira* de Parménides). Una posada que recoge y liga (el *Lógos* de Heráclito), definido como *dejar-estar-justo-delante* la presencia

<sup>35</sup> Heidegger, M. “Moira (Parménides VIII, 34-41)”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.219.

<sup>36</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Op. Cit., p.28.

<sup>37</sup> Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”, Op. Cit., p.275.

<sup>38</sup> Ver Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 100.

de lo presente. Y se deja-estar, se deja habitar el pliegue de ser y ente, en la medida que somos pensando, *diciendo* (ya que *Lógos*, para Heidegger, remite al “decir”, a *Légein*). No es casual, en este sentido, que Heidegger defina al *lenguaje* como “coligante dejar-estar-delante de lo presente en su presencia”<sup>39</sup>. Esta aparentemente enrevesada y críptica definición es, en realidad, diáfana y transparente: cuando digo “gato”, el mamífero cuadrúpedo que está presente frente a mí queda ligado a la palabra, al sonido y, en este plegarse de la entidad y su ser dicho, su estar frente a mí no sólo trasciende su inmediatez, en sí misma cerrada (es decir, que *abro* su presencia, por ejemplo, como animal de compañía, cazador de ratones o, incluso, deidad sagrada), sino que puedo traerlo a mi pensar aunque este, físicamente, no se encuentre presente (a saber, lo dejo-estar-delante a pesar de su ausencia). Y, en este reunir, no sólo quedan co-ligados y convocados el ente dicho y su palabra, sino que, principalmente, todo es reunido y plegado a ese espacio y en ese espacio desde el que la invocación es pronunciada. Sólo en *lo abierto* todos los entes pueden ser convocados al encuentro. Sólo en lo abierto algo *es* y, de este modo, “lo mismo es ser pensado y aquello por lo que es pensamiento”<sup>40</sup>.

El ser humano, por su parte, si bien *no es* lo abierto, es sin embargo su custodio: sólo el ve dentro de lo abierto<sup>41</sup>. Sólo él puede *ser-ahí* y, desde *allí*, tener un mundo. Disponer de un mundo-a-la-mano desde su *apertura*. Desde el camino que está *fuera* de la ruta habitual. Desde ese lugar extremo del *allí* que es un *topos daimónion*: a saber, localidad demoniaca, extra-ordinaria, a partir de la cual emerge todo lo ordinario; porque la palabra *Daimónia* nos recuerda Heidegger-, precisamente hace referencia a lo *excesivo*, a lo *asombroso* y al mismo tiempo *difícil*. Lo excesivo que va “más allá” de lo ordinario, un más allá como lo más íntimo<sup>42</sup>. En este sentido Nietzsche tenía razón (y, en cierto modo, Heidegger se la otorga): la forma en que Parménides resuelve la dicotomía, el conflicto y la lucha, es apelando a un *daímon* que funda un espacio *mítico* (siendo el *mithos*, en efecto, uno de los primigenios modos de ocultación-desocultación que habría experimentado el pueblo griego en sus inicios). Sólo que, en el caso de Heidegger, dicho espacio mítico no adopta la forma de un monismo radical inmanente (“ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo [...] es perfecto, como la masa de una esfera bien redonda en su totalidad”<sup>43</sup>), sino la de una eyección, de una abertura inmanente-trascendente que, estando *más allá* de lo ordinario, hace que todo lo ordinario sea posible. He *ahí* su *veritas transcendentalis*, la unidad conflictiva de su *inmanencia*. Una inmanencia-trascendente que sólo *se da* al ser humano, en tanto que “el hombre es [...] lo que emerge por sí mismo y en este emerger, para su relación con lo emergido, «tiene la palabra»”<sup>44</sup>. Un *palabra diciente* (ámbito de la leyenda y del mito) que le permite ser el único *que mira* en lo abierto. Porque *mirar*, en griego, es *τεάω* y “quien mira como aquel que se esencia, *τεάω*; el dios es el *δαίων* – *δαίμων* que se presenta a sí

<sup>39</sup> Heidegger, M. “Logos (Heráclito, fragmento 5º)”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 197-198.

<sup>40</sup> Parménides, Op. Cit., p. 335.

<sup>41</sup> “Lo abierto mismo alberga el paraje esencial del hombre, con tal que el hombre, y sólo él, sea el ente al que el ser despeja en sí mismo (...) El hombre, y solamente él, ve constantemente en lo abierto”. Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 194.

<sup>42</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 130-135.

<sup>43</sup> Parménides, Op. Cit., pp. 331 y 335.

<sup>44</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 199.

mismo en la mirada como desocultamiento<sup>45</sup>. El espacio mítico-divino, demoniaco, nos es dado como un *privilegio* (de tener palabra, mirada, pensamiento). El animal, por su parte, es *zoón álogon* (lo viviente sin palabra) y, por ende, carece de mundo. De despejamiento. Carece de acceso a la *verdad trascendente* (a lo excesivo, a lo asombroso), a la “verdad esencial, la cual es «más viva» que la «vida» tan invocada de hoy en día<sup>46</sup>. La *vida* de Nietzsche que, como vimos anteriormente, es para Heidegger una forma totalitaria de pensar el ente y el ser del ente (a saber, culminación de la metafísica). A fin de cuentas, la filosofía es para este un hacer del hombre cuya *verdad es esencialmente la verdad de la existencia humana*<sup>47</sup> (es decir: verdad del Ser), razón por la cual se comprende su insistencia en destacar que “los pensadores no son «ceranos a la vida»<sup>48</sup>, así como el hecho de que sus primeros acercamientos teóricos a la *vida fáctica* finalmente se resolvieran y decantaran por una *analítica existencial del Dasein*, en la cual se descubre que su *veritas transcendentalis* guarda relación con el *tiempo*. Por este motivo es que Heidegger, ante el “*ser y palabra*” del inicio de la filosofía, y el consecuente “*ser y ratio*” del momento de la metafísica, proponga su “*Ser y Tiempo*” como *paso atrás* que permita pensar la inicialidad del inicio como de-fundamento. En este sentido, se menciona explícitamente que el Tiempo “es el nombre dado a una esencia más original de ἀλήθεια [...] *fundamento* inicial de la palabra [...] *inicio más original* que sólo puede ser un acontecimiento-propicio como *primer inicio* en un pueblo histórico occidental de poetas y pensadores<sup>49</sup>. En otras palabras: el *Tiempo* (como *veritas transcendentalis*) es aquello que no pensaron (ni podían pensar) los filósofos iniciales y, tampoco, los filósofos modernos que, apelando a la *Vida* (por ejemplo) siguen poniendo en juego un concepto vulgar de tiempo.

Pero, ¿no será que Heidegger confunde—como Sócrates (en palabras de Nietzsche)—la *Vida* con la “vida correcta”; es decir, el pensamiento que está al servicio de la vida con una vida que se encuentra dominada por el pensamiento? Esta será la posición defendida por Gilles Deleuze, para el cual la *verdad eterna del tiempo* no es dada únicamente a un ente de privilegio (a saber, el *Dasein*), sino que esta se ejecuta como *un mismo clamor del ser para todos los entes*. Y esta verdad eterna y univocista, para él, adopta el nombre de *Aión*: “los acontecimientos son singularidades ideales que se comunican en *un solo y mismo acontecimiento*; tienen además *una verdad eterna*, y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir, sino el *Aión ilimitado*, el Infinitivo en el que subsisten e insisten<sup>50</sup>. En efecto, no es casual que tanto Deleuze como Nietzsche recurran reiteradamente al fragmento 52 de Heráclito: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης/αἰὼν *es un niño que juega a los dados...*). Pero, ¿qué quiere decir αἰὼν? Aparentemente, en la anterior cita de Deleuze, se lo comprende—por lo demás, en concordancia con toda la tradición occidental desde Platón— a partir de un concepto tradicional de tiempo: el *aión* es la *verdad eterna*, el juego ilimitado y *eterno*. En este sentido, hoy en día se suele torpemente repetir: ante *Chrónos* (como tiempo cronológico) y *Kairós* (como tiempo oportuno), el *Aión* (como eternidad del tiempo). Sin embargo, la eternidad de

<sup>45</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 135.

<sup>46</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 174.

<sup>47</sup> Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. cit., p. 43.

<sup>48</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 130.

<sup>49</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 100.

<sup>50</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p.84, la cursiva es nuestra.

un devenir ilimitado no se encuentra en otro plano (ya sea este un *ahí* o un mundo suprasensible). No se trata, *aquí*, de convertir el *aión* en una eternidad a partir de la cual el tiempo es una imagen móvil o una copia (en efecto, la ecuación “*aión* = eternidad” se afianza y consolida a partir del *Timeo*<sup>51</sup>, como veremos luego).

Para un Deleuze, lector de Nietzsche, el *aión* es en cambio el *eterno retorno* de la singularidad en que se ha reconducido todo a un mismo plano; es decir, devenir-ilimitado doblemente afirmado (a fin de cuentas, *se debe decir dos veces, ya que siempre es a la vez*). Ahora bien: para un Deleuze, lector de Spinoza, el *aión* es esa única sustancia (aprehendida como *acontecimiento*) en que *todo lo real es eterno* (pero, entendiendo la eternidad como *existencia necesaria* –de esa única sustancia/acontecimiento–, y no en relación al tiempo). Así mismo, en tanto que “*ese Ser Eterno e infinito que se llama Dios, o la Naturaleza*” tiene esta doble faceta (*Deus, sive Natura*), es *doblemente afirmado* como única sustancia/acontecimiento (de igual forma que, en tanto que lector de Parménides, afirmaba que la identidad de ser y pensar obedecía a la co-incidencia, como doble faceta, de *Physis* y *Nous* en un mismo plano de inmanencia). Tenemos, por ende, que su conceptualización del *aión* está, simultáneamente, alejada de visión tradicional de la eternidad (ya sea como lo que está *fuera* del tiempo –*aeternitas*–, o como duración *interna* del mismo –*sempiternitas*–<sup>52</sup>), a la par que incorpora la *existencia necesaria* como otra faceta del acontecimiento (a saber, el *aión* se dice como *existencia* y como *tiempo*). Ahora bien, ni se trata de la existencia de un *ser-ahí* ni del tiempo como *temporización*. Antes bien, de lo que se trata, es de *una vida* doblemente afirmada: como *existencia* (inmanencia de una única sustancia) y como *tiempo* (inmanencia del devenir como eterno retorno). Así es como comprendemos su ya célebre frase, escrita poco antes de su muerte: “una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena”<sup>53</sup>.

Lo que omite Deleuze, sin embargo, es que la palabra *aión*, en la antigua Grecia, era precisamente utilizada para hacer referencia a una *vida* (y no, como comúnmente creemos, definiendo la eternidad a partir de un concepto tradicional de tiempo). Esta omisión, probablemente, se deba al hecho de que la problematización filosófica de Deleuze se aleja, *doblemente*, tanto de los acercamientos filológico-lingüísticos como de aquellas filosofías que, consecuentemente, son movidas por una búsqueda nostálgica del *inicio* (escribe Heidegger, en este sentido, que la *nostalgia* es el *temple de ánimo fundamental del filosofía*<sup>54</sup>). De este modo, si en Deleuze tenemos que el *aión* se dice como *existencia* y como *tiempo*, en Heidegger encontraremos que, después de “*Ser y palabra*” y “*Ser y ratio*”, se produce el necesario advenimiento de “*Ser y Tiempo*. Por lo demás –y volviendo sobre la vinculación de *aión* y *vida*–, resulta difícil pasar por alto el hecho de que Plutarco, comentando la sustancia originaria de

<sup>51</sup> Escribe Platón (37d), sobre el demiurgo, que “se propuso hacer una imagen móvil de la eternidad [*aión*] (...) una imagen eterna que avanza conforme a un número al que le hemos dado el nombre de «tiempo» [*Chrónos*]”. En Platón. *Íón, Timeo, Critias*. Introducción, traducción y notas de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza Editorial, p.84, los corchetes son nuestros.

<sup>52</sup> Esta distinción –*aeternitas/sempiternitas*–, propia de la filosofía escolástica, coincide a grandes rasgos con la diferencia entre *timelessness* y *everlastingness* que se despliega en el contexto de la actual filosofía anglosajona. Para más detalles dirigirse a: Melamed, Yitzhak Y. (Ed.) (2016). *Eternity: A History*. Oxford University Press; Eire, Carlos (2010). *A Very Brief History of Eternity*. Princeton University Press.

<sup>53</sup> Deleuze, G. “La inmanencia: una vida...”. En Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p.37.

<sup>54</sup> Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. cit., p. 31.

Anaximandro, nos hable precisamente de un ἄπειρον αἰῶνος; lo cual, siguiendo la opinión extendida y mayoritaria de los principales estudiosos de la filosofía griega antigua<sup>55</sup>, obedece a una comprensión del principio *indefinido/ilimitado* como *fuerza vital*; es decir, un ápeiron vinculado directa e íntimamente a la *vida*. De este modo, ápeiron-aíōnos es, precisamente, el *ilimitado-devenir* sobre el que constantemente retorna la *doble afirmación* deleuziana: “Anaximandro lleva hasta el máximo rigor la distinción de ambas facetas –Deleuze, aquí, hace referencia a la doble dimensión del plano de inmanencia: como *Physis* y como *Nous*–, combinando el movimiento de la cualidades con el poder de un horizonte absoluto, el *Apeiron* o lo Ilimitado, pero siempre en el mismo plano”<sup>56</sup>; a saber, en un único y mismo *acontecimiento* en tanto que *devenir-ilimitado*, en tanto que *una vida* como *inmanencia* (del devenir) *de la inmanencia* (como existencia).

Sin embargo, no nos interesa aquí confrontar la propuesta heideggeriana desde la externalidad de la problematización deleuziana. Por el contrario, moviéndonos a partir de *un templo de ánimo heideggeriano*, podemos llegar igualmente (y de forma inmanente) a un *giro-inversión* del Ser respecto a la Vida. En esta línea, recordemos lo siguiente: a) *chreón, moira, lógos* (así como *physis* y *alétheia*), son las *palabras iniciales* de los filósofos del inicio; b) estas palabras iniciales dan cuenta del lugar desde donde pensaban dichos filósofos (es decir, desde el *Ser*, desde *lo abierto*); c) sin embargo, el pensamiento griego antiguo jamás se pregunta por el lugar de su propio preguntar (es decir, por su *tópos daimónios*); d) esto, no obstante, no es fruto de la pereza o la incapacidad intelectual, sino de la *conflictiva necesidad inmanente de su verdad trascendental*; e) en efecto, esta necesidad es la misma que, de forma coincidente, hará que la filosofía posterior, en tanto que metafísica, se constituya en una historia del olvido del Ser; f) un olvido que, sin embargo, penetra en el pensamiento como un recuerdo que se interna; g) y, este retorno de las *palabras iniciales* (es decir, del “*Ser y palabra*”), es el que permite interrogar, esta vez directamente, su propio y más íntimo fundamento (a saber, lo abierto como *Tiempo*); h) el momento de “*Ser y Tiempo*”, de este modo, posibilita la pregunta por la *esencia de la verdad* como *temporización originaria* (es decir, por la *inicialidad* misma que subyace a las palabras iniciales, haciéndolas *comenzar a comenzar* desde su de-fundamento); i) así, en tanto que *inicio más original*, en tanto que *fundamento inicial de la palabra*, el Tiempo es el *Ereignis* como *acaecimiento*. Pero, ¿qué diríamos si, precisamente, descubrimos que existe una *palabra inicial* para el *tiempo*? ¿Y si esta palabra, antes que con el *Ser*, tiene que ver con la *Vida*?

#### 4. Sobre la inicialidad vital del *aíōn*

Decíamos, anteriormente, que Heidegger enfatiza el hecho de que el hombre es aquello que emerge por sí mismo y, en este emerger, tiene la *palabra* y la *mirada*: es él el único que mira en lo abierto. Así, el *teáo* (mirar) se nos muestra como *teáon* (mirar como aquel que esencia), como divinidad que es el *dáimon*–daíōn

<sup>55</sup> Precisamente, en el ámbito francés, de gran repercusión e importancia es el trabajo de Émile Benveniste y Marcel Conche. Este último, por ejemplo, destaca que la *vida* es la esencia misma del *aíōn*, comprendiendo el ἄπειρον αἰῶνος como la *fuerza vital finita de un ser viviente*. Ver Conche, M. *Anaximandre. Fragments et Témoignages*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 148-156.

<sup>56</sup> Deleuze, G y Guattari, F. ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama, 1993, p. 48.

que se presenta a sí mismo en la mirada como desocultamiento: “*τέρος-τέάω* y *δαίμων-δαίων* significan la mirada que emerge de sí misma y el ser que interviene en el ente”<sup>57</sup>. En efecto, todas la *palabras iniciales* se co-pertenece apuntando precisamente a esto; es decir, al *lugar demoníaco*, a *lo abierto*. El *Chreón* como reunir que ilumina y encubre; la *Moirá* como pliegue que reparte otorgando; el *Lógos* como posada que liga y recoge dejando-estar-justo-delante lo presente en su presencia. Pero, ¿no ha visto Heidegger que en el propio *daímon-daíon* se encuentra vivo y presente el *aión* (*δαίμων-δαίων*)? Se podrá decir –por lo demás, con justa razón– que esta jugada, aparentemente, se presenta como un claro atentado filológico y una nefasta y rotunda aberración. De momento, aceptemos este diagnóstico/increpación. Desde aquí, partamos por mencionar que la forma de acercarnos a la potencia de una palabra no se agota en el recurso etimológico-filológico. Heidegger, en efecto, recurre continuamente a las palabras de la mitología griega y de los primeros poetas en busca no sólo de raíces y estructuras gramaticales, sino que también explorando los usos y costumbres que dan cuenta del *sentido original* con que dicha palabra era pronunciada y sentida; es decir, como se *habitaba* en ella y a partir de ella. En esta línea, él mismo otorga a *lo poético* (por sobre lo filológico-gramatical) un papel de privilegio: *poéticamente habita el hombre*, y “el decir poético de las imágenes coliga en Uno claridad y resonancia de los fenómenos del cielo junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño”<sup>58</sup>. Es mediante este co-ligar en Uno (en *lo abierto*, diríamos), cómo Heidegger hace que co-pertenezcan y co-incidan el *teáon*, el *daímon* y el *daíon* (la mirada, lo demoníaco y lo divino). ¿Por qué –en este sentido–, no podríamos hacer acabar (y resolver) la cadena en el *aión*? ¿No podríamos, acaso, decir que el *aión* –como palabra original de la vida/tiempo– es el fundamento abismal de todo lo que emerge por sí mismo, incluso antes de que aparezca la visión y sea dicha la primera palabra?

Nos sentimos autorizados, desde esta perspectiva –es decir, desde un temple de ánimo heideggeriano– a extraer el *aión* del *daímon/daíon* (y decir, así, que el *lugar demoníaco* se nos muestra como *lugar de vida*). Es, evidentemente, un *juego* de palabras (pero no sólo eso; es también un *juego* poético). Brisset, por ejemplo, en esto era un experto. De la palabra francesa “*saloperie*” [inmundicia] extraía “*sale*” [sucio], “*eau*” [agua] y “*pris*” [apresado]; es decir, *sale eau pris*, el terreno húmedo donde son arrojados los prisioneros. Y luego, de este terreno –del *sale eau pris*–, Brisset nos conduce a su transformación en “*salle aux prix*”; *a saber*, el “salón de precio-subasta” en que los prisioneros eran vendidos como esclavos<sup>59</sup>. Lo importante del procedimiento –como le gustaba repetir a Deleuze<sup>60</sup>–, es que no se trata de un quehacer etimológico, sino de *arrancar de la palabra una escena visible*, sonorizando la escena visual con el grito insultante de los apresadores. Nosotros, en esta línea, extraemos el *aión* del *daímon/daíon* y, de paso, nos preguntamos: ¿no es acaso similar lo que hace Heidegger cuando, tomando el fragmento 103 de Heráclito –*éthos antrópo daímon*–, termina interpretando/traduciendo como “el hombre, en cuanto hombre, habita en la proximidad de Dios”; o bien, “la morada (hogareña) es,

<sup>57</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 144.

<sup>58</sup> Heidegger, M. “...poéticamente habita el hombre...”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.175.

<sup>59</sup> Ver, por ejemplo, Brisset, J.P. *La Grande Nouvelle*. Prairial, 2017.

<sup>60</sup> Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.

para el hombre, lo abierto a la presencia de Dios<sup>61</sup>? El *aión*, como *lugar de vida*, es lo que *resuena* y se *amplifica* originariamente en el espacio *divino/demoníaco*; o bien, si se prefiere, se trata de la incubación de la *vida* en la *naturaleza* como *doble afirmación*, y no como *sustracción*. Así, lo que se oculta-desoculta es, en efecto, la *physis*, pero gestando en sí y desde sí algo que la lleva más allá de sí misma: *los pliegues de vida (aión) que, incubándose en lo monstruoso (daimon), continúan haciéndose eco y abriéndolo desde dentro*.

Sin embargo, esto no es todo (en realidad, es sólo el *inicio*). Imbuidos por nuestro temple de ánimo heideggeriano podríamos decir: ¿pero no se incuba, a su vez, el “ón” (el ente) en el corazón del *ai-ón*? ¿No se resuelve la cadena, finalmente, una vez más en la ritmicidad de ser y ente? En efecto, Heidegger nos advierte que el “ὄν dice «lo que es» en el sentido de *ser* un ente”, a la par que “ nombra al mismo tiempo a un *ente*, que es”. De esta forma, el “ὄν es la palabra para aquello que en la metafísica sale a la luz como trascendencia trascendental y trascendente<sup>62</sup>. Sin embargo, no nos apresuremos, ya que el propio Heidegger nos alerta de inmediato enfatizando que “ὄν y ὄντα son de algún modo la forma desgastada de las palabras originarias ἐόν y ἐόντα (...) Pero ἐόν, «lo que es», no es sólo el singular del participio de ἐόντα, «ente», sino que ἐόν nombra lo singular por antonomasia que, en su singularidad, es únicamente el único uno unificador anterior a todo número<sup>63</sup>. De este modo, siguiendo el temple de ánimo de las *palabras iniciales*, tenemos que el “ón” –que aparecía incubado en *aión*–, nos conduce originariamente a “eón” (que, para Heidegger –apelando al uso de la palabra en Homero–, significa *lo presente en el desocultamiento*). En otros términos, el *eón* nos conduce nuevamente al inicio del Ser como *lo abierto*. Es por ello que, “exagerando un poco, pero con el mismo peso de verdad, podríamos afirmar que el destino de Occidente pende de la traducción de la palabra ἐόν<sup>64</sup>. En este sentido, pongamos a prueba el destino de Occidente y abramos rápidamente un diccionario: “eón”, según la RAE, proviene del latín tardío *aeon* y este, por su parte, del griego αἰών<sup>65</sup>. Así, por lo visto, la incubación del *ón* en el *aión* nos aleja del Ser y nos conduce nuevamente al αἰών mismo. Ya podemos oír, no obstante, la inmediata réplica heideggeriana: “traducción consiste en la *tra-ducción* o *tras-lado* hacia la verdad de aquello que ha llegado a la palabra ἐόν<sup>66</sup>; es decir, que la verdadera esencia de este es ser *lo presente en el desocultamiento*. Dicho en otros términos: al igual que la traducción de *alétheia* se pierde en una *verdad* por adecuación que nada tiene que ver con su esencia como *desocultamiento*, la definición de *eón* –aunque se conserve, en este caso, la misma palabra del idioma griego–, habría perdido/olvidado su verdadera y más íntima significación.

Pero, preguntamos nosotros: ¿y si lo que ocurre es exactamente lo inverso; a saber, que el *eón* nos conduce precisamente a la inicialidad de las palabras iniciales (es decir, al *Tiempo*)? ¿No planteaba Heidegger, acaso, que aquello que esencia, reúne y descubre de forma más originaria, el fundamento inicial de toda palabra

<sup>61</sup> Sobre este asunto, Peter Sloterdijk comenta con ironía y humor que Heráclito sería el mejor comentarista de Heidegger que dio el mundo antiguo. Ver Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2012, p.214.

<sup>62</sup> Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”. Op. cit., p. 256.

<sup>63</sup> Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”. Op. cit., p.255-256.

<sup>64</sup> Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”. Op. cit., p.255-256.

<sup>65</sup> <http://dle.rae.es/?id=FufT8Kw>. Fecha de consulta: 03/04/2020.

<sup>66</sup> Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”. Op. cit., p.255-256.

—es decir, aquello que no pensaban ni podían pensar los pensadores del inicio—era precisamente el *Tiempo*? ¿No está el *eón*, en este sentido, res-guardando en sí mismo el inicio? Hoy en día, en efecto, las significaciones de la palabra apuntan indefectiblemente al tiempo: el *eón* como unidad de *tiempo geológico* (equivalente a mil millones de años, o bien, que divide la historia de la tierra en tres grandes etapas) e, incluso, como unidad de *tiempo cosmológico* (en que el *eón* equivaldría a toda la duración de nuestro universo desde el advenimiento del Big-Bang<sup>67</sup>). La respuesta heideggeriana, al respecto, sería lapidaria: vuestro razonamiento sigue sintonizando, al igual que toda la historia del pensamiento occidental, con una conceptualización vulgar del tiempo. Aún no piensan —continuaría—, la *esencia del tiempo*; es decir, el tiempo original como temporización del tiempo. Pero (preguntaríamos nosotros de nuevo), ¿qué ocurriría si el *eón*, en su íntima vinculación con *aión*, aún nos guarda un secreto? Así como la *alétheia* —continuaríamos— sufre una mutación radical de su significado a partir del impacto rítmico que implica la irrupción de la filosofía platónica (y, por ende, de lo que se suele denominar comúnmente como metafísica), igualmente afectado se ve el significado de *aión* como palabra inicial de la vida/tiempo. En otros términos: existe un tránsito co-incidente entre el *aión* (como fuerza-duración de *una vida* que se convierte, posteriormente, en *eternidad*) y la *alétheia* (como *ocultamiento-desocultamiento* que desemboca en el ya mencionado concepto de *verdad* por adecuación). En este sentido, dos consideraciones de gran importancia: a) el tiempo no se encontraría del todo impensado entre los primeros pensadores griegos, existiendo, incluso, una palabra inicial para ello; y b) la *esencia* de dicha palabra (por continuar utilizando la terminología de Heidegger), si bien cae en el olvido, al ser desvelada no nos revela una originariedad vinculada al Ser (como temporización), sino que referida a la Vida (como acontecimiento).

En efecto, si indagamos más en detalle en el uso de esta palabra, podremos llegar al mismo resultado (giro-inversión del Ser respecto a la Vida) mediante un tercer camino (que, en realidad, articula los dos anteriores). Recapitulemos, por tanto, los pasos dados a partir de nuestro impostado temple de ánimo heideggeriano. Primera vía: extracción del *aión* a partir del *daímon-daíon*; a saber, apreciación de *una vida* latente y latiente en el corazón mismo de *lo abierto* como lugar demoniaco/extraordinario. Segunda vía: co-incidencia destinal del olvido de la esencia de la verdad (como *alétheia*) y de la vida (como *aión*); siendo esta última, además, una *palabra inicial* que, explícitamente, refiere, guarda y mantiene su íntima proximidad con el *tiempo*. Tercera vía: demostrar, desde el propio pensamiento griego antiguo, la inicialidad de la palabra *aión*, así como la supeditación de las palabras iniciales heideggerianas (que hablan desde el lugar demoniaco de *lo abierto*) respecto al *aión-vida*. Entremos rápidamente en ello.

Decíamos, hace un momento, que un giro fundamental en el uso de la palabra *aión* la encontrábamos en el *Timeo*. Aquí, como reza la celebre fórmula platónica, el *tiempo* [chrónos] es definido como una imagen móvil de la *eternidad* [aión]. El proceder de Platón, así, resulta claramente reconocible: “es necesario considerar que el universo es una imagen de algo [...] la imagen y su modelo hay que diferenciar”<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Ver, para esto: Penrose, R. *Ciclos del tiempo: una extraordinaria nueva visión del universo*. Barcelona: Debate, 2010.

<sup>68</sup> En Platón. *Íon, Timeo, Critias*. Introducción, traducción y notas de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza Editorial, p.75 (29b).



El tiempo –de este modo–, en tanto que imagen/copia, participa de la eternidad (se *adecúa* a ella –diríamos–, en tanto que en ella reside su *verdad*). Y esta, como se puede apreciar, permanece fuera/más allá del mundo sensible, siendo el modelo (suprasensible) que se debe imitar. Sin embargo –respecto al *aión*–, lo realmente fundamental no corre por cuenta de la división (“siempre son necesarios dos”, escribe Platón<sup>69</sup>) que afianza la conceptualización tradicional de la *metafísica* (recordemos, por ejemplo, a Deleuze diciendo que “el único enemigo es Dos” o a Nietzsche definiendo el principio negativo del dualismo de Anaximandro). Evidentemente, esta distinción arranca de cuajo la eternidad (el *aión*) de este mundo (*physis*), dejándolo permanecer y residir inmanente a sí mismo en otro lado (*meta-física supra-sensible*). Además, este movimiento unidimensionaliza la complejidad inicial del *aión* (como temporalidad-fuerza-vida), haciéndola depender única y exclusivamente del tiempo (ya sea –en la escolástica posterior–, como *sempiternitas* o *aeternitas*). En conjunción con esto, no obstante, lo importante para nosotros es destacar que este Universo, que es una imagen/copia de otra cosa, conserva una vinculación con el *aión* en su dimensión vitalista: “en primer lugar puso orden en todos y, después, a partir de ellos creó este universo, único ser viviente”<sup>70</sup>. Pero eso no es todo: justo antes de definir al tiempo como una imagen móvil de la eternidad, se menciona que “cuando el padre engendrador vio que la imagen que había nacido de los dioses eternos se movía por sí misma y tenía vida, se maravilló y, contento, se propuso hacerla más semejante al modelo”<sup>71</sup> (*dándole*, para tal fin, el tiempo). He aquí el más nefasto legado del platonismo: arrancar el *aión* de la *physis* para, simultáneamente, hacer del Universo una gran totalidad en que todo, sin embargo, está vivo. He aquí el recuerdo de la inicialidad vital (del *aión* presocrático) que se continúa haciendo eco (de forma desfigurada) en la eternidad temporal de lo metafísico. En efecto, en el despliegue de la poesía griega, podemos aprehender la existencia otro personaje que habló, no de una imagen móvil, sino de *una imagen viva de aión* (nos referimos a Píndaro). En este poeta, concretamente, se puede apreciar una utilización del *aión* haciendo referencia principalmente a la vida humana sobre la tierra (siguiendo, como veremos, en este punto a la tradición pre-filosófica mayoritaria de la antigua Grecia), aunque con una importante y significativa excepción:

Y el cuerpo de todos sigue a la poderosa muerte, pero viva [*zoón*] aún queda de eternidad su imagen [*aiónos eidolon*], pues esta es sólo de los dioses.<sup>72</sup>

La *poderosa muerte* –escribirá otro poeta, después de dos milenios<sup>73</sup>– *era como la sal invisible en las olas, como mitades de hundimientos y altura*. Pero se trata de dos mitades íntimamente entrelazadas (como *aión* y como *zoón*). Dos mitades en comunión (como *vida*). Pues el *hundimiento* en la vida (como *zoón*) es condición necesaria para su elevación a la *altura* (como *aión*). Porque, en este caso, la alusión a la imagen, no se corresponde con las dos dimensiones de la vida (una como copia

<sup>69</sup> Op. Cit. p. 78.E insiste, en páginas siguientes (como la 82), en que (el Dios feliz) “hizo dos círculos [...] tras partir toda esta estructura en dos [...] consiguiendo así que en cada intervalo hubiese dos mitades”.

<sup>70</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p. 130 (69c).

<sup>71</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p. 84 (37c-d).

<sup>72</sup> Fragmento 131b, Snell. Traducción extraída de García Valdés, M. “Píndaro en Plutarco: Otras ideas religiosas”, AO XXXIX-XL, p.218.

<sup>73</sup> Neruda, P. “Alturas de Machu Picchu”. En *Canto General*. Barcelona: Seix Barral.

de menor rango respecto a la otra), sino con la parte de los dioses en tanto que fuga divina. La imagen *viva* de *aión* (es decir, la vida como *doble afirmación*), le pertenece sólo a los dioses. En efecto, este mismo asunto lo podemos encontrar en otro poeta de la antigua Grecia. Escribe Simónides, en el fragmento 584<sup>74</sup>, sobre la diferencia entre la vida de los mortales (definida como *bíos*) y la vida de los dioses (comprendida a partir del *aión*). A saber, tenemos nuevamente la aparición de una doble afirmación de la vida (como *bíos-aión*) y, en la cual, esta última dimensión –como en Píndaro–, parece pertenecer a lo divino. Desde aquí, no resulta difícil entender el giro platónico hacia esa eternidad/viva suprasensible en que se hace residir el *aión* (y del cual el *tiempo*, en tanto que partícipe de ella, será una imagen móvil). Este, como hemos visto, es vivido por los antiguos griegos como algo divino: en Píndaro, como *una imagen viva* que pertenece a los dioses y, en Simónides, como una característica consustancial a los mismos (θεῶν ζηλωτὸς αἰών). Además, en esta línea, podemos mencionar la utilización de la palabra en Eurípides como “vida completa” o “totalidad de tiempo”<sup>75</sup>; lo cual, nuevamente, se puede comprender desde esta *inmanencia vital de lo divino*.

Sin embargo, dos importantes cuestiones: a) como ya hemos insistido, dicha distinción (entre una cierta altura/divinidad de *aión* y una hondura/terrenal de *bíos* y *zoón*) se ensambla y converge en *la vida* como *espacio de encuentro*<sup>76</sup>; es decir, una vida (*aión*) múltiplemente afirmada (como *bíos* o *zoón*) que es el lugar de lo extra-ordinario, el espacio terrenal-divino en que se conecta y articula profundidad y altura (y no, por ende, en el *Ser* como *lo abierto*); y b) el *aión*, en otros autores antiguos, se utiliza también para hablar de la vida sobre la tierra (y no sólo de la vida divina). Interesante, en este sentido, es el caso de Esquilo, en el cual se habla sobre un “largo *aión*” (en el caso de los mortales) y un “infinito *aión*” (en el caso de lo divino). Así mismo, tanto en Esquilo como en Empédocles, se utiliza la palabra para señalar *distintas generaciones de mortales* (por ejemplo, en este último, se indica “lo fácil que se vieron las cosas, en diez o veinte *aiones* de hombres”<sup>77</sup>). Sin embargo, de manera ineludible, la referencia última al respecto tendremos que buscarla en Homero (para proseguir, en efecto, con nuestro *temple de ánimo heideggeriano* que, en el citado curso sobre Parménides que hemos estado trabajando, vuelve una y otra vez sobre la *Iliada* y la *Odisea* con el fin de mostrar el significado original de las *palabras iniciales*)<sup>78</sup>. En Homero, la palabra *aión*, tiene una clara connotación terrenal como fuerza vital que anima al cuerpo viviente. Por ejemplo, veamos el lamento de Andrómaca ante la muerte de Héctor:

<sup>74</sup> Fr. 584 [79 P, 71 B, 57 D] Athen. 12. 512c: τίς γὰρ ἄδωνᾶς ἄτερ θνα- τῶν βίος ποθεινὸς ἢ ποί- α τυραννίς; τᾶς ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζηλωτὸς αἰών.

<sup>75</sup> Ver, por ejemplo: Eurípides, *Tragedias III. Orestes*. Madrid: Gredos, 1998, 976-981: ἰὼ ἰώ, πανδάκρουτ ἐφαμέρων/ ἔθνη πολύπονα, λεύσσεθ, ὡς παρ ἐλπίδας/ μοῖρα βαίνει./ ἔτερα δ ἕτερος ἀμείβεται/ πῆματ ἐν χρόνῳ μακρῶ: βροτῶν δ ὁ πᾶς ἀστάθμητος αἰών.

<sup>76</sup> En Heródoto, por ejemplo, *aión/zoé/bíos* suelen ser utilizados de forma aparentemente indistinta y, por lo general, en contraposición a *Chrónos*. Ver Keizer, H. M. *Life Time Entirety. A Study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, 1999, pp. 30-31.

<sup>77</sup> Fragmento B 129, 5-6 DK: ρεῖά γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον/ καί τε δέκ' ἀνορώπων καί τ' εἴκοσιν αἰῶνεσσιν.

<sup>78</sup> En otra ocasión, este declara explícitamente que “es necesario encontrar una ocasión que se halle fuera de la filosofía (...) Nosotros vamos a encontrar esa oportunidad en Homero”. Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”. Op. Cit., p.255.

ἄνερ ἀπὸ αἰῶνος νέος ὤλεο, καὶ δέ με χήρην  
λείπεις

—¡Ay, mi esposo! La vida [*aión*] dejaste muy joven, y viuda quedo<sup>79</sup>

Héctor, en su lucha con Aquiles, es arrancado de *aión* y, por ende, este fallece. El *aión*, así, tiene que ver primariamente con esta dimensión terrenal en que el cuerpo, al dejar de hacerse partícipe de la vida, se vuelve inerte. Ahora bien, no debemos olvidar que para los griegos la muerte no es la estación final del recorrido. Aún queda, en efecto, una larga travesía. Pero, ¿quién, o qué, la realiza? La respuesta evidente es que *Psiché* (el alma), en tanto que aquello presente en la vida terrenal, pero que permanece una vez que esta ha sido abandonada y/o extinguida. Heidegger, en efecto, analiza la palabra ψυχή enfatizando que, al igual que ocurre con la traducción de *alétheia* por *verdad*, la simple asimilación de *psiché* por *alma* resulta problemática y equívoca. De este modo, comienza diciendo que esta significa “la esencia de lo viviente”, pero remarcando que dicha esencia de la vida debe entenderse en sentido griego; a saber, “ψυχή menciona el fundamento y el modo de la relación con el ente”<sup>80</sup>. E, inmediatamente, Heidegger agrega que “en este caso lo viviente debe tener la palabra”, porque *el ser sólo se revela en ella* (razón por la cual, evidentemente, se excluye de este a toda forma de vida no-humana sentenciando que, si bien el *zoón álogon* vive, este no se relaciona con el ente). El paso siguiente, por ende, será recalcar que “la posición en el ser de lo viviente, es la esencia del «alma»; ésta ha alcanzado un *tópos tis daimónios*<sup>81</sup>; es decir, la dimensión divino-demoniaca del *Ser*, de *lo abierto*, de lo excesivo, de lo asombroso. O bien, dicho en otros términos: es el viviente humano el que se posiciona en el Ser (y no a la inversa), pudiendo hacerlo, además, únicamente mediante la palabra, mediante la temporización del tiempo que sólo a partir de esta puede ser ejecutada. Ahora bien, ¿y si lo que realmente ocurre es que el *viviente* (como *bios* humano y/o como *zoé* animal), antes que en el ser, se posiciona en la *vida* (como *aión*)? ¿No es esto, acaso, a lo que apuntaba Homero diciendo que el ser de Héctor (su *psiché*) fue arrancada de *aión*? ¿No es el *aión*, como hemos visto, el que abre un espacio divino-demoniaco en tanto que fluctuante ambigüedad que refiere tanto a la hondura terrenal como a la altura divina? ¿No está en este, como *doble afirmación de una vida –bíos/aión o aión/zoón*, como hemos visto—, esa tensión y lucha constitutiva que Heidegger buscaba tan afanosamente en la *a-létheia* de forma negativa? Y, lo que es muy importante, ¿no está el *aión*, además, apuntando explícitamente a aquello que Heidegger considera como el inicio más original que queda impensado en sus palabras iniciales; a saber, el *tiempo*? Veamos, para seguir indagando en ello, un nuevo fragmento de Homero:

...αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τόν γε λίπη ψυχή τε καὶ αἰών

...y una vez abandonen su cuerpo la vida [*aión*] y el alma [*psiché*]<sup>82</sup>

Estas palabras, dichas por Hera en referencia a la muerte de Sarpedón a manos de Patroclo, dejan en claro la inextricable vinculación existente entre *psiché* y *aión*.

<sup>79</sup> Homero, *Iliada*. Madrid: Gredos, 1996, XXIV, 725, p.416.

<sup>80</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 128-129.

<sup>81</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 129.

<sup>82</sup> Homero, *Iliada*. Madrid: Gredos, 1996, XVI, 453, p. 290.

Ahora bien, mientras que *psiché* puede salir del cuerpo sin que este muera (por ejemplo, durante los sueños), la salida de *aión* es radical y *absoluta* (recordemos que, para Heidegger, lo *absolutum* es aquello que está en su lugar propio, aquello que funda por vez primera y por sí mismo su lugar propio). Para nosotros, en este sentido, el *aión* es un *absolutum* que, no obstante, se encuentra incubado/ensamblado a la *physis*; razón por la cual es parte de una tensión inmanente doblemente afirmada: como *vida viviente* (es decir, como *physis* preñada de *aión* que se *auto-afecta* y se *siente*), y como *pura vida* (abstracción/extracción de su principio constituyente). De este modo, la *vida viviente* sería nombrada como *aión*, mientras que la abstracción/extracción de su principio constituyente (de su *fuerza*, diríamos) sería nombrada como *psiché*. O bien, dicho en otros términos: del *aión* como *fuerza-vital* (ensamblaje viviente de *physis-aión*) se abstrae la *pura fuerza* que, adoptando el nombre de *psiché*, se eleva a la altura dejando un *bíos-zoón* residiendo en la hondura terrestre. *Psiché*, así, se convierte en una suerte de *esencia* (en la medida que es aquello que permanece, que va más allá de la poderosa muerte), motivo por el cual Heidegger la considera como “esencia de lo viviente”. Es *psiché* quien puede *salir* del cuerpo durante la propia vida del viviente. Es *psiché* quien da cuenta de ese estar *arrojado* irremediablemente. *Aión*, por su parte, no puede ausentarse (ya que, como vimos, su salida del cuerpo implicaría la muerte). La condición humana fundamental, de este modo, es para Heidegger este *ocultarse-desocultarse* (a-létheia) que se muestra a sí mismo en su relación con el ente *siendo-ahí* (presencia-ausencia como su *veritas transcendentalis*, como su ex-sistir fuera de sí). Es por ello que, como vimos, es el viviente humano el que ingresa en este espacio divino-demoníaco de ocultación-desocultación (y no el Ser, a la inversa, el que entra en la Vida).

Sin embargo, como hemos visto, bien se podría mencionar que, si *psiché* está arrojada (en tanto que puede *salir* del cuerpo viviente), lo es porque es la abstracción y amplificación de la *fuerza-vital* (es decir, extracción de la *pura fuerza*) con que el pensamiento griego antiguo conceptualiza el *aión*. En otras palabras: *psiché* puede ser concebida como la *imagen viva de aión* que, en tanto que pertenece a lo divino, permanece después y más allá del cuerpo (pero no más allá de la vida, ya que es precisamente *una imagen viva de la vida*). He aquí el *aiónos eídolon* de Píndaro que, en efecto –siguiendo la apreciación de Keizer<sup>83</sup>–, es utilizado como una forma de describir a *psiché*. En esta línea, a partir de la fuerza vital, terrenal de *aión*, se extrae una imagen viva (*psiché*) que la redobla y amplifica. Así, esta amplificación, vivida como algo divino dentro de nosotros, es separada de la experiencia y puesta en otro sitio (primero, como *imagen viva* que puede subsistir por sí misma –pero perteneciendo, como en Píndaro, a los dioses– y, luego, como *imagen móvil* que *da vida* –es decir, que *da tiempo*– a ese *espacio de subsistencia* más allá de la *physis* misma). Dicho en otros términos: el Universo platónico, como único ser viviente que se describe en el *Timeo*, es la *imagen móvil* de una *imagen viva* del *aión* como fuerza-vital, como espacio de vida. El *Ser*, siguiendo esta línea, es el que se posiciona en la *Vida* (y no a la inversa, como Heidegger insistía). El *Ser* (de una vida arrojada y dicente) es el que emerge a partir de un espacio vital múltiplemente afirmado que, en su ejecución-ejecutante, es capaz de *hacer lo abierto*, de construir no sólo la morada, sino que el propio *despejamiento*.

<sup>83</sup> Keizer, H. M. *Life Time Entirety. A Study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, 1999, p.25.

Si bien la *Moirá* es un pliegue que reparte otorgando –como repite incesantemente Heidegger–, esta no se refiere al *ser* (como *palabra inicial*), sino que al *aión* como afirmación y amplificación de la vida. En efecto, el propio pensamiento griego antiguo, desde Hesíodo, vincula explícitamente al *aión* con la *moira*. En la *Teogonía*, por ejemplo, a propósito de la imposibilidad de engañar o transgredir la voluntad de Zeus (que, mediante la creación de la belleza maléfica de la mujer, pretendía castigar al hombre), se vincula el carácter *destinal* del matrimonio (utilizando la palabra *moira*) con el hecho de que este –el hombre–, caiga en una confusión *de por vida* (ἀπὶ αἰῶνος)<sup>84</sup>. En Píndaro, por su parte, el *aión* es asociado directamente (en dos ocasiones<sup>85</sup>) con un poder destinal suprapersonal; en Esquilo, mediante la utilización de la misma palabra (*mórsimos*) se habla de un “aión destinado”; mientras que, en la *Medea* de Eurípides, se hace referencia a *aión* como una especie de destino vinculado al tiempo: “el largo fluir del tiempo [μακρὸς δ’ αἰῶν] tiene que decir mucho sobre nuestro destino [τε μοιραν]”<sup>86</sup>. De este modo, el pliegue que reparte otorgando –es decir, la *Moirá*–, es, efectivamente, la “extrema posibilidad del estar mortal”<sup>87</sup>; pero, a diferencia de Heidegger, no se trata de *ser-para-la-muerte*, sino de *ejecutarse-desde-una-vida-viviente*. El pliegue, por ende, es de *aión*. Es este nuestro destinal estar terrestre (como veíamos, por ejemplo, en Homero). Es, desde *aquí* –y no desde *ahí*–, que se despliega la tensión de una *physis* técnica y pre-lingüísticamente temporizada por *aión*. El pliegue es una incubación, un estar preñado por el divino-demonio (éthos antrópo daímon). Un estar poseído, pero por nada ajeno a sí mismo. El daímon es lo íntimo. Es la incubación de lo *no-natural* dentro de lo *natural* como *doble afirmación*, y no como *sustracción*. Se trata de una *extra-acción* que no *extrae*, sino que amplifica y redobla sus multiplicidades.

Pero Heidegger seguirá contemplando todo esto desde la negatividad de la ausencia y, al hacerlo, seguirá olvidando y pasando por alto a la *vida*. Si, en el poema de Parménides –como vimos– se apunta al inicio ignorando su inicio, la vida seguirá siendo para este algo degradado e invisible que, aunque sea puesto *a la mano* por él mismo, de todos modos jamás logra ser visto. Emblemático, al respecto, es el análisis que este realiza del siguiente fragmento de Hölderlin: “*Quien lo más profundo ha pensado, ama lo más vivo*”. En este contexto, Heidegger es enfático en recalcar que “con demasiada facilidad nos pasan desapercibidas la palabras propiamente significativas y, por tanto, fundamentales, a saber: los verbos”<sup>88</sup>. De este modo, todo su análisis gira en torno al “pensar” y el “amar”. Pero, ¿qué pasa con *lo más vivo*? Es ignorado. *Lo vivo*, en Heidegger, no es visto ni sentido.

## 5. Referencias bibliográficas

Brisset, J.P. *La Grande Nouvelle*. Prairial, 2017.

Conche, M. *Anaximandre. Fragments et Témoignages*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

<sup>84</sup> χηρωσταί: ᾧ δ’ αὐτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται, / κεδνήν δ’ ἔσχεν ἄκοιτιν ἀρηρῖαν πραπίδεσσι, / τῶ δέ τ’ ἀπὶ αἰῶνος κακὸν ἐσθλῶ ἀντιφερίζει (Teogonía, 607-609).

<sup>85</sup> Isthmian Ode: 8,14 y 3,18, en Keizer, H. M. *Life Time Entirety*, Op. Cit.

<sup>86</sup> μακρὸς δ’ αἰῶν ἔχει/ πολλὰ μὲν ἀμετέραν/ νδρων τε μοιραν εἶπειν (Medea, 429-430).

<sup>87</sup> Heidegger, M. “Moirá (Parménides VIII, 34-41)”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.223.

<sup>88</sup> Heidegger, M. ¿Qué significa pensar? Madrid: Trotta, 2005, p.25.

- Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Deleuze, G. “La inmanencia: una vida...”. En Giorgi, G. & Rodríguez, F. (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Eurípides, *Tragedias III. Orestes*. Madrid: Gredos, 1998.
- Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2017.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona: Planeta, 2016.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016.
- Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Heidegger, M. *Parménides*. Edición de Manfred S. Frings. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Akal Ediciones, 2005.
- Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005.
- Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Madrid: Trotta, 2002.
- Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Homero, *Iliada*. Madrid: Gredos, 1996.
- Keizer, H. M. *Life Time Entirety. A Study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, 1999.
- Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2014.
- Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia. Evolución y técnica I*. Madrid: Taurus, 1988.
- Leroi-Gourhan, A. *El medio y la técnica. Evolución y Técnica II*. Madrid: Taurus, 1989.
- Melamed, Y. (Ed.) *Eternity: A History*. Oxford University Press, 2016.
- Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2003
- Platón. *Fedón/Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Platón. *Ión/Timeo/Critias*. Introducción, traducción y notas de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2012.
- Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2002.