

LOGOS
(Heráclito, fragmento 50)

por

Martín Heidegger

(Traducción y notas de José Russo Delgado)

Larga es la vía más necesaria de nuestro pensar. Lleva hacia lo simple, hacia lo que queda por pensar bajo el nombre de λόγος. Son pocos todavía los signos que muestran el camino.

En lo que sigue, en libre meditación al hilo conductor de una sentencia de Heráclito (el fragmento 50), se trata de marchar algunos pasos sobre esa vía. Acaso nos acerquen al lugar desde donde al menos nos habla, digna de pregunta¹, esta sentencia única:

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν "Ἐν Πάντα

Una de las traducciones, en general concordantes, dice: "No me habéis percibido a mí sino al sentido, entonces es sabio en igual sentido decir: *Uno es Todo*" (Snell).

La sentencia habla de ἀκούειν, oír y haber oído; de ὁμολογεῖν, decir algo igual; del Λόγος, la sentencia y el dizí;² del ἐγώ, el pensador mismo, es decir en cuanto λεγῶν, el que habla. Heráclito piensa aquí en un oír y decir. Expresa lo que dice el Λόγος: "Ἐν Πάντα. Uno es todo. La sentencia de Heráclito parece ser comprensible bajo cualquier aspecto que se la mire. No obstante todo resulta aquí digno de preguntas. Lo más digno de pregunta es lo que más se comprende por sí, o sea nuestro supuesto de que lo que Herá-

clito dijera debía ser inmediatamente evidente para nuestra comprensión cotidiana venida más tarde. Mas éste es un requisito que al parecer no han cumplido siquiera los contemporáneos y compañeros de camino de Heráclito.

Entre tanto podríamos corresponder a su pensamiento más bien si admitimos que no sólo para nosotros ni tampoco solamente ya para los antiguos sino en la propia cosa pensada quedan enigmas, a los que nos acercamos retrocediendo ante ellos. Esto indica que para advertir el enigma en cuanto enigma es menester ante todo poner en claro lo que significa λόγος, lo que significa λέγειν.

Desde la antigüedad el Λόγος de Heráclito fue interpretado de diversas maneras: como *ratio*, como *verbum*, como ley universal, como lo lógico y la necesidad del pensamiento, como el sentido, como la razón. Una y otra vez se escucha un clamor por la razón como el patrón de medida del hacer y el dejar. Sin embargo ¿qué puede la razón cuando al igual que la sinrazón y lo irracional permanece en el mismo plano de igual omisión, la que olvida meditar en el provenir del ser de la razón y dejarse adentrar en este venir? ¿Para qué sirve la lógica, λογική (ἐπιστημὴ) de la clase que fuere, si no comenzamos nunca a atender al Λόγος e ir en pos de su serse³ inicial?

Lo que es el λόγος lo sacamos del λέγειν. ¿Qué significa λέγειν? Quienquiera conozca el idioma sabe que λέγειν significa decir y hablar; λόγος equivale a λέγειν en cuanto enunciar y a λεγόμενον en cuanto lo enunciado.

¿Quién podría negar que en la lengua griega desde los primeros tiempos λέγειν significa hablar, decir, contar?. Pero significa con igual antigüedad y mayor originalidad todavía, por tanto siempre, por tanto también en la significación mencionada, lo mismo que su homófona legen⁴: co-locar abajo^{4a} y prolocar^{4b}. Domina aquí el juntar, el legere latino como recolectar^{4c} en el sentido de alcanzar y juntar. Λέγειν significa propiamente el colocar abajo y prolocar que se recoge y recoge⁵ otras cosas. Usado en voz media λέγεσθαι quiere decir colocarse acostado en el recogimiento del reposo; λέχος es el lecho; λόχος es la emboscada en que algo está re-legado^{4d} y colocado hacia^{4e}. (Cabe también considerar el antiguo vocablo ἀλέγω (a copulativum) caído en desuso después de Esquilo y Píndaro: algo me es dilecto^{4f}, me concierne).

Sin embargo, sigue siendo incontestable que por otro lado λέγειν significa también, incluso predominante bien que no exclusivamente, decir y hablar. ¿Debemos por eso en el interés de esta significación de λέγειν admitida y prevaleciente, cuyas modalidades pueden multiplicarse aún más, dejar simplemente de lado el sentido propio del término, λέγειν en cuanto co-locar? ¿Hemos pues de arriesgarnos a ello? ¿o no es por fin tiempo de que nos lancemos a la pregunta que al parecer decide muchas cosas?:

¿Cómo de co-locar, sentido propio de λέγειν, se ha llegado a la significación de decir y hablar?

A fin de que hallemos el punto de apoyo para una respuesta es necesario meditar sobre lo que propiamente se colige⁴⁸ de λέγειν en cuanto co-locar. Co-locar significa hacer que esté colocado^{4b}. Co-locar es por ello al mismo tiempo: colocar uno hacia otro, es colocar junto⁴ⁱ. Co-locar es re-co-lectar. El leer que conocemos, el leer lo escrito resulta, así sea el relevante, un modo de la re-co-lección en el sentido de "juntar en el hacer que se coloque delante"^{4j}. En las analectas^{4k} se levanta el grano del suelo. Los recolectores de vid^{4l} quitan el grano de la cepa. Colectar^{4m} y quitar se resuelven en un llevar a estar juntos. En tanto que permanecemos en las apariencias habituales nos sentiremos inclinados a tener el juntar como siendo ya el recoger cuando no su finalizar. Recoger es, no obstante, más que el mero amontonar. Al recoger le son inherentes la búsqueda y el dar entrada, ahí domina el poner a salvo pero en éste el conservar. El "más" que en el recoger excede del juntar precipitadamente que acumula y nada más, no se añade a éste, menos aún es por fin su repentina conclusión. El conservar que da entrada ha tomado en sí ya desde el comienzo los momentos del recoger y todos ellos en la imbricación de su suceder. Si nos fijamos únicamente en la sucesión de los momentos, al colectar y levantar sucede el juntar, a éste el dar entrada, a éste el depositar en recipientes y graneros. Así se afirma la apariencia de que el conservar y el preservar no son inherentes al recoger. Sin embargo ¿qué es una re-co-lección^{4c} que no saca su rasgo fundamental de un poner a cubierto⁶ y no se apoya fundamentalmente en él? El poner a cubierto es lo primero en la estructura esencial de la re-co-lección.

El mismo poner a cubierto no pone sin embargo a cubierto lo arbitrario, lo que sobreviene en cualquier parte y en cualquier

momento. El recoger, la re-co-lección que propiamente comienza por el poner a cubierto, es en sí y de antemano una selección ^{4m} de lo que la puesta a cubierto exige. La selección por su parte es determinada por lo que dentro de lo seleccionable se muestra como lo elegido ⁴ⁿ. Lo que ante todo en la estructura esencial de la re-co-lección está frente al poner a cubierto es el elegir (en alemánico: *Vor-lesen*, pre-recolección) al cual se ajusta ⁷ la selección a que se subordina todo juntar, dar entrada y poner a salvo.

El orden según el cual se suceden uno a otro los momentos de la acción de recoger ⁵ no coincide con el de los rasgos captadores y sustentadores en que se basa el ser de la re-co-lección.

A todo recoger le es igualmente inherente que lo recolector ^{4e} se recoja, reúna ^{5a} su acción sobre el poner a cubierto y recogido a partir de ahí, recoja. La re-co-lección exige de sí y para sí este recogimiento ⁵. En el recoger recogido rige originalmente la reunión.

La re-co-lección que hay que pensar así no se halla en absoluto a un lado del co-locar. Tampoco se limita a acompañarlo. Antes bien la re-co-lección es acogida ^{4o} ya en el colocar. Toda re-co-lección es ya co-locar. Todo co-locar es por sí recolector. Entonces ¿qué quiere decir co-locar? El co-locar hace que esté colocado en cuanto deja que esté co-lo-cado conjuntamente delante ⁴ⁱ. Demasiado presto tomamos el "dejar" en el sentido de desistir y soltar. «Co-locar, hacer que esté colocado, dejar colocado» significarían entonces no preocuparse más de lo que está colocado abajo que se coloca delante, dejarlo de lado. Pero el λέγειν, co-locar, quiere decir en su "dejar que esté colocado conjuntamente delante" justo que lo que se coloca delante nos es di-lecto y por tanto nos va algo en ello. Del "co-locar" en cuanto dejar que se coloque conjuntamente delante se colige el mantener lo colocado abajo como que se coloca delante (*Legi* quiere decir en alemánico la presa, lo que está colocado delante del río, ante el fluír de las aguas).

El co-locar que ahora hay que pensar, el λέγειν, ha abandonado de antemano la exigencia —que en verdad no ha conocido nunca— de poner él mismo en su lugar lo que se coloca delante. Del co-locar en cuanto λέγειν se colige únicamente el dejar en custodia, bajo la que queda colocado ^{4a}, lo que por sí está co-

locado conjuntamente delante como lo que se coloca delante. ¿Cuál es esta custodia? Lo "que está colocado conjuntamente delante" es acogido, puesto en local, ^{4s} alojado, ^{4r} re-legado en el desocultamiento, esto es, puesto a cubierto en éste. Al λέγειν en su "dejar que esté colocado recogido y delante" le es dilecta esta puesta a cubierto de lo que está colocado delante en lo desoculto. El κείσθαι, por sí colocarse delante lo así re-legado, lo ὑποκείμενον, no es nada menos ni nada más que el presente ^{3a} de lo que se coloca delante en el desocultamiento. En este λέγειν de lo ὑποκείμενον queda acogido el λέγειν como recolectar, como recoger. Puesto que al λέγειν en cuanto "dejar que esté colocado conjuntamente delante" le es dilecta únicamente la puesta a cubierto de lo que se coloca delante en el desocultamiento, la re-co-lección perteneciente a tal co-lo-car se determina ante todo por el conservar.

Λέγειν es co-locar. Co-locar es el en sí recogido "dejar que se coloque delante" lo que conjuntamente está presente ^{3b}.

Se halla en cuestión cómo de co-locar, sentido propio de λέγειν, se llega a la significación de decir y hablar. La consideración anterior contiene ya la respuesta. Pues nos hace pensar que en general ya no podemos preguntar del modo como hemos tratado de hacerlo: ¿Por qué no? Porque en lo que hemos pensado no se trata en absoluto de que la palabra λέγειν haya llegado de una significación, "co-locar", a otra, "decir".

En lo que precede no nos hemos ocupado en el cambio de significación de palabras. Hemos antes bien tropezado con un acontecimiento ⁸, el tremendo prodigio de cuya propiedad está aún encubierto en su hasta aquí inadvertida simplicidad.

El decir y el hablar de los mortales, se da propiamente ^{8a} y desde antiguo como λέγειν, como co-locar. Decir y hablar se son ^{3c} en tanto que "dejar que esté colocado conjuntamente delante" todo lo que, colocado en el desocultamiento, se presenta. El λέγειν original, el co-locar, se despliega desde el comienzo como hablar y decir y de tal manera que domina todo lo desoculto ^{8b}. El λέγειν como co-locar se deja dominar por este modo suyo predominante. Ello sin embargo sólo para re-legar de antemano el ser del decir y el hablar en el dominio del propio co-locar.

El que decir y hablar ajusten su ser en lo que λέγειν es en cuanto co-locar, contiene una indicación sobre la decisión más temprana y rica acerca del ser del lenguaje. ¿De dónde viene es-

ta decisión? La cuestión es tan importante como esta otra, probablemente la misma: ¿hasta dónde llega esta impronta del colocar sobre el ser del lenguaje? Ella alcanza el punto más remoto del posible provenir del ser del lenguaje. Pues en tanto que recogedor "dejar que esté colocado delante" el decir recibe su modo de ser a partir del desocultamiento de lo que está colocado conjuntamente delante. Sin embargo el descubrimiento de lo oculto en lo desoculto es el presente mismo de lo presente. Nosotros lo llamamos el Ser del ente. Así, lo que es el hablar del lenguaje en el λέγειν en cuanto co-locar no se determina ni como pronunciación (φωνή) ni como significación (σημαίνειν). Expresión y significación funcionan desde hace mucho tiempo como los aspectos que ofrecen incuestionablemente los rasgos esenciales del lenguaje, pero ni alcanzan propiamente el dominio de la impronta inicial del ser del lenguaje ni pueden en general determinar este dominio en sus rasgos capitales. El hecho de que imprevistamente y en buena hora, como si nada hubiese sucedido, el decir rija como co-locar y por tanto el hablar aparezca como λέγειν ha hecho que se desarrolle una extraña consecuencia. El pensar humano no se ha asombrado jamás ante la propiedad de este acontecimiento ni se ha percatado de que encubre un secreto, una destinación⁹ esencial^{3a} del Ser al hombre, que acaso se reserva para ese instante destinal en que el hombre no sólo resulta sacudido en su lugar y situación sino que hasta su ser vacila.

Decir es λέγειν. Si se la considera bien, esta frase ha perdido ahora todo lo que podía tener de corriente, gastado y vacío. Designa el secreto impensable de que el hablar del lenguaje se da propiamente por el desocultamiento de lo presente y se determina según el colocarse delante lo que está presente como "dejar estar colocado conjuntamente delante". ¿Aprenderá por fin el pensar a presentir algo basándose en lo que quiere decir que todavía Aristóteles pueda delimitar el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι? El λόγος trae lo que aparece, lo que viene hacia adelante en el colocarse delante, al brillar, al mostrarse iluminado desde sí mismo. (v. SZ, N^o 7B).

Decir es recogido-recogedor⁵ "dejar estar co-locado conjuntamente delante". ¿Qué es entonces el oír si esto ocurre con el ser del hablar? En cuanto λέγειν el hablar no se determina por el sonido que expresa el sentido. Si, por tanto, el decir no resulta de-

terminado a partir de la pronunciación, entonces tampoco el oír que le corresponde puede consistir en primer término en que se capte un sonido que alcance los oídos¹¹ en que sean transmitidas voces que acosen el sentido auditivo. Si nuestro oír fuese en primer lugar y siempre sólo esta captación y transmisión de voces, a la cual se añadirían luego todavía otros procesos, entonces quedaríamos en que los vocablos entran por un oído y salen por el otro. Esto es lo que sucede en efecto cuando no estamos recogidos sobre lo que se nos ha hablado. Sin embargo, lo que se nos ha hablado es ello mismo el recogido pro-loquio^{4j} que está colocado delante. Oír es propiamente este recogerse que se concentra^{5b} sobre el hablar que demanda o aconseja. Oír es en primer término el recogido escuchar. En la escucha^{11a} el oído^{11b} se es. Oímos cuando somos todo oídos. Pero "oídos" no quiere decir órganos del sentido de la audición. Los oídos que cabe hallar en la anatomía y la fisiología no efectúan el escuchar en tanto que órganos de los sentidos, ni siquiera cuando lo tomamos exclusivamente como percibir ruidos, voces y notas. Este percibir no se puede ni establecer anatómicamente ni acreditar fisiológicamente ni en general tomar biológicamente como un proceso que transcurre en el interior del organismo, si bien la percepción sólo vive en tanto que en un viviente. Así pues, en la medida en que al pensar en el oír partamos de la acústica al modo de las ciencias, todo resulta cabeza abajo. Opinamos erróneamente que la actuación del órgano físico del sentido del oído es el propio oír. Por otra parte, puede que oír en el sentido de la escucha y la obediencia^{11c} pase por sólo una trasposición a lo espiritual del oír propiamente tal. Cabe establecer en la esfera de la investigación científica mucho de útil. Cabe mostrar qué periódicas oscilaciones de la presión del aire de determinada frecuencia se sienten como sonidos. Basándose en tal suerte de comprobaciones sobre el oído se puede organizar una investigación que en definitiva sólo dominen los especialistas en fisiología de los sentidos.

En cambio sobre el propio oír acaso sólo quepa decir poco, que sin duda toca inmediatamente a todo hombre. Aquí no resulta del caso investigar sino atender a lo simple meditando en ello. Así, pertenece justo al oír propiamente dicho que el hombre pueda trasoir^{11d} cuando desoye^{11e} lo esencial. Si los oídos no se integran^{11f} inmediatamente en el propio oír en el sentido de la escu-

cha entonces se trata de una situación peculiar del oír y los oídos. No oímos porque tengamos oídos. Tenemos oídos y podemos estar orgánicamente dotados de ellos porque oímos. Los mortales oyen el trueno en el cielo, los susurros del bosque, el fluir de los manantiales, los sonidos de la música, el áspero ruido de los motores, el bullicio de las ciudades solamente y solamente en la medida en que en cierta manera están integrados y no están integrados en todo esto.

Somos puro oídos cuando nuestro recogimiento se prelocaliza^{4*} puro en la escucha y se han olvidado por completo los oídos y la mera afluencia de las voces. En tanto que sólo prestemos oídos a la pronunciación de las palabras como expresión de alguien que habla, no lo oímos todavía en absoluto. Tampoco así alcanzamos nunca a haber oído propiamente ninguna cosa. ¿Mas cuándo ocurre esto? Hemos oído, nos hemos enterado cuando nos *integrarnos* en lo que se nos habla. El hablar lo que se habla a otro es *λέγειν*, dejar que esté co-locado conjuntamente delante. "Integrarse en el hablar" no quiere decir otra cosa que: a lo que un dejar que esté colocado delante proloca conjuntamente, dejarlo estar co-locado conjuntamente en su con-junto^{5c}. Tal dejar que esté colocado co-locar el proloquio⁴¹ como proloquio. Coloca esto como ello mismo. Co-locar uno y lo mismo en uno. Co-locar uno como lo mismo. Ese *λέγειν* co-locar uno y lo mismo, lo *ὁμόν*. Tal *λέγειν* es el *ὁμολογεῖν*: lo uno como lo mismo, dejar que se coloque delante un proloquio recogido en lo mismo de su colocarse delante.

En el *λέγειν* en cuanto *ὁμολογεῖν* se es el propio oír. Este es así un *λέγειν* que deja que se coloque delante lo que ya "está colocado conjuntamente delante" y precisamente está colocado por un co-locar que por sí toca a todo lo que está co-locado conjuntamente delante en su estar colocado. Este co-locar señero es el *λέγειν*, como el cual se da propiamente el *Λόγος*.

Con lo cual *Λόγος* es llamado simplemente *ὁ Λόγος*, el co-locar: el puro "dejar que esté co-locado conjuntamente delante" lo que por sí está colocado delante en su estar colocado. Así el *Λόγος* se es como puro co-locar recogedor y recolector. El *λόγος* es la reunión original de la recolección inicial por el co-locar inicial. 'O *Λόγος* es el co-locar recolector y solamente esto.

¿Pero no es todo ello una significación arbitraria y una traducción asaz extraña en lo que respecta a la comprensibilidad habi-

tual que cree conocer al Λόγος como el sentido y la razón? En primer lugar suena extrañamente y acaso siga sonando así mucho tiempo que se llame al Λόγος el co-locar recolector. ¿Mas cómo puede alguien decidir si lo que esta traducción supone que es el serse del Λόγος resulta adecuado siquiera en lo más mínimo a lo que Heráclito ha pensado y nombrado con el nombre de ὁ Λόγος?.

La única manera de decidirlo es reflexionar sobre lo que Heráclito mismo dijo en la sentencia aludida. La sentencia comienza: οὐκ ἐμοῦ Comienza con un "No." que rechaza duramente. Se refiere al mismo Heráclito que habla y dice. Toca al oír de los mortales. "No a mí" esto es, a éste que habla, no hay que oír la pronunciación de su habla. En general no oís propiamente cuando sólo tenéis pendientes los oídos de los sonidos y el fluir de una voz humana para atrapar al vuelo en ella hablillas para vosotros. Heráclito comienza la sentencia con un rechazo del oír basado en el mero placer de los oídos. Pero esta desviación deriva de algo que indica el oír propiamente tal.

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ no debéis prestarme oídos^{11a} a mí (como quien mira fijamente) si no que el oír de los mortales debe dirigirse hacia otro lado ¿Hacia dónde? ἀλλὰ τοῦ Λόγου. El modo del oír propio se determina a partir del Λόγος. Pero aunque el Λόγος sea simplemente nombrado no puede ser un algo cualquiera entre lo demás. El oír que le es adecuado tampoco puede ir hacia él ocasionalmente para dejarlo luego de lado. Si ha de haber un oír propio, los mortales deben haber oído γὰρ al Λόγος con oído^{11b} que significa nada menos que enterarse e integrarse^{11c} en el Λόγος.

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας: "Si vosotros no os habéis limitado a prestarme oídos a mí (al que habla) sino os mantenéis en el integrarse que escucha, ese es entonces el oír propio".

¿Qué es entonces, de ser así? Entonces es ὁμολογεῖν, que sólo puede ser lo que es como un λέγειν. El oír propiamente tal está integrado en el Λόγος. Por ello este mismo oír es un λέγειν. Como tal el oír propio de los mortales es en cierto modo lo mismo que el Λόγος. No obstante justo como ὁμολογεῖν no es del todo lo mismo. El no es él mismo el Λόγος mismo. El ὁμολογεῖν resulta más bien un λέγειν que siempre se limita a co-locar, a dejar estar colocado lo que γὰρ como ὁμόν, como con-junto, se coloca conjuntamente delante y por cierto se coloca delante en un estar colocado que no

corresponde nunca al *ὁμολογεῖν* sino que se basa en el co-locar re-colector, en el *Λόγος*.

Mas ¿qué es entonces, si el oír propio es como *ὁμολογεῖν*? Heráclito dice: *σοφὸν ἔστιν*. Cuando acontece el *ὁμολογεῖν* entonces *σοφὸν* se da propiamente, entonces es. Leemos *σοφὸν ἔστιν*. Se traduce correctamente *σοφὸν* como "sabio". Pero ¿qué quiere decir "sabio"? ¿Se alude sólo al saber de los antiguos sabios? ¿Qué sabemos nosotros del tal saber? Si éste resulta un haber visto cuyo ver no es el sensorial de los ojos, en tan pequeña medida como el haber oído es un oír con los órganos del sentido auditivo, entonces cabe suponer que van juntos el haber oído y el haber visto. No quieren decir ningún mero aprehender sino un tenerse hacia¹² ¿Pero cuál? El que se tiene en la detención^{12a} de los mortales. Esta se atiende a^{12b} aquello que el co-locar re-colector deja ya en cada caso colocarse delante en lo que se coloca delante. Así *σοφὸν* significa pues, aquello que puede atenderse a lo asignado,¹³ destinarse¹⁴ a ello, destinarse (tomar el camino) para ello. Es por dócil al destino¹⁵ que el tenerse hacia resulta destinado¹⁶. Cuando queremos decir que alguien está como especialmente destinado para una cosa empleamos las expresiones "tiene disposición para ello"¹⁷ "lo hace con disposición". Más bien así damos con la significación propia de *σοφὸν* que traducimos por "dispuesto"¹⁸. Pero ante todo "dispuesto" quiere decir más que "destinado". Cuando el oír propio es como *ὁμολογεῖν*, entonces, se da propiamente una disposición¹⁹ entonces se destina el *λέγειν* de los mortales en el *Λόγος*. Entonces le es dilecto el co-locar re-colector. Entonces el *λέγειν* se destina en lo dócil al destino, en lo basado en la reunión del inicial prolocar que recoge, esto es, en lo que el co-locar re-colector ha destinado. Así es pues sin duda una disposición cuando los mortales cumplen el oír propio. Pero *σοφὸν*, "dispuesto" no es τὸ *σοφόν*, la disposición,²⁰ que así se llama porque reúne en sí toda destinación —y justo también la que viene en la docilidad al destino— del comportamiento de los mortales. Todavía no hemos ventilado lo que es ὁ *Λόγος* según el pensar de Heráclito, queda todavía sin decidir si la traducción de "ὁ *Λόγος*" como "el co-locar re-colector" toca algo de lo que el *Λόγος* es.

Y ya estamos ante una nueva palabra enigmática: τὸ *σοφόν*. Nos empeñamos en vano en pensarla en el sentido de Heráclito

mientras no hayamos seguido la sentencia que nos ocupa en lo que expresa hasta las palabras que la concluyen.

En tanto que el oír de los mortales se hace oír propio acontece el *ὁμολογεῖν*. En tanto que así acontece, se da propiamente una disposición. ¿En dónde y cómo qué es disposición? Heráclito dice: *ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν* "Ἐν Πάντα, una disposición se da propiamente en tanto que Uno Todo".

La versión ahora corriente reza: *ἐν πάντα εἶναι*. El *εἶναι* es corrección del único texto transmitido: *ἐν πάντα εἰδέναι*, que se comprende en el sentido de: es sabio saber que todo es uno, la conjetura *εἶναι* resulta adecuada a la cosa. Sin embargo dejemos este verbo de lado. ¿Con qué derecho? Porque el "Ἐν Πάντα basta. Pero no sólo basta. Por sí resulta mucho más adecuado a la cosa aquí pensada y así entonces, al estilo del decir heracliteano "Ἐν Πάντα, uno: todo; todo: uno.

Cuán fácilmente se expresan estas palabras. Cómo se da por evidente lo dicho al azar. Una confusa multiplicidad de significaciones, se anida en ambas palabras peligrosamente inofensivas, *ἐν* y *πάντα*. La indeterminación de su enlace permite enunciaciones de diversos significados. En las palabras *ἐν πάντα* la apresurada superficialidad del representarse aproximadamente puede concurrir con la titubeante previsión del pensar que pregunta. Una precipitada explicación del mundo puede servirse de la frase "Uno es todo" para apoyarse en una fórmula en cierta manera correcta dondequiera y en todo tiempo. Pero también los primeros pasos, los que preceden de lejos el ulterior destino que dispone^{9a} del pensar de un pensador, pueden estar silenciosos en *ἐν πάντα*. En este otro caso se hallan las palabras de Heráclito. No conocemos su contenido en el sentido de que seamos capaces de hacer revivir el modo del representar heracliteano. Estamos además muy lejos de medir al meditar en ellas lo pensado en dichas palabras. Pero a partir de esta dilatada lejanía quizá se podría sin embargo lograr señalar más distintamente algunos rasgos del mesurado campo de las palabras "Ἐν γ Πάντα y "Ἐν Πάντα. Quede este señalar antes como un diseñar libre y osado que como un dibujar seguro de sí mismo un modelo. No podemos ciertamente siquiera ensayar ese trazo si no pensamos en lo dicho por Heráclito basándonos en la unidad de su sentencia. La sentencia en cuanto dice qué es disposición y cómo lo es nombra al Λόγος. La

sentencia se cierra con "Ἐν Πάντα. ¿Esta manera de cerrarla es sólo un final o bien abre recién retroactivamente lo que hay que decir?

La interpretación habitual comprende la sentencia de Heráclito como que es sabio oír la expresión del Λόγος y parar mientes en el sentido de lo expresado, en cuanto se repite lo oído en la enunciación: Uno es Todo. Se da el Λόγος. Este tiene algo que denotar. Entonces se da también lo que él denota, o sea, que Todo es Uno.

Pero el "Ἐν Πάντα no es lo que el Λόγος denota como sentencia y da a comprender como sentido. "Ἐν Πάντα no es lo que el Λόγος enuncia sino que "Ἐν Πάντα anuncia en qué manera se es el Λόγος.

"Ἐν es lo Uno-único en cuanto lo que une. El une en tanto que reúne. El reúne en tanto que, recolector, deja que se coloque delante lo que se coloca delante en cuanto tal y en total. Lo Uno-único une en cuanto co-locar recolector. Este unir recolector-colocante reúne en sí lo que une hasta el punto que es este Uno y, en tanto que éste, lo Único. Lo que en la sentencia de Heráclito se llama "Ἐν Πάντα da un simple atisbo de lo que el Λόγος es.

¿Nos extraviarnos si antes que toda interpretación de profundo sentido metafísico, pensamos el Λόγος como el Λέγειν y lo hacemos seriamente pensando que el Λέγειν como recolector "dejar que esté colocado conjuntamente delante" no puede ser otra cosa que el serse de lo Uno que reúne todo en el todo del simple presente? A la pregunta de lo que sea el Λόγος se da sólo una respuesta adecuada. En el tenor de nuestra fórmula: ὁ Λόγος λέγει. El deja "estar co-locado conjuntamente delante". ¿Qué? Πάντα. Lo que esta palabra nombra nos lo dice directa e inequívocadamente Heráclito al comienzo del fragmento 7: 'Εἰ πάντα τά ὄντα. "Si todo (o sea) lo presente..." El co-locar recolector en cuanto el Λόγος ha colocado todo lo que está presente, bajo el desocultamiento. El co-locar es un poner a cubierto. Pone a cubierto todo lo que está presente en su presente, a partir del cual puede resultar expresamente alcanzado y arrancado por el λέγειν mortal como lo que está presente en cada caso. El Λόγος proloca en el presente y coloca lo que está presente bajo el presente, o sea tras él. Pre(s)ente sin embargo quiere decir: pro-venido -sobreviniendo estar guardado¹⁴ en lo desoculto. En tanto que el Λόγος deja a lo que se coloca delante como tal que se coloque delante, descubre lo que está

presente en su presente. Pero el descubrir es la *'Αλήθεια*. Esta y el *Λόγος* son lo mismo. El *λέγειν* deja que *ἀληθεία*, algo desoculto en cuanto tal, se coloque delante (Fr. 112). Todo descubrir remueve a lo presente del ocultamiento. El descubrir necesita del ocultamiento. La *'Α-Λήθεια* descansa en la *Λήθη*, saca de ella, proloca lo que por ésta queda re-legado. El *Λόγος* es en sí a la vez un descubrir y un encubrir. Es la *'Αλήθεια*. El desocultamiento necesita del ocultamiento, de la *Λήθη*, como de su coletio⁴¹ del cual el descubrir saca, por decirlo así. El *Λόγος*, el co-locar recolector, tiene en sí el carácter de descubridor-cubridor. Ya que hay que observar en el *Λόγος* como es el "Εν en cuanto lo que une, cabe advertir al mismo tiempo que este unir que está en el serse del *Λόγος* resulta infinitamente diferente del que se acostumbra a representar como enlazar y atar. Este unir que reposa en el *Λόγος* no es ni sólo un envolvente agarrar junto ni un mero acoplamiento nivelador de contrarios. El "Εν Πάντα deja que se coloque conjuntamente delante en el presente lo que se ausenta uno de otro apartándose y por tanto oponiéndose, como día y noche, invierno y verano, paz y guerra, vigilia y sueño, Dionisios y Hades. A eso que atravesando la más extrema lejanía entre la ausencia y la presencia es llevado a llevarse, *διαφερόμενον*, el co-locar recolector lo deja que se coloque delante en su llevar a llevarse. Su co-locar mismo es lo que lleva en el llevar a llevarse. El "Εν mismo es lo que lleva a llevarse.

"Εν Πάντα dice lo que el *Λόγος* es. El *Λόγος* dice como se es "Εν Πάντα. Ambos son los mismo.

Cuando el *λέγειν* mortal se destina en el *Λόγος* acontece el *ὁμολογείν* el cual se reúne en el "Εν por el poder unidor de éste. Cuando acontece *ὁμολογείν* se da propiamente una disposición. Sin embargo el *ὁμολογείν* no es nunca propiamente la disposición misma. ¿Dónde hallamos no sólo una disposición, sino simplemente la disposición? ¿Qué es ésta misma? Heráclito lo dice inequívocamente al comienzo de la sentencia 32:

"Εν τὸ σοφὸν μῦθον "lo Uno Unico Unidor de Todo es la sola disposición? ¿Qué es ésta misma? Heráclito lo dice inequívocamente es ὁ Λόγος τὸ σοφὸν μῦθον. La sola disposición, y esto quiere decir al mismo tiempo la disposición propiamente dicha, es el *Λόγος*. Sin embargo en tanto que el *λέγειν* mortal en cuanto *ὁμολογείν* se destina a la disposición es a su manera disposición⁴².

Mas ¿hasta que punto el Λόγος es la disposición, el propio disponer, esto es, la reunión del destinar que en cada caso destina todo a lo suyo? El co-locar recolector reúne en sí todo destinar, en tanto que llevándolo lo deja que se coloque delante, tiene a todo lo presente y lo ausente en su lugar y en su camino y reuniéndolo pone a cubierto todo en el Todo. Así, todas y cada una de las cosas pueden en cada caso destinarse y ajustarse en lo propio. Heráclito dice (frg. 64): Πάντα οιακίζει Κεραυνός "sin embargo a todo (lo presente) lo gobierna (en el presente) el relámpago".

El relámpago proloca repentinamente y de una vez todo lo que está presente en la luz de su presente. Lo que ahora llamamos relámpago gobierna. Lleva de antemano todo ente al lugar —que le ha sido señalado— de su ser. Tal llevar de una vez a, es el co-locar recolector, el Λόγος. "El relámpago" funge aquí para Zeus como palabra que lo nombra. Este, como el supremo de los dioses es el destino que dispone de todo. Según ello el Λόγος, el "Ἐν Πάντα no sería otra cosa que el Dios supremo. El ser del Λόγος daría así un atisbo sobre la divinidad de Dios.

¿Podemos ahora unificar Λόγος, "Ἐν Πάντα y Zeus, y aun afirmar que Heráclito enseña el panteísmo? Heráclito ni lo enseña ni enseña ninguna doctrina. Como pensador él sólo da qué pensar. Con respecto a nuestra pregunta de si Λόγος ("Ἐν Πάντα) y Zeus son lo mismo él incluso da que pensar algo grave. El pensar por representaciones de los siglos y milenios que después vinieron soportó durante largo tiempo y sin reparar en ello el desconocido fardo hasta echarlo al fin por tierra con ayuda de un olvido ya preparado. Heráclito dice (frg. 32):

"Ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει
καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα

"Uno, lo solo sabio, no quiere y sin embargo quiere ser llamado con el nombre de Zeus"

(Diels-Kranz)

La palabra que sustenta la sentencia, ἐθέλω, no significa "querer" sino: por si estar preparado para.....; ἐθέλω no indica un mero demandar sino en retroferencia sobre sí mismo admitir algo. Sin embargo a fin de pesar con justeza la gravedad de lo

dicho en la sentencia debemos sopesar lo que dice en la primera línea: "Ἐν..... λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει. "Lo Unico-Uno-Unidor, el co-locar recolector, no está preparado....." ¿A qué? a λέγεσθαι, a resultar reunido bajo el nombre "Zeus". Pues por tal reunión lo Uno vendría a aparecer como Zeus quien acaso debería quedar para siempre sólo como una apariencia. Que en la sentencia citada se hable de λέγεσθαι en relación inmediata con ὄνομα (la palabra que nombra) atestigua no obstante incuestionablemente la significación de λέγειν como decir, hablar, nombrar. Sin embargo, justo esta sentencia de Heráclito que parece contradecir inequívocamente todo lo antes ventilado sobre λέγειν y λόγος, resulta apropiada para hacer que se renueve nuestro pensamiento en el sentido de que el λέγειν sólo es comprensible —y de cómo lo es— en su significación de "decir" y "hablar" cuando se le piensa en su significación más propia de "co-locar" y "recolectar". Nombrar quiere decir llamar a sí. Lo co-locado reunido bajo el nombre viene a estar colocado delante y a aparecer delante mediante dicho co-locar. El nombrar (ὄνομα) pensado a partir del λέγειν no es ningún expresar la significación de una palabra sino un dejar que algo esté colocado delante a la luz en que está porque tiene un nombre.

En primer lugar el "Ἐν, el Λόγος, el disponer toda disposición no está por su ser más propio preparado a aparecer: οὐκ ἐθέλει bajo el nombre de Zeus, es decir, como éste. Sólo entonces sigue καὶ ἐθέλει "pero (lo Uno está) también preparado".

¿Es sólo una manera de hablar la de Heráclito cuando en primer término nos dice que el "Ἐν no admite la denominación en cuestión o bien la anterioridad de la negativa está fundada en la cosa? Pues el "Ἐν Πάντα en tanto que Λόγος es el dejar presente todo lo que está presente. Sin embargo el "Ἐν mismo no es un algo que esté presente entre otros. Es único en su modo. Zeus, al contrario es no sólo un algo presente entre otros, es lo supremo entre lo que está presente. Así Zeus queda asignado de manera excepcional al presente, como parte de éste y según esa participación (Μοῖρα) reunido en el "Ἐν que lo reúne todo, en el disponer. Zeus no es él mismo el "Ἐν, aunque pilotando como relámpago cumple las destinaciones del disponer.

El que en referencia a ἐθέλει se mencione el οὐκ en primer término, quiere decir que propiamente "Ἐν no admite ser llamado Zeus

y con ello reducirse a ser un algo que está presente entre otros aunque aquí el "entre" signifique "por encima de todo lo que además está presente".

Sin embargo por otra parte según la sentencia "Εν" también admite que se le denomine Zeus ¿Hasta qué punto? La respuesta está ya contenida en lo que acaba de decirse. Si el "Εν no es percibido por sí mismo como el Λόγος, si aparece antes bien como el Πάντα, entonces y solamente entonces el todo de lo presente se muestra bajo el pilotaje de lo Supremo entre lo que está presente como totalidad una bajo este Uno. La totalidad de lo presente es bajo lo Supremo de lo presente el "Εν en cuanto Zeus. Sin embargo el "Εν mismo en cuanto "Εν Πάντα es el Λόγος, el co-locar recolector. En cuanto el Λόγος, el "Εν solo es τὸ Σοφόν, la disposición como el mismo destino que dispone: la reunión del destinar en el presente.

Si al ἀκοίειν de los mortales le es dilecto únicamente el Λόγος, el co-locar recolector, entonces el λέγειν mortal se ha prelocalizado dócilmente al destino en el conjunto del Λόγος. El λέγειν mortal está colocado a cubierto en el Λόγος. Por el disponer se da propiamente^{8a} en el ὁμολογεῖν. Así queda apropiado^{8b} al Λόγος. De ese modo el λέγειν mortal resulta dispuesto. Pero no es el disponer mismo: "Εν Πάντα en cuanto ὁ Λόγος.

Ahora que la sentencia de Heráclito habla más distintamente lo que dice corre el riesgo de disiparse de nuevo en la oscuridad.

El "Εν Πάντα contiene ciertamente el atisbo de la manera como el Λόγος se es en su λέγειν. Sin embargo, piénsesele como co-locar, piénsesele como decir ¿no resulta siempre el λέγειν sólo un modo del tenerse-hacia del comportamiento¹² de los mortales? Si el "Εν Πάντα ha de ser el Λόγος ¿no resulta un rasgo aparte del ser de los mortales elevado a rasgo fundamental de lo que por encima de todos los seres mortales e inmortales por anterior a ellos es el disponer del presente mismo? ¿Se colige del Λόγος la elevación y trasposición a lo Uno Unico de un modo de ser mortal? ¿Resulta el λέγειν mortal nada más que la correspondencia imitadora del Λόγος, que es en sí el disponer en que reposa el presente como tal y para todo lo que está presente?.

¿O es que ese preguntar que se tiende sobre el hilo conductor de un o bien... o bien... en general no basta porque de antemano no llega a lo que hay que preguntar? Si es así entonces

ni el Λόγος puede ser el sobrepujamiento del λέγειν mortal ni este sólo la imitación del Λόγος mensurador. Entonces tanto lo que es en el λέγειν del ὁμολογεῖν como también lo que es en el λέγειν del Λόγος tienen por igual un provenir inicial en el medio simple que está entre ambos. ¿Se da un camino hacia ahí para el pensar de los mortales?

En todo caso, justo el primer sendero a través de los caminos que abrió en su aurora el pensamiento griego para quienes vinieron después queda dislocado⁴⁸ y echado a perder el enigma. Ante todo y de una vez nos limitaremos a retroceder ante el enigma a fin de divisar en él algo de lo que tiene de enigmático.

La mencionada sentencia de Heráclito (frg. 50) en trasposición aclaratoria reza:

‘No me prestéis oídos a mí, el mortal que habla; mas sed escuchadores del co-locar recolector; enteraos¹¹⁴ ante todo en éste, entonces por ello oiréis propiamente; tal oír es — en tanto acontece un “dejar que esté co-locado conjuntamente delante” ante el cual se coloca delante el con-junto — el reunidor “dejar que esté colocado”, el colocar recolector; si acontece un “dejar que esté colocado” del “dejar que esté colocado delante”, se da propiamente una disposición; pues la disposición propiamente dicha, el disponer solo, es: lo Uno-Único unidor de Todo”. Pongamos de lado, pero sin olvidarlas, las aclaraciones y tratemos de traducir lo hablado por Heráclito a nuestra lengua, entonces su sentencia podría rezar así:

No enterado por mí sino integrado en el colocar recolector: dejar que esté colocado lo mismo: disposición es (el co-locar recolector): Uno que une todo.

Dispuestos son los mortales cuyo ser queda apropiado al ὁμολογεῖν cuando miden al Λόγος como lo “Ἐν Πάντα y resultan con-mensurados a la medida del Λόγος. Por ello dice Heráclito (frg. 43).

“Υβριν χρή σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν

“Es necesario apagar la desmesura más bien que un incendio”

Es necesario porque el Λόγος necesita del ὁμολογεῖν si lo que está presente ha de brillar y aparecer en el presente. El ὁμολογεῖν se destina sin desmesura en el medir del Λόγος.

Además basándonos en la sentencia mencionada en primer lugar (frg. 50) percibimos una directiva que como la necesidad

de lo más necesario nos habla en esta última sentencia (frg. 43).

Antes que hacer caso de incendios, sea para atizarlos o apagarlos, apagad primero el abrazamiento de la desmesura que se desmesura y equivoca al tomar las medidas porque olvida el ser del λέγειν.

Acaso sorprenda la traducción de λέγειν como "dejar estar colocado recogido y delante", la de Λόγος como co-locar recolector. Sin embargo es más sano para el pensar viajar entre lo sorprendente que establecerse en lo comprensible. No cabe duda de que Heráclito ha sorprendido de muy otro modo a sus contemporáneos y precisamente por que entretejeía en un tal decir λέγειν y λόγος; palabras corrientes para ellos y porque en él ὁ λόγος resultó el hilo conductor de su pensar. ¿A dónde condujo al pensar de Heráclito ὁ λόγος, esta palabra sobre la que ahora tratamos de meditar en cuanto el co-locar recolector? La palabra ὁ λόγος nombra aquello que reúne todo lo que está presente en el presente y lo deja que se coloque ahí delante. 'Ο Λόγος nombra aquello en que se da propiamente el presente de lo presente. El presente de lo presente se llamaba entre los griegos τὸ εἶναι, esto es τὸ εἶναι τῶν ὄντων, en latín esse *entium*; nosotros decimos "el Ser del ente". Desde el comienzo del pensar occidental el Ser del ente se despliega como lo único digno de pensarse. Si pensamos históricamente esta comprobación historiográfica, entonces se muestra en primer lugar aquello en que reposa el comienzo del pensar occidental: el que en la época de la cultura griega el Ser del ente resulte lo digno de pensarse, es el comienzo de Occidente, es la fuente oculta de su destino¹¹. Si este comienzo no resguardara lo sido que es, esto es, la reunión de lo aún guardado¹⁴, entonces ahora no dominaría el Ser del ente en el ser de la técnica moderna. Mediante ésta el planeta en su totalidad resulta hoy modificado y fijado por el Ser tal como lo experimenta Occidente y en la forma en que la metafísica y la ciencia europeas se representan la verdad.

En el pensar de Heráclito aparece el Ser (el presente) del ente como ὁ λόγος, como el co-locar recolector. Pero este destello del Ser queda olvidado. Por su parte el olvido resulta también oculto porque también cambia al punto la concepción del λόγος. Por ello al comienzo y por largo tiempo se halla fuera de toda posible sospecha el que en la palabra ὁ Λόγος se pueda haber traído a lenguaje aun el Ser del ente.

¿Qué sucede cuándo es traído al lenguaje el Ser del ente, el ente en su Ser, la diferencia entre ambos como diferencia? "Traer al lenguaje" quiere decir para nosotros usualmente expresar algo verbalmente o por escrito. Pero en el giro se puede pensar en otra cosa: traer al lenguaje: poner a cubierto el Ser en el serse del lenguaje ¿Podemos suponer que se preparaba tal cosa cuando ó Λόγος resultó para Heráclito el hilo conductor de su pensar porque se hizo el nombre del Ser del ente?

‘Ο Λόγος, τὸ Λέγειν es el co-locar recolector. Sin embargo para los griegos λέγειν quiere decir siempre igualmente proloquio, eloquio, contar, decir. ‘Ο Λόγος sería entonces el nombre griego para el hablar como decir, para el lenguaje y no sólo esto. ‘Ο Λόγος pensado como co-locar recolector sería pensado a la griega el ser del diz. El lenguaje sería el diz. El lenguaje sería reunidor dejar que esté colocado delante lo que está presente en su presente. Efectivamente los griegos moraban en este serse^{3c} del lenguaje. Pero no lo han pensado jamás, ni siquiera Heráclito.

Sin duda que así experimentan los griegos el decir. Pero no piensan nunca expresamente, tampoco Heráclito, el serse del lenguaje como el Λόγος, como el co-locar recolector.

¿Qué hubiera acontecido si Heráclito —y a partir de él en general los griegos —hubieran pensado el serse del lenguaje como Λόγος, como el co-locar recolector? Hubiera sucedido nada menos que esto: los griegos hubieran pensado el serse de la palabra basándose en el serse del Ser e incluso como éste mismo. Pues ó Λόγος es el nombre para el Ser del ente. Mas todo esto no ocurrió. No hallamos por ninguna parte indicio alguno de que los griegos pensarán el serse del lenguaje basándose inmediatamente en el serse del Ser. En lugar de esto —y por cierto que en primer lugar entre los griegos— el lenguaje fue representando a partir de la pronunciación, como φωνή, como sonido y voz, fonéticamente. La palabra griega que corresponde a la nuestra para lenguaje es γλῶσσα, la lengua. El lenguaje es φωνή σημαντική, pronunciación, lo que designa algo. Esto quiere decir que el lenguaje alcanzó al comienzo el carácter fundamental que designamos con el nombre de "expresión". Esta representación del lenguaje ciertamente correcta pero obtenida de su exterior, el lenguaje como expresión, queda de aquí en adelante como la normativa. Lo es todavía. Lenguaje vale como expresión y al contrario. Uno se re-

presenta complacido cada manera de expresar como giro del lenguaje. La historia del arte habla del lenguaje de las formas. Sin embargo una vez, al comenzar el pensamiento de Occidente relampaguea el serse del lenguaje en la luz del Ser. Una vez, cuando Heráclito piensa el *λόγος* como palabra directriz para pensar en esta palabra el Ser del ente. Pero el relámpago se extinguió súbitamente. Nadie captó su destello ni la cercanía de lo que esclareció.

Vemos este relámpago sólo si nos colocamos en la tempestad del Ser. Mas hoy en cambio todo habla exclusivamente de procurar ahuyentar la tempestad. Se organiza con todos los medios posibles un campeonato de tiro al blanco a fin de tener calma ante la tempestad. Pero esta calma no es total. Es sólo un ensordecimiento, ante todo el ensordecimiento de la angustia ante el pensar.

Sucede sin duda una cosa peculiar con el pensar. La palabra del pensador no tiene ninguna autoridad. La palabra del pensador no conoce ningún autor en el sentido que conocen los literatos. La palabra del pensador es pobre en figuras y está desprovista de atractivos. La palabra del pensador descansa en la desilusión hacia lo que ella dice. No obstante el pensar transforma el mundo. Lo transforma en la cada vez más oscura profundidad surgiente de un enigma el cual, tanto más oscuro, tanto más alta la claridad que promete.

El enigma nos es ofrecido hace tiempo en la palabra "Ser". Por ello "Ser" queda apenas como palabra provisional, pre-cursora. Procuremos que nuestro pensamiento no se limite a seguir ciegamente tras su curso. Ante todo pensemos acordándonos^{10a} que "Ser" quiso decir inicialmente "presente", y "presente": estar guardado delante en el desocultamiento.

1. *frag-würdig*, digno de pregunta(s). Concurren en la utilización heideggeriana del término las dos acepciones de incierto, dudoso, problemático y la de digno de ser investigado y preguntado. Nos parecen cubiertas por "digno de pregunta(s)", en singular cuando en alemán lleva guión entre los dos radicales para destacar la semántica etimológica, como en este caso, y en plural cuando no lo lleva y la significación inicial se mantiene pero en segundo plano.
2. *Sage*, diz. Después (*Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen, 1954, pág. 253) nos dice que este término es traducción de *φάσις*, aparición, palabra, rumor. Hemos rescatado a partir de la simplicidad morfológica de "diz" su sentido apofántico (que tampoco se halla en la semántica usual de *Sage*) al que cabe añadir los significados que evidentemente tiene también de palabra y rumor.
3. *Wesen*, "ser" y "serse". En cambio *Sein*, con mayúscula, para *Sein*. Pero no olvidemos que aunque *Wesen* nunca designa "el Ser" *Sein* puede señalar también en ocasiones el ser del ente (cf. 3c).
 - 3a. *Das Anwesen*, el presente (el Ser)
 - 3b. *Das Anwesende*, lo presente, lo que está presente (los entes).
 - 3c. *wesen*, *serse*. El filósofo (op. cit. págs. 38-39 por ejemplo) después de considerar la significación corriente de *Wesen*: esencia como *essentia*, *quidditas*, género, trata de *wesen* como verbo señalando que precede al sustantivo y significa lo mismo que estar guardado, durar (*währen*) el cual no hay que interpretar sólo como idea o como τὸ τί ἦν εἶναι al modo de Platón y Aristóteles sino ontológicamente como *gewesene* (lo sido que es), lo que queda guardado unido, acordado en el doble sentido del galicismo concedido, dispensado y al mismo tiempo reunido o unidor, (*Der Satz vom Grund*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, pág. 107).
Traducimos pues *wesen* por "serse". Como designa no tanto el ser del ente sino de este o aquel ente, la adición del pronombre "se" da la idea de ser propio como la res-

pectiva raíz indoeuropea en varias de sus formas (Boisacq, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, 4ª ed., Heidelberg, 1950, pág. 208) y asimismo la idea de reiteración o duración.

3d. *wesenhafte*, esencial.

4. Traducimos *legen* por "co-locar" que resulta su posible traducción no sólo usual, como es evidente, sino también heideggeriana; escrito con guión intermedio se pone de relieve el sentido de unir y juntar de *λέγειν* y *legere* que no aparecería inmediatamente de "colocar", aunque lo tiene en forma mediata muy probablemente doble.

No sólo por el co- del latín *cum*, (arc. *quom*), con, en compañía, en unión de, sino por la propia raíz *loc-* de *locus*, lugar. Aunque Walde la refiere a la de *stlocus* (*Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1938, Vol. I págs. 817-18), Ernout trae "sans etymologie" y la afirmación de que "une initial *stl-* a peu de chances d'être indoeuropeene" (*Dictionnaire etymologique de la langue latine*, 3ª ed., París, pág. 649). Hallamos en cambio en el *Ambrosii Calepini Dictionarium* (ed. de 1681, pág. 981) "*Locus, i, in plural num. Loci, orum vel Loca, -orum ad antiguo λέχω, jaceo*", pero Heidegger señala más de una vez (*Vorträge und Aufsätze* pág. 208, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tubinga, 1954, pág. 170) la comunidad etimológica de *λέχω* con *λόγος* y *λέγειν*. Y en general la vinculación de las tres grandes significaciones de *λέγειν*: hablar, colocar (abajo) y juntar nos explica la estructura misma del presente ensayo.

Nos dice efectivamente Heidegger que *λέγειν* "con igual antigüedad y mayor originalidad todavía", que hablar, decir y contar, significa colocar (abajo) y juntar. Su ensayo *Λόγος* constituye precisamente una profundización fenomenológica de estos sentidos que acompañan y subyacen al sentido usual mencionado, y de la vinculación entre ellos. A partir del *λόγος*, como palabra y razón des-cubre al *Λόγος* como "el colocar recolector y solamente esto" (pág. 184).

4a. *niederlegen*, colocar abajo, pero para el reflexivo: "colocarse acostado". El giro *niederlegen in*, "colocar bajo...".

4b. *vorlegen*, prolocar.

4c. *lesen*, recolectar; *Lese*, re-co-lección. Empleamos los guiones para el sustantivo a fin de poner de relieve la comunidad etimológica con leer, también *lesen*. *Lesenden*, recolector.

- 4d. *hinterlegen*, re-legar, colocar aparte, como en una de las acepciones latinas de *relegare*.
- 4e. *anlegen*, colocar hacia ("hacia" del lat. *facies ad*), apuntando a, encarando.
- 4f. *anliegen*, ser dilecto, o sea estar colocando cerca, tocando, también como aquí en sentido de ser querido, interesar, tocar, preocupar (lat. *diligere* de la raíz *leg-*).
- 4g. *liegen in*, colegirse de
- 4h. *liegen*, estar colocado; *zum liegen bringen*, hacer que esté colocado;
- 4i. *zusammenlegen*, colocar junto.
- 4j. *vorliegen*, colocarse delante; (*beisammen*) *vor-liegen*, estar colocado (conjuntamente) delante. *Vorliegende*, lo que se coloca delante; alguna vez: proloquio.
- 4k. *Ährenlese*, analectas
- 4l. *Traubenlesen*, recolectores de vid.
- 4ll. *auflesen*, coleccionar.
- 4m. *Auslese*, selección.
- 4n. *erlesene*, lo elegido, *das Erlesen*, el elegir
- 4o. *einlegen*, acoger, del lat. *accolligere*, de *ad-colligere*, raíz *leg-*.
- 4p. *dem.... liegt daran*, del.... se colige.
- 4q. *weglegen*, poner en local
- 4r. *hinlegen*, alojar
- 4s. *verlegen*, prelocalizar; en otro contexto: dislocar
- 4t. *Rücklage*, coleccionar
5. *sammeln*, recoger, de *re-* y *colligere*, coger, recoger, reunir; raíz *leg-*. *Samm lung*, recogimiento; *sammelndes*, recogedor.
- 5a. *versammeln*, reunir; *Versammlung*, reunión
- 5b. *zusammennimmt*, concentra
- 5c. *Gesamt*, con-junto, reiterando el prefijo la idea de unión de la raíz, justo como en el término alemán cuyo prefijo *ge-* tiene este sentido unitivo puesto de relieve en multitud de vocablos del lenguaje del filósofo.
6. *bergen*, poner a cubierto
- 6a. (*Un*)*verborgenheit*, (des)ocultamiento
- 6b. *Entbergung*, descubrimiento, pero *das (Un)verborgene*, lo (des)oculto
7. *fügen*, ajustar
8. *Ereignis*, acontecimiento dado propiamente, expresión en que se mantiene con el sentido etimológico (*eigen* propio)

el usual de acontecimiento y el de darse o manifestarse. El acontecimiento dado propiamente es apófansis del Ser, lo que lo distinguiría de los que no son "dados propiamente", ontológicamente triviales. Heidegger mismo se refiere a la dificultad de traducir este término al que compara con el *Λόγος* griego y el Tao de Lao Tse (*Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, pág. 29). Para la versión española de *Ereignis* hemos empleado a veces giros semejantes al señalado y que nos han parecido más indicados.

- 8a. *ereignen*, darse propiamente
 8b. *verereignen*, apropiarse, en significación más fuerte que la usual
9. *Schickung*, destinación;
 9a. *schicken*, destinar
 9b. *schickliche*, dócil al destino, esto es, al mismo tiempo: conveniente.
 9c. *geschickt*, destinado
 9d. *er hat ein Geschick dafür*, tiene disposición para ello.
 9e. *macht einen Schick daran*, lo hace con disposición.
 9f. *geschicklich*, dispuesto. Pero alguna vez, empleado con más latitud "destinal".
 9g. *Geschickliches*, (una) disposición.
 9h. *Das Geschickliche* la disposición, que cubre las ideas de destino, orden, envío y aptitud.
 9i. *Geschick*, disponer; pero algunas veces hemos preferido "destino que dispone" y otras simplemente "destino".
10. *Unausdenkliche*, impensable.
 10a. *andenken*, pensar acordándose, pero no del "pasado" sino del presente, en el sentido de un darse cuenta unitivo, se trata de la comprensión inmediata de un saber con el corazón, pascaliano pero primario como lo indica la raíz *cor* (cf. *Was heisst Denken?*, pág. 91).
11. *Hören*, oír: *Ohr* - un oído, los oídos (con plural).
 11a. *Horchsam, Horschamkeit*, escucha. *Horchen*, escuchar.
 11b. *das Gehör*, el oído (sin plural). oído (de enteramiento).
 11c. *Gehorsam*, obediencia (del lat. *obediencia* de *obediens*, part. act. de *obedire*, de *ob* y *audire*. oír).
 11d. *sich verhören*, trasoir.
 11e. *überhören*, desoir.
 11f. *gehören*, enterarse, en la significación arcaica de integrarse en, completamente, formar parte de (recordemos que

"enterar" viene del lat. *integrare*) en la que Heidegger fundamenta la usual de enterarse de, informarse, función del *Gehör*, del oído. Oír es enterarse y enterarse de es enterarse en, integrarse. Asimismo *zugehören* estar enterados en, formar parte de. No obstante lo anterior algunas veces, para no añadir más "dureza" a la expresión hemos empleado el propio "integrarse" o bien "ser inherente" y en ocasiones hemos seguido las traducciones usuales "pertenecer" y "perteneciente".

- 11^g. *anhören*, prestar oídos.
12. *verhalten*, tenerse hacia (del comportamiento) y no siempre sólo comportamiento (véase la traducción de Roger Munier en su versión francesa de la Carta sobre el Humanismo, Aubier, París 1957, págs. 76-77).
- 12^a. *Aufenthalt*, detención, paradero, morada.
- 12^b. *halten an*, atenerse a.
13. *zugewiesene*, asignado, haciendo juego con *weise*, sabio.
14. *währen*, quedar guardado, durar, relacionado por Heidegger, como lo hemos visto (n. 3c.), con *wesen*, serse. Esta traducción de *währen* permite mantener en castellano la misma raíz del término alemán ("guardar" viene del antiguo alto alemán *wart*, como *währen*).

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»