

MARTIN HEIDEGGER
EL DICHO DE ANAXIMANDRO

Traducción de Francisco Soler Grima
Edición de Jorge Acevedo Guerra

Presentación

El ensayo de Heidegger *El dicho de Anaximandro*¹ fue traducido por Francisco Soler Grima, y su versión se encuentra inédita hasta ahora². Su lectura era recomendada por Soler a sus estudiantes —en especial, a los de sus cursos de Introducción a la Filosofía—, ya que en ese escrito se aborda el texto que constituye el primer fragmento del pensar Occidental. Por cierto, la interpretación de Heidegger del fragmento le otorga un relieve que nunca se le ha dado anteriormente.

Mi tarea tuvo que ser realizada a partir de una copia mecanografiada que reproducía el original de Soler, al cual no tuve sino un acceso parcial. Ignoro quién la hizo. Presumo que un estudiante de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, en torno a 1965. En su edición recibí la ayuda del señor Jorge Aravena Stange, magíster en filosofía por la Universidad de Chile, a quien agradezco su valiosa colaboración.

Entre corchetes aparece la paginación del original en alemán.

Respecto de la vida y obra del filósofo que tradujo este ensayo, remito a mi libro *Ortega, Renan y la idea de nación*³.

Jorge Acevedo Guerra
Profesor titular
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

1 En *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, págs. 296-343. Ahora, también en *Gesamtausgabe (Edición Integral)*, Vol. 5: *Holzwege*, 1977; 2ª ed., 2003. Ed. de F.-W. von Herrmann. Heidegger aborda el pensamiento de Anaximandro en varios lugares de su obra. Entre ellos, en *Conceptos fundamentales*, Editorial Alianza, Madrid, 1989 / Ediciones Altaya, Barcelona, 1997. Traducción de Manuel E. Vázquez García. En *Gesamtausgabe*, Vol. 51: *Grundbegriffe*, 1981; 2ª ed., 1991. Ed. de Petra Jaeger.

2 Otra versión al español, en *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

3 Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2014; pp. 37-52.

EL DICHO DE ANAXIMANDRO

Vale como el dicho o fragmento más antiguo del pensar occidental. Anaximandro debió vivir entre el fin del siglo VII y la segunda mitad del siglo VI, en la isla de Samos.

El fragmento, según el texto comúnmente aceptado, dice:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδονται γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

“Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Busse zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit”.

“Aquello de donde las cosas tienen su nacimiento, a ello tienen que ir a parar, según la necesidad; pues, ellas tienen que pagar reparación y ser justificadas por su injusticia, conforme al orden del tiempo”.

Así lo traduce el joven Nietzsche en el manuscrito para un tratado, concluido en el año 1873, titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos*. El libro se publicó por primera vez treinta años más tarde, ya muerto Nietzsche. Se basa en un curso que Nietzsche dio varias veces en el comienzo de los años 70 del siglo pasado en Basilea, con el título de: *La filosofía preplatónica con interpretación de algunos fragmentos seleccionados*.

En el mismo año 1903, en el que fue editado por primera vez el libro de Nietzsche sobre la filosofía preplatónica, aparecieron los *Fragmente der Vorsokratiker (Fragmentos de los Presocráticos)*, publicado por Hermann Diels, según los métodos de la Filología Clásica Moderna, crítica de textos y con una traducción. La obra está dedicada a Guillermo Dilthey. Diels traduce el fragmento de la siguiente manera:

“Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Busse für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.”

“Pero, aquello de donde las cosas tienen el nacer, a ello va también su perecer, según la necesidad; administrándose, pues, unas a otras, castigo y reparación por su iniquidad, según el tiempo fijado”. [297]

Las traducciones de Nietzsche y Diels son de distinta procedencia en cuanto a impulso y propósitos. Sin embargo, apenas si se distinguen una de otra. La traducción de Diels es a veces más literal. Pero de que una traducción sea sólo literal, no se sigue que sea fiel a las palabras. Fiel a las palabras es, sobre todo, si sus palabras son palabras que hablan desde el lenguaje del asunto.

Más importante que la concordancia general de ambas traducciones, es la concepción de Anaximandro que está a la base de ellas. Nietzsche lo pone entre los preplatónicos. Diels entre los presocráticos. Ambas denominaciones dicen lo mismo. El tácito patrón para la interpretación y juicio sobre los pensadores mañaneros, es la filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos valen, adelante y hacia atrás, como la filosofía decisiva de los griegos. Esta visión, por el camino de la Teología del Cristianismo, se ha convertido en una sólida convicción general, hasta hoy incommovible. Incluso allí donde la investigación historiográfica y filológica se ha ocupado más minuciosamente con las filosofías previas a Platón y a Aristóteles, los conceptos y representaciones platónico-aristotélicas, modernamente modificadas, dan el hilo conductor de la interpretación. Incluso, este es también el caso cuando se intenta, en consonancia con la Arqueología Clásica y con la Historia de la Literatura, encontrar lo arcaico en los pensadores mañaneros, se está en concepciones clásicas y clasicistas. Se habla de lógica arcaica y no se piensa que una lógica hay sobre todo dentro de los intereses de las escuelas platónicas y aristotélicas.

El simple apartarse de las concepciones tardías no lleva a ningún sitio, si, previamente, no se ve qué pasa con el asunto que debe ser trans-ducido en el traducir de una lengua a otra. Pero el asunto que aquí está en litigio, es el asunto del pensar. A pesar de toda la atención que hay que prestar al lenguaje, aclarado filológicamente, nosotros al traducir debemos pensar primeramente en el asunto. Por eso, en el intento de traducir los fragmentos de estos pensadores mañaneros, sólo pensadores pueden ayudarnos. Si buscásemos tal ayuda en nuestro entorno, no la encontraríamos, sería en vano. [298]

El joven Nietzsche consiguió, ciertamente que a su manera, una relación vital con la personalidad de los filósofos preplatónicos; sus interpretaciones de los textos son muy convencionales, incluso superficiales. El único pensador de Occidente que ha experimentado pensando, la historia del pensar, es Hegel. Sin embargo, precisamente sobre el fragmento de Anaximandro, no dice nada. Hegel participa también de la convicción dominante acerca del carácter clásico de las filosofías de Platón y Aristóteles. Incluso Hegel es el causante de la opinión de que los pensadores mañaneros son filósofos preplatónicos y presocráticos; ya que él los comprende como pre-aristotélicos.

Hegel, en su curso sobre la historia de la filosofía griega, en el pasaje en el que habla de las fuentes de conocimiento de la época más antigua de la filosofía, dice lo siguiente: “Aristóteles es la fuente más rica. Él estudió expresa y fundamentalmente a los antiguos filósofos y sobre todo al comienzo de su *Metafísica* (aunque frecuentemente en otros pasajes) ha hablado históricamente de ellos, según se sucedieron. Él es tan filósofo como erudito; podemos confiar en él. Para la filosofía griega de nada mejor se puede echar mano que del libro primero de su *Metafísica*”. (O. C. XIII, p. 189).

Lo que Hegel recomienda ahí a sus oyentes en los primeros decenios del siglo XIX, lo había ya hecho del lado de Aristóteles, Teofrasto, su discípulo y primer sucesor en la dirección del Peripatos. Teofrasto murió alrededor del año 286 a. C. Compuso un escrito de título *Φυσικῶν δόξα*, “Las opiniones de los que hablan de los φύσει ὄντα.” Aristóteles los llamaba también φυσιολόγοι. Se refieren a los pensadores mañaneros, que trataban de las cosas de la naturaleza. Φύσις mienta Cielo y Tierra, planta y animal, y, en cierto modo, también al hombre. La palabra designa un ámbito particular de lo ente, que en Aristóteles como en la escuela de Platón queda delimitado, en general, frente a ἦθος y λόγος. Φύσις ya no tiene más la amplia significación del todo de lo ente. El modo de lo ente en el sentido de φύσει ὄντα se delimita por Aristóteles [299], al comienzo de las consideraciones temáticas de la *Física*, esto es, de la Ontología de los φύσει ὄντα, frente a los τέχνη ὄντα. Aquéllos son los que en el surgir se producen por sí mismos; éstos, son producidos por el representar y hacer humanos.

Cuando Hegel dice de Aristóteles que era tan filósofo como erudito, quiere decir: Aristóteles vio a los pensadores mañaneros historiográficamente, desde la perspectiva de su *Física* y bajo su medida. Esto quiere decir para

nosotros: Hegel comprende la filosofía preplatónica y la presocrática como la pre-aristotélica. De ahí se configuró para la posteridad una doble opinión en la consideración sobre la filosofía anterior a Platón y Aristóteles: 1) Los pensadores mañaneros cuando preguntaban por los primeros comienzos del ente, tomaron como objeto para su representar principalmente y la mayor parte de las veces, sólo a la naturaleza. 2) Sus enunciados al respecto son aproximados e insuficientes, cuando se los compara con el conocimiento de la naturaleza que se desarrolló en la escuela platónica, en la escuela aristotélica, en la escuela estoica y en las escuelas médicas.

Los *Φυσικῶν δόξαι* de Teofrasto se convirtieron en la fuente capital de los manuales histórico-filosóficos durante el Helenismo. De estos manuales, que al mismo tiempo determinaron la exégesis de los escritos originales todavía conservados, se formó la tradición de la filosofía doxográfica posterior. No sólo el contenido, sino también el estilo de esta tradición ha acuñado la relación de los pensadores posteriores con la historia del pensar, hasta más acá de Hegel.

El neoplatónico Simplicio escribió alrededor del año 530 d. C. un amplio comentario a la Física de Aristóteles. En este comentario incluyó Simplicio el texto de Anaximandro y a través de él lo recibió Occidente. Simplicio tomó el fragmento de los *Φυσικῶν δόξαι* de Teofrasto. Desde la fecha en que Anaximandro dijo su Dicho, no sabemos dónde, ni cómo, ni a quién, hasta el momento en que Simplicio lo registró en su *comentario*, pasó más de un milenio. Desde [300] la fecha de este registro hasta el momento actual, ha pasado, a su vez, un milenio y medio.

¿Puede aún decirnos algo el dicho de Anaximandro, desde su lejanía historiográfico-cronológica de dos milenios y medio? ¿Qué le autoriza a hablar? ¿Sólo el ser el más antiguo? Lo antiguo y anticuario no tiene por sí ningún peso. Además, aunque el fragmento sea el más antiguo entre los transmitidos, no obstante no sabemos si es el primer fragmento de su tipo del pensar occidental. Podemos presumirlo así, suponiendo que nosotros pensemos la esencia de Occidente desde aquello de lo que habla el dicho mañanero.

Pero lo mañanero, ¿qué derecho tiene sobre nosotros, que presumiblemente somos los frutos más tardíos de la filosofía, para interpelarnos? ¿Somos nosotros los frutos tardíos de una historia que ahora rápidamente va a su fin, que acaba con todo en una ordenación uniforme cada vez más vacía?

¿O se oculta en la lejanía historiográfica y cronológica del Dicho una cercanía histórica de lo callado en él, que habla más allá, hacia lo venidero?

¿Estamos, pues, nosotros, en las vísperas del desazonador cambio de toda la Tierra y del tiempo del espacio histórico del que depende? ¿Estamos ante el atardecer [*Abend*] de una noche para una nueva aurora? ¿Estamos forzados a trasladarnos al país histórico de este atardecer de la Tierra? ¿Surge el país del atardecer? ¿Será este país del atardecer [*Abend-Land*] más allá de Oriente y Occidente y a través de lo europeo, ante todo el lugar de la venidera y primigenia historia destinadora? ¿Somos hoy nosotros ya occidentales [*abendländisch*], en el sentido de que surja a través de nuestro tránsito la noche del mundo? ¿De qué nos servirán todas las filosofías de la historia que sólo son historiográficas y que se ciegan sólo con lo apreciable de la materia historiográfica producida para aclarar la historia, si en cada caso no pensamos los fundamentos de sus bases de aclaración desde la esencia de la historia, y si a ésta no la pensamos desde el Ser mismo? ¿Somos nosotros los frutos tardíos que somos? Pero, ¿somos nosotros también, al mismo tiempo, los anticipadores de la aurora de una [301] era del mundo completamente distinta, que ha dejado tras sí nuestras actuales concepciones historiográficas de la historia?

Nietzsche, cuya filosofía es demasiado burdamente entendida por Spengler, que la interpreta como decadencia de Occidente, en el sentido del mundo histórico occidental, en su libro aparecido en 1880, titulado: *El viajero y su sombra* (af. 125), escribió: “es posible un estado superior de la humanidad, en el que la Europa de los pueblos sea un oscuro pasado, pero en el que viva Europa en unos treinta libros, que no envejecerán jamás”.

Toda la historiografía calcula lo venidero desde sus imágenes del pasado, determinadas por el presente. La historiografía es la constante destrucción del futuro y de la referencia histórica con la llegada del destino. El historicismo no sólo no está hoy superado, sino que entra ahora en el estadio de difusión y consolidación. La organización técnica de la opinión pública mundial por medio de las radioemisoras y de la prensa, que ya está quedando atrás, es la forma peculiar de dominio del historicismo.

Sin embargo, ¿podremos nosotros presentarnos y hacernos idea de lo mañanero de una era del mundo, por otro camino que el de la historiografía? Quizás sea la historiografía todavía para nosotros un medio inevitable de

representación de lo histórico. Pero esto no significa, de ninguna manera, que la historiografía, tomada en sí misma, pueda formar una referencia, en sentido literal, suficiente, con la historia y en medio de la historia.

La antigüedad que determina el fragmento de Anaximandro, pertenece a lo mañanero del tiempo del alba de Occidente [*Abendland*: país de la tarde]. Pero, ¿qué si lo mañanero se adelantara a todo lo tardío, incluso si lo más mañanero se adelantase aún más a lo más tardío? Entonces, lo de antaño del alba del destino vendría, pues, como lo de antaño para lo postrero (ἔσχατον), esto es, para despedida del destino del Ser, velado hasta ahora. El Ser de lo ente se reúne (λέγεσθαι, λόγος) en lo postrero de su destino. Hasta ahora, la esencia del Ser se reúne en esta despedida. La reunión en esta despedida, en cuanto reunión (λόγος) de lo más postrero (ἔσχατον) de su esencia hasta ahora, es la escatología del [302] Ser. El Ser mismo es, en cuanto destinal, escatológico en sí mismo.

Sin embargo, nosotros no comprendemos la palabra escatología, en la frase escatología del Ser, como título de una disciplina teológica o filosófica. Nosotros pensamos la escatología del Ser en sentido análogo a como hay que pensar, desde la historia del Ser, la fenomenología del espíritu. Esta misma constituye una fase en la escatología del Ser, en cuanto que el Ser como subjetividad absoluta de la incondicionada voluntad por la voluntad, se reúne en lo último de su esencia sida hasta ahora, acuñada por la Metafísica.

Si nosotros pensamos desde la escatología del Ser, entonces debemos esperar el día de lo de antaño de lo mañanero en lo de antaño de lo venidero y debemos aprender hoy a meditar, desde ahí, en lo de antaño.

Si nosotros pudiéramos oír el dicho a la manera de antaño, entonces él ya no nos hablaría más como una opinión historiográfica pasada hace mucho tiempo. Tampoco podemos dejarnos llevar por la vana pretensión de querer sacar a relucir historiográficamente, y esto quiere decir psicológico-filológicamente, lo que antes fue realmente presente en el hombre de nombre Anaximandro de Mileto, como estado de su concepción del mundo. Pero, que nosotros oigamos mañaneramente lo dicho en el fragmento, ¿nos obliga al intento de traducirlo? ¿Cómo llegaremos hasta lo dicho en el fragmento para que nos preserve a la traducción de la arbitrariedad?

Nosotros estamos ligados al lenguaje del fragmento, estamos ligados a nuestra lengua materna; por ambos estamos vinculados esencialmente al lenguaje y a la experiencia de su esencia. Este vínculo es más rico y más estricto y también más inaparente, que las normas de todos los hechos filológicos e historiográficos, cuya objetividad tiene su feudo en él. Mientras no experimentemos este vínculo, toda traducción del fragmento tendrá que aparecer como una simple arbitrariedad. A pesar de que estemos vinculados a lo dicho en el fragmento, no sólo la traducción, sino que incluso el vínculo mismo, tendrá la apariencia de lo violento. Igual que padece necesariamente violencia lo que aquí hay que oír y decir.

El dicho del pensar sólo se puede traducir en el diálogo [303] del pensar con su dicho. Sin embargo, el pensar es poetizar y, ciertamente, no sólo un tipo de poetización, en el sentido de poesía y canto. El pensar del Ser es el modo originario del poetizar. En él llega todo, y antes que nada, el lenguaje, a palabra, esto es, a su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del Ser. El pensar es el *dictare* originario. El pensar es la protopoesía, que precede a toda poesía y también a lo poético en el arte, en cuanto que éste llega a obra en medio del ámbito del lenguaje. Todo poetizar, en este amplio sentido, y en sentido estricto, lo poético, es, en su fundamento, pensar. La esencia poetizante del pensar verifica el regir de la verdad del Ser. Porque ella poetiza pensando, la traducción, que quisiera dejar decir al dicho más viejo del pensar, aparece necesariamente como violenta.

Nosotros intentamos traducir el fragmento de Anaximandro. Esto requiere que traslademos lo dicho en griego a nuestra lengua. Para esto es necesario que nuestro pensar, antes de traducir, se traslade a lo dicho griegamente. El traducir pensante de lo que en el fragmento llega por sus palabras, es el salto sobre un foso. Éste no consiste, de ninguna manera, sólo en la distancia historiográfica-cronológica de dos milenios y medio. El foso es más ancho y más profundo y, especialmente, más difícil de saltar, porque nosotros estamos aferrados a sus bordes. Estamos tan cerca del foso que no podemos tomar ningún impulso suficiente para dar el salto y para franquear la longitud del mismo, y por eso podemos saltar muy poco, suponiendo que la falta de bases suficientemente sólidas, pueda permitir, en general, un salto.

¿Qué llega a palabras en el fragmento? La pregunta es todavía ambigua y, por eso, imprecisa. Puede preguntar por aquello sobre lo cual el fragmento algo dice. Puede también referirse a lo dicho mismo.

Más literalmente traducido, suena el fragmento:

“Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen; sie geben nämlich Recht und Busse einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Ordnung”.

“Pero aquello desde lo cual es el nacer de las cosas, también el perecer brota hacia allí, según lo necesario; pues, ellas se dan justicia y compensación unas a otras por la injusticia según la ordenación del tiempo”. [304]

Según la concepción habitual, el fragmento habla sobre el nacer y perecer de las cosas. Caracteriza la manera de ese tránsito. Nacer y perecer vuelven a aquello de donde salieron. Las cosas se desarrollan y de nuevo decaen. Con ello muestran una especie de régimen cambiante en la economía invariable de la naturaleza. El intercambio de los procesos de construcción y destrucción se constata, ciertamente, sólo de manera aproximada, como rasgo general del acontecer de la naturaleza. Según eso, la mutabilidad de todas las cosas no es aún concebida exactamente en sus modos de movimiento, según sus precisas relaciones de medida. Con mayor razón, falta aún la fórmula correspondiente a una ley de movimiento. El juicio de los progresos posteriores es suficientemente benévolo como para no vituperar esta investigación de la naturaleza, propia de principiantes. Se encuentra normal incluso que una investigación primeriza de la naturaleza describa los procesos de las cosas, en correspondencia con los procesos usuales de la vida humana. Por eso habla el dicho de Anaximandro de justicia e injusticia en las cosas, de castigo y penitencia, de expiación y pago. Conceptos morales y jurídicos se mezclan en esa imagen de la naturaleza. Por eso, Teofrasto nota ya críticamente, contra Anaximandro, que él ποιητικώτερος οὔτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, lo que dilucidaba, lo decía con nombres muy poéticos. Teofrasto se refiere a las palabras δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι δίκην...

Hay que distinguir, ante todo, aquello sobre lo que habla el fragmento. Entonces se podrá calibrar lo que dice sobre aquello de que habla.

El fragmento, gramaticalmente tomado, consta de dos proposiciones. La primera comienza: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι... Se habla de los ὄντα; τὰ ὄντα significa, traducido literalmente, lo ente. El plural del neutro nombra τὰ πολλά, la pluralidad, en el sentido de la multiplicidad de entes. Pero, τὰ ὄντα mienta no solamente una multiplicidad cualquiera o sin límites, sino τὰ πάντα, el todo de lo ente. Por eso significa τὰ ὄντα el múltiple ente en total. La segunda proposición comienza: διδόναι γὰρ αὐτὰ... El αὐτά recoge de nuevo el τοῖς οὐσι de la primera proposición. [305]

El fragmento habla del múltiple ente en total. Pero a lo ente pertenecen no sólo las cosas. Además, son cosas no sólo las cosas naturales. También el hombre y las cosas producidas por el hombre y las situaciones y circunstancias resultantes de la actividad humana, pertenecen también a lo ente. También las cosas demónicas y divinas pertenecen a lo ente. Todo esto no sólo es, sino que es más ente que las simples cosas. El supuesto de Teofrasto y de Aristóteles de que τὰ ὄντα sean los φύσει ὄντα, las cosas naturales en sentido estricto, no tiene, pues, fundamento. Para la traducción es accidental. Pero, también la traducción de τὰ ὄντα por “las cosas”, no concierne al asunto que llega a palabras en el fragmento.

Pero si falla el supuesto de que en el fragmento se trata de proposiciones acerca de las cosas naturales, entonces se viene abajo también la base de la afirmación de que lo que debió ser concebido, si es que se hubiera tomado estrictamente, de manera científico-natural, fue interpretado moral y jurídicamente. Con la caída del supuesto de que en el fragmento, según un conocimiento científico, se considera el ámbito delimitado de la naturaleza, debe volverse también accidental la conjetura de que lo ético y lo jurídico fuesen pensados en ese tiempo, según la imagen de una clasificación en materias, desde una Ética y una Jurisprudencia. La negación de tales límites no afirma, en absoluto, que los tiempos a los que nos referimos no conociesen derecho y moralidad. Pero, si nuestra manera usual de opinar desde el punto de vista de las disciplinas (Física, Ética, Filosofía del Derecho, Biología, Psicología), no ha lugar acá, entonces tampoco se da la posibilidad, cuando faltan los límites de las disciplinas, de traspasar los límites y trasladar injustificadamente las representaciones de un terreno a otro. Donde no se dan los límites de las disciplinas, no domina necesariamente sólo lo ilimitado de lo indeterminado y escurridizo. Muy por el contrario, lo que está libre de toda disciplina particular, puede traer a palabras la trama propia del asunto puramente pensado.

Las palabras δίκη, τίσις, ἀδικία, no tienen una significación delimitada dentro de una disciplina, sino una más amplia. Amplia no significa aquí: [306] más extensa, achatada y diluida, sino copiosa, rica y prepensadamente albergadora. Pero, por eso y precisamente por eso, aquellas palabras son apropiadas para traer a palabras al multiforme todo en la esencia de su propia unidad. Por cierto, para que eso acontezca, tiene que ser captado puramente en sí mismo, en el pensar, el único todo de lo multiforme, con sus propios rasgos.

Este modo, el dejar venir aunado ante la mirada esencial al ente multiforme, es algo completamente distinto, y no sólo de un tipo de concebir primitivo y antropomorfo.

En general, para trans-ducirnos, antes de toda traducción, a lo que en el fragmento llega a palabras, tenemos esencialmente que abandonar todos los prejuicios inadecuados: en primer lugar, que se trate de filosofía de la naturaleza con la que se mezclarían, inadecuadamente, lo moral y lo jurídico; en segundo lugar, que, en general, entren en juego delimitadas concepciones de regiones aisladas de la naturaleza, de la moralidad, del derecho; finalmente, que domine aún un vivenciar primitivo, que interpreta el mundo sin crítica y antropomórficamente y que recurra por eso a expresiones poéticas.

Pero este abandonar los prejuicios, que propiamente observados se muestran como inadecuados, tampoco bastará mientras omitamos el introducirnos, oyendo por dentro, en lo que en el fragmento llega a palabras. Ante todo, de tal oír resulta un diálogo con el pensar griego mañanero. Pertenece a un diálogo que su coloquio habla de lo Mismo y, ciertamente, desde la pertenencia a lo Mismo. Según su contexto, habla el fragmento de los ὄντα. Él expresa qué hay con ellos y cómo lo hay. Se habla de lo ente, expresándose el Ser de lo ente. El Ser llega a palabras como Ser de lo ente.

Desde la cima de la consumación de la filosofía occidental, descende la frase: “*Imprimir al devenir el carácter del Ser – es la más alta voluntad de poderío*” Así escribe Nietzsche en una nota titulada: *Recapitulación*. Por el carácter de la letra del manuscrito, [307] podemos situarlo en el año 1885; en torno a esa fecha, Nietzsche planeó, después de su *Zarathustra*, su principal obra metafísica sistemática. “El Ser”, en el que piensa Nietzsche aquí, es “el eterno retorno de lo igual”. Es el modo de la constitución, en el que la voluntad de poderío se quiere a sí misma y asegura su propia presencia como el Ser del

devenir. En la consumación extrema de la Metafísica, el Ser de lo ente viene a palabras.

El fragmento mañanero de la época auroral del pensar y el dicho tardío del atardecer del pensar, traen a palabras a lo Mismo, aunque no dicen igual. Que pueda ser dicho lo Mismo desde lo desigual, es la condición fundamental para un diálogo pensante del crepúsculo con la aurora, diálogo que se cumple por sí mismo.

¿O esto es sólo apariencia? ¿Se oculta detrás de esta apariencia la sima entre el lenguaje de nuestro pensar y el lenguaje de la filosofía griega? ¿Sólo porque τὰ ὄντα significa “lo ente” y εἶναι no miente otra cosa que “Ser”, estamos nosotros ya más allá de toda sima, y con todas las diferencias de tiempo con el pensar mañanero, en el ámbito de lo Mismo? Que es así nos lo aseguraría la traducción de τὰ ὄντα y εἶναι por “lo ente” y “Ser”. ¿O para demostrar la indiscutible justeza de estas traducciones tendremos que acumular textos de los filósofos griegos? Todas las interpretaciones de la filosofía griega descansan en esas traducciones. Cualquier diccionario nos daría amplísima información sobre que εἶναι significa “Ser”, ἔστιν “es”, ὄν “siendo” y τὰ ὄντα “lo ente”.

Así es de hecho. Nosotros tampoco tenemos la intención de dudar de eso. Nosotros no preguntamos si están rectamente traducidos ὄν por “Ente” y εἶναι por “Ser”. Nosotros preguntamos únicamente si estas rectas traducciones fueron rectamente pensadas. Nosotros únicamente preguntamos si en estas traducciones, las más corrientes de todas, haya, en general, algo pensado.

Examinemos. Examinémonos a nosotros mismos y a los demás. Entonces se muestra: en estas traducciones todo está volatilizado en flotantes e [308] imprecisas significaciones. Entonces se muestra: que las traducciones corrientes, hechas siempre apresuradamente y al azar, no valen, en general, ni como una falta, ni siquiera perturban al investigar y representar. Se hacen quizás grandes esfuerzos para captar lo que los griegos concibieron con palabras tales como θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις e ἰδέα, τέχνη y ἐνέργεια. Sin embargo, nosotros no pensamos que tales esfuerzos caen en el vacío y en la falta de ámbito, mientras que no se haya iluminado suficientemente, en su esencia griega, el ámbito de todo ámbito, el ὄν y el εἶναι. Pero apenas hemos nombrado el εἶναι como ámbito, inmediatamente es representado lo propio del ámbito en el sentido de lo general y abarcador, según la manera de versión

lógica del γένος y del κοινόν. El concebir (*concipere*), según la manera del concepto representativo, vale de antemano como el único modo posible de aprehender al Ser, lo que se concede también aunque se huya hacia la dialéctica de los conceptos y hacia lo inconceptual de señales mágicas. Queda olvidado completamente que la hegemonía del concepto y la interpretación del pensar como conceptuar reposan ya y solamente en la esencia (impensada por no estar experimentada) de ὄν y εἶναι.

La mayor parte de las veces suponemos sin inconveniente alguno a las palabras ὄν y εἶναι, lo que nosotros, impensadamente, mentamos con las correspondientes palabras de nuestra lengua materna: ente y Ser. Más exactamente considerado, ni siquiera suponemos una significación a las palabras griegas. Las tomamos inmediatamente de lo aproximadamente comprensible, que ya les ha prestado la comprensibilidad usual del propio lenguaje. No suponemos nada más a las palabras griegas que el dócil descuido de un opinar superficial. Éste acaso serviría si leemos, por ejemplo, εἶναι y ἔστιν en la obra histórica de Tucídides, el ἦν y ἔσται en Sófocles.

Sin embargo, ¿qué pasa si se dice fuertemente que τὰ ὄντα, ὄν y εἶναι son palabras fundamentales del pensar y no sólo de un pensar cualquiera, sino que son las palabras capitales de todo el pensar occidental? Pues una [309] prueba evidente de la manera usual de traducir es el siguiente estado de cosas:

No está claro ni fundamentado lo que nosotros mismos pensemos en las palabras de nuestra propia lengua “ente” y “Ser”;

No está claro ni fundamentado que lo opinado por nosotros, en cada caso, tenga que ver con lo que se dice en las palabras griegas ὄν y εἶναι;

No está claro ni fundamentado lo que digan en general, pensadas griegamente, ὄν y εἶναι;

En este estado de cosas no se puede probar, de ninguna manera, si nuestro pensar corresponde al griego y hasta qué punto corresponde.

Estas simples relaciones, sin excepción, están confundidas e impensadas. Pero, en medio de ellas y flotando sobre ellas, se ha extendido una inmensa charlatanería sobre el Ser. Esto, unido a la rectitud formal de la

traducción de ὄν y εἶναι por “ente” y “Ser”, ha hecho olvidar continuamente el confuso estado de cosas: Pero en esta confusión nos extraviamos no sólo nosotros, los actuales. En esta confusión permanecen embelesados desde hace siglos todas las exposiciones y concepciones que transmiten la filosofía de los griegos. El enredo no estriba ni en un simple abandono de la filología, ni en una insuficiencia de la investigación historiográfica. Proviene del abismo de la relación en el que el Ser ha acontecido a la esencia del hombre occidental. El enredo tampoco se puede suprimir porque nosotros, por el camino de alguna definición, proporcionáramos una significación más precisa a las palabras ὄν y εἶναι, “ente” y “Ser”. Por el contrario, bien pudiera ocurrir que el intento de prestar atención continuamente al enredo y de dar solución a su tenaz violencia, fuese ocasión para que se produjera otro destino del Ser. Ya la preparación de tal ocasión sería suficiente para poner en marcha, en medio de la confusión persistente, un diálogo con el pensar mañanero.

Si nosotros insistimos tan tenazmente en pensar el pensar de los griegos, griegamente, esto no sucede, de ninguna manera, con la intención de configurar más adecuadamente, en varios aspectos, la imagen historiográfica de lo griego, como un humanismo pasado. [310] Nosotros no buscamos lo griego ni por amor de lo griego, ni por un mejoramiento de la ciencia, ni siquiera sólo con motivo del diálogo más claro, sino únicamente con vistas a lo que podría llegar a palabras en tal diálogo, caso de que él por sí mismo se llegase a palabras. Esto es lo Mismo que, en diferentes aspectos, concierne destinadoramente a los griegos y a nosotros mismos. Es lo que lleva a la aurora del pensar al destino de lo occidental. A consecuencia de este destino, advinieron los griegos de manera especial a lo griego en sentido histórico.

Griego no mienta, según nuestra manera de hablar, un modo peculiar de ser, popular o nacional, cultural o antropológico; griego es la mañana del destino, en cuanto que el Ser mismo se ilumina en ente y reclama una esencia del hombre, que, como destinada, tiene su curso histórico en los modos como es resguardada en el ‘Ser’ y como es abandonada por él, pero sin estar nunca desligada de él.

Lo griego, lo cristiano, lo moderno, lo planetario y lo occidental, en el sentido indicado, los pensamos nosotros desde un rasgo esencial del Ser, el cual, como Ἀλήθεια, más bien se oculta y alberga en la Λήθη, que se revela. Sin embargo, este ocultamiento de su esencia y de la proveniencia esencial,

es el rasgo en el que el Ser se ilumina primigeniamente, de tal manera que el pensar, precisamente, *no* le sigue. Lo ente mismo no entra en esta luz del Ser. El desvelamiento de lo ente, el claror otorgado a él, oscurece la luz del Ser.

El Ser se retrae desalbergándose en lo ente.

Por su parte, el Ser, iluminándolo extravía a lo ente en el error [Irre: errar]. Lo ente es apropiado y acontecido en el error, en donde él rodea al Ser de error y así funda un imperio de error [*Irrtum*] (por decirlo así, tal como principado y poema [*Fürsten- und Dichtertum*]). El error es el espacio esencial de la historia. En él, lo históricamente esencial yerra [*irrt*] a lo largo de lo que le es semejante. Por eso, lo histórico que surge es necesariamente mal interpretado. A través de esta mala interpretación, el destino aguarda a lo que adviene de sus semillas. El destino lleva a los que les concierne [311] a la posibilidad de lo que tiene destino y de lo falto de destino. El destino se ensaya en destino. El equivocarse del hombre corresponde al ocultarse albergador del claro del Ser [*Lichtung des Seins*].

Sin el error no habría ninguna relación de destino a destino, no habría historia. Las distancias cronológicas y las series causales pertenecen, ciertamente, a la historiografía, pero no son historia. Nosotros no estamos, si somos históricamente, a una distancia de lo griego ni grande ni pequeña. Pero, estamos hacia lo griego en el error.

El Ser se retrae albergándose en lo ente.

Por su parte, el Ser con su verdad, se mantiene en sí. Este mantenerse en sí es el modo mañanero de su desalbergar. La señal mañanera del mantenerse en sí es la Ἀ-λήθεια. Trayendo ella des-velamiento de lo ente, funda, ante todo, el velamiento del Ser. Pero el velamiento queda en el rasgo del negarse que se mantiene en sí.

Nosotros podemos llamar a esto iluminador que se mantiene en sí con la verdad de su esencia, la ἐποχή del Ser. Esta palabra tomada del uso lingüístico del Pórtico, no mienta aquí como en Husserl, lo metódico de la abstención del acto consciente posicional en la presentación objetiva. La época del Ser le pertenece a él mismo. Ella está pensada desde la experiencia del olvido del Ser.

Desde la época del Ser viene la esencia epocal de su destino, en donde es la historia mundial genuina. Siempre que el Ser se mantiene en sí en su destino, acontece apropiadoramente, de manera repentina e inesperada, mundo. Cada época de la historia del mundo es una época del error. La esencia epocal del Ser pertenece al velado carácter temporal del Ser y caracteriza a la esencia del 'tiempo', pensada desde el Ser. Por otra parte, lo que se concibe ordinariamente bajo el nombre de tiempo, es sólo lo vacío de la apariencia del tiempo, abstraída del llamado tiempo objetivo.

El carácter ex-stático del ser-ahí [*Dasein*] es para nosotros la primera correspondencia experimentada con el carácter epocal del Ser. La esencia epocal del Ser acontece apropiadoramente a la existencia ex-stática del ser-ahí. La ex-sistencia del hombre soporta [312] lo ex-stático y así custodia lo epocal del Ser, a cuya esencia pertenece el ahí y, por consiguiente, el ser-ahí.

En lo que nosotros llamamos lo griego, pensado epocalmente, está el comienzo de la época del Ser. Este mismo comienzo, que está por pensar epocalmente es lo mañanero del destino en el Ser y desde el Ser.

Poco hay en todo lo que nosotros nos imaginamos y representamos del pasado, pero mucho hay en la manera como nosotros estamos acordados siempre por el destino. ¿Puede éste acontecer en cada caso sin un pensar? Si aconteciera, entonces podríamos abandonar las exigencias de un opinar miope y abrirnos a la interpelación del destino. ¿Habla él en el fragmento de Anaximandro?

Nosotros no estamos seguros de que su interpelación hable a nuestra esencia. Es problemático que la mirada del Ser, y esto quiere decir del rayo (Heráclito, frag. 64), nos golpee en nuestra referencia con la verdad del Ser, o si únicamente el débil relampagueo de una tormenta hace tiempo pasada, trae su pálida apariencia de claridad a nuestro conocimiento de lo sido.

¿Nos habla el dicho de los ὄντα en su Ser? ¿Percibimos nosotros lo que dice el εἶναι de lo ente? A través de la confusión del error, ¿penetra aún hasta nosotros un rayo luminoso acerca de lo que ὄν y εἶναι quieren decir en griego? Sólo en un claror de tal rayo luminoso podremos trans-ducirnos hasta lo dicho en el fragmento, para traducirlo entonces en un diálogo del pensar. El enredo que prevalece en el uso de las palabras ὄν y εἶναι, ente y Ser, quizás

provenga más que de que el lenguaje no pueda decir suficientemente todo, de que nosotros no pensamos el asunto con suficiente claridad. Lessing dijo en cierta ocasión: “El lenguaje puede expresar todo lo que pensamos claramente”. Así pues, nos atañe el que prestemos atención a la coyuntura propicia que nos permita pensar claramente el asunto, que el fragmento trae a palabras.

Estamos inclinados a tomar la coyuntura buscada que nos ofrece el fragmento de Anaximandro. Aún en este caso podríamos no prestar la atención que exige el camino del traducir. [313]

Entonces es necesario, de una buena vez, antes de la interpretación del fragmento y sin la especial ayuda del mismo, que nos trans-pongamos hasta aquello de donde lo dicho en el fragmento llega a palabras, a τὰ ὄντα. Esta palabra nombra aquello de lo que el fragmento habla y no, en primer lugar, lo que él expresa. Aquello de lo que habla es previo a su expresión; es lo dicho por la lengua griega en su uso cotidiano más llano y más elevado. Por eso, nosotros tenemos que buscar la coyuntura que nos permita transponernos hasta él, ante todo fuera del fragmento, para experimentar con ello lo que quiere decir experimentado griegamente. Por otra parte, tenemos que permanecer especialmente fuera del fragmento, porque ni siquiera aún hemos delimitado los términos del fragmento. Este trazar límites se regula, en último lugar (lo que en el asunto quiere decir, en primer lugar), por el saber que, a diferencia de la representación en la posteridad, sabe sobre lo que fue pensado y sobre lo que era pensable en la aurora del pensar, lo cual llega a palabras en los términos del fragmento.

El texto propuesto y traducido, está sacado, como es habitual, del Comentario de Simplicio a la *Física*, como siendo el fragmento de Anaximandro. Mas, el comentario no lo cita de manera tan unívoca, como para que se pudiera establecer con seguridad, dónde comienza y dónde termina el dicho de Anaximandro. Señalados conocedores de la lengua griega aceptan el texto aún hoy, tal como fue citado al comienzo de nuestras consideraciones.

Pero ya el famoso y notable conocedor de la filosofía griega, John Burnet, a quien agradecemos la edición Oxford de Platón, en su libro *La aurora de la filosofía griega*, se muestra contrario al parecer de comenzar la cita de Simplicio tal y como se hace habitualmente. Por eso, Burnet dice, frente a Diels (Cf. 2ª Ed. 1908, trad. alemana 1913, p. 43, nota 4): “Diels ... comienza la cita

propriadamente dicha con las palabras ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις... El uso griego que es fundir lo citado con el texto, se opone a eso. Es muy raro que un escritor griego comience una cita literal, abruptamente. Además, es [314] más seguro no atribuir a Anaximandro los términos γένεσις y φθορά en el sentido de *termini technici* que les da Platón”.

A base de esta consideración, Burnet hace comenzar el dicho de Anaximandro con κατὰ τὸ χρεών. Lo que Burnet dice sobre la citación griega en general, habla a favor de la exclusión de lo que antecede a estas palabras. Frente a eso, su consideración que tropieza con el uso terminológico de las palabras γένεσις y φθορά, no es firme, en esa forma. Que γένεσις y φθορά sean términos conceptuales fijados en Platón y Aristóteles y que llegaron a ser después términos escolásticos, es cierto. Pero, γένεσις y φθορά son viejas palabras, que ya Homero conocía. Anaximandro no tuvo que emplearlas como términos conceptuales. Incluso, ni siquiera necesitó emplearlas así, ya que el lenguaje conceptual le quedó necesariamente ajeno. Pues, éste es posible, sobre todo, basándose en la interpretación del Ser como ἰδέα, entonces, y de ahí en adelante, especialmente indispensable.

Bien por el contrario, toda la frase que está delante de κατὰ τὸ χρεών, es, según su construcción y tonalidad, mucho más aristotélica que arcaica. El mismo rasgo tardío presenta también el κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν del final del texto comúnmente aceptado. Se comprende por eso, que quien tache la parte del texto puesta en duda por Burnet, pueda no aceptar tampoco la parte final, comúnmente aceptada. Así, quedarían como palabras originales de Anaximandro sólo éstas:

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας...

“...según la necesidad; pues, se pagan unas a otras castigo y expiación por su injusticia...”

Precisamente son esas las palabras, con respecto a las cuales observó Teofrasto, que Anaximandro habla de un modo muy poético. Desde hace varios años y una vez más, yo he pensado todo el problema en cuestión, frecuentemente tratado en mis cursos, y me inclino a aceptar sólo esas palabras como las inmediatamente auténticas de Anaximandro; por cierto, en el

supuesto de que el texto precedente no sea eliminado sencillamente, sino que sea retenido a base del rigor y a la fuerza expresiva [315] de lo pensado con él, como testimonio mediato del pensar de Anaximandro. Para eso se requiere que nosotros comprendamos precisamente las palabras γένεσις y φθορά tal como fueron pensadas griegamente, ya fueran términos preconceptuales o bien términos técnicos conceptuales platónico-aristotélicos.

Según eso, γένεσις no significa, de ningún modo, lo genético en el sentido de evolución, entendida modernamente; φθορά no mienta el fenómeno contrario a evolución, tal como formación regresiva, retracción y atrofia. Más bien, hay que pensar γένεσις y φθορά desde la φύσις y dentro de ella. Nosotros podemos traducir muy bien γένεσις por nacer; pero tenemos que pensar el nacer [*Ent-stehen*] como el librarse de [*Ent-gehen*] que hace que se libre del velamiento a todo lo que nace y lo deja salir [*hervor-gehen*] en lo desvelado. Podemos traducir muy bien φθορά por perecer [*Vergehen*]; pero tenemos que pensarlo como el ir, que de nuevo nace a lo desvelado y se aparta y retira [*weg-und abgeht*] a lo velado.

Es posible que Anaximandro hablase de γένεσις y φθορά; que lo hiciera en la forma en que nos ha llegado su frase, es problemático, aunque una construcción de palabras muy paradójicas, como γένεσις ἔστιν (pues así leería yo) y φθορὰ γίνεται: el nacer *es* y el perecer nace, hablen de nuevo por un viejo lenguaje. La γένεσις es pro-venir y el advenir a lo desvelado. La φθορά significa: en cuanto advenido ahí, retirarse y apartarse desde lo desvelado a lo velado. El pro-venir en... y el retirarse a... *se esencian* [*wesen*] en medio del desvelamiento entre lo velado y lo desvelado. Conciernen al advenir y al retirarse de lo advenido.

Anaximandro debió haber hablado de lo nombrado en γένεσις y φθορά. Que nombrase con ellas propiamente a τὰ ὄντα, queda abierto; nada hay en contra. El αὐτὰ de la segunda frase no puede nombrar otra cosa, dada la amplitud con la que habla, y consecuentemente, la retroferencia de la segunda frase al κατὰ τὸ χρεών, que a lo ente en su totalidad, experimentada preconceptualmente: τὰ πολλά, τὰ πάντα, “lo ente”. Continuamente estamos hablando de τὰ ὄντα, sin haber aclarado lo que nombran ὄν y εἶναι, [316] pensados griegamente. Sin embargo, se ha ganado entretanto, un campo más despejado para intentar esta aclaración.

Nosotros hemos partido del fragmento comúnmente aceptado. En una mirada provisional sobre él, hemos eliminado los supuestos usuales, que determinan la interpretación. Con ello hemos recibido una indicación de lo que llega a palabras, desde γένεσις y φθορά. El fragmento habla de lo que, viniendo, adviene a lo desvelado y, adviniendo aquí, sale de ahí, desapareciendo.

Sin embargo, a lo que tiene su esencia, por su parte, en el advenimiento y salida, nosotros lo nombraríamos, más bien, lo que deviene y perece, esto es, lo transitorio, pero no lo ente; pues, estamos acostumbrados desde hace mucho tiempo, a contraponer el devenir al Ser, como si el devenir fuera una nada y no perteneciera también al ser, que desde hace mucho se comprende sólo como simple persistir. Por tanto, si el devenir *es*, entonces tenemos que pensar el Ser tan esencialmente que abarque al devenir, no sólo en un vacío opinar conceptual, sino que el Ser, ante todo, porta y acuña en esencia y conforme-a-ser, al devenir (γένεσις - φθορά).

Por tanto, ahora no está en discusión si hay razón y con qué derecho concebimos nosotros a lo que deviene como lo transitorio, sino qué esencia del Ser piensan los griegos, cuando en el ámbito de los ὄντα, experimentaron el pro-venir y la retirada, como el rasgo fundamental del advenimiento.

¿Qué llega a su palabra cuando los griegos dicen τὰ ὄντα? ¿Dónde hay, fuera del fragmento de Anaximandro, un conducto que nos traslade hasta eso? Porque la palabra que está en cuestión y sus derivaciones, el ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι, habla siempre a través del lenguaje y, ciertamente, aún antes de que un pensar elija a esta palabra como su palabra fundamental, es necesario encontrar una coyuntura que esté real, temporal y dimensionalmente, fuera del ámbito de la filosofía y que, desde todo punto de vista, precede al decir del pensar.

Nosotros encontramos la coyuntura en Homero. Poseemos por él un pasaje, que no es un simple pasaje, en el que la [317] palabra sólo figurase léxicamente. Es, más bien, un pasaje en el que trae poéticamente a palabra lo que nombra τὰ ὄντα. Porque toda λέξις de los lexicógrafos presupone lo pensado del λεγόμενον, nosotros renunciamos a la acumulación de citas, que, en casos semejantes, sólo prueban, frecuentemente, que ninguna de ellas está examinada minuciosamente. Con la ayuda de este método, usado con gusto, se espera que por la yuxtaposición de un pasaje oscuro, con otros igualmente

oscuros, surja repentinamente la claridad.

El pasaje que nosotros dilucidaremos se encuentra al comienzo del primer libro de la *Iliada*, versos 68-72. Él nos ofrece una coyuntura para trasladarnos a lo que los griegos nombran con ὄντα, caso de que nosotros nos dejemos conducir por el poeta hasta la orilla del asunto dicho.

Para las indicaciones siguientes, es necesaria una advertencia preliminar, histórico-lingüística. Nuestras indicaciones no se arrojan la pretensión de encontrar o de solucionar un problema filológico aquí presente. En Platón y Aristóteles encontramos las palabras ὄν y ὄντα como términos conceptuales. Los títulos posteriores “óntico” y “ontológico” se formaron según ellos. Sin embargo, lingüísticamente son ὄν y ὄντα, según parece, las formas de alguna manera abreviadas de las palabras originarias ἐόν y ἐόντα. Sólo en estas palabras resuena aún textualmente aquello de lo que nosotros enunciamos el ἔστιν y εἶναι. La ε en ἐόν y ἐόντα, es la ε del radical ἔσ en ἔστιν, est, esse, “ist” [es]. Por el contrario, aparecen ὄν y ὄντα como terminaciones participiales sin radical, como si ellas pudieran nombrar por sí mismas y propiamente aquello que tenemos que pensar en la parte de la oración que fue interpretada por los gramáticos posteriores como μετοχή, *participium*: la participación en las significaciones verbal y nominal de la palabra.

Así, ὄν dice “ente” [*seiend*] en el sentido de: *ser* un ente; pero ὄν nombra al mismo tiempo, un *ente*, que es. En la doble significación participial del ὄν se oculta la diferencia entre “que es” [*seiend*] y “ente” [*Seiendem*]. Lo que, concebido de esa manera, se rechaza inmediatamente como una sutileza gramatical, es, en verdad, el enigma del Ser. El *participium* ὄν es la [318] palabra para lo que en la Metafísica aparece como trascendencia trascendental y trascendencia.

El lenguaje arcaico y también Parménides y Heráclito usaron siempre ἐόν y ἐόντα.

Pero, ἐόν, “que es”, no es sólo el singular del participio ἐόντα, “ente”, sino que ἐόν nombra lo singular por antonomasia, lo que es en su singularidad único, lo único de un Uno unificador, previo a todo número.

Podríamos afirmar con exageración, pero con igual peso de verdad: el destino de Occidente pende de la traducción de *ἔόν*, suponiendo que la transposición [Übersetzung] se apoye en la trans-ducción [Übersetzung] de la verdad de lo que llega a palabra en *ἔόν*.

¿Qué nos dice Homero de esta palabra? Conocemos la situación de los Aqueos ante Troya, al comienzo de la *Iliada*. Desde hace nueve días la peste, enviada por Apolo, causa estragos en el campamento de los griegos. En la reunión de las tropas, pide Aquiles al adivino Kalchas que interprete la cólera del Dios.

... τοῖσι δ' ἀνέστη
Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος,
ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἰσω
ἦν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων·

Voss traduce:

“...Wieder erhub sich
Kalchas, der Thestoride, der weiseste Vogelschauer,
der erkannte, was ist, was sein wird oder zuvor war,
der auch her von Troia der Danaer Schiffe geleitet
durch weissagenden Geist, des ihn würdigte Phoibos Apollon”

“...Nuevamente se levantó
Kalchas, el testórida, el más sabio adivino,
que muy bien conocía lo que es, lo que será o lo que fue antes
y que había guiado las naves aqueas ante Troya
con sus artes adivinatorias que le confirió Febo Apolo”

Antes que Homero haga hablar a Kalchas, lo caracteriza como vidente. Quien pertenece a la videncia, es uno que *ὃς ἤδη*...“que conoció...”: *ἤδη* es el pluscuamperfecto del perfecto *οἶδεν*, él ha visto. Cuando uno ha visto, [319] ve propiamente. Ver es haber visto. Lo visto ha llegado y permanece para él ante la vista. Un vidente ha visto siempre ya. Habiendo visto de antemano, él prevé. Él ve lo futuro desde lo perfecto. Cuando el poeta narra del ver como el haber visto del vidente, tiene que decir lo que vio el vidente en pluscuamperfecto:

ἤδη, él había visto. ¿Qué es lo que ha sido divisado de antemano por el vidente? Evidentemente sólo de lo que se pre-sentía en la luz, que atraviesa su vista. Lo visto de tal ver sólo puede ser lo *presente* en lo desvelado. Sin embargo, ¿qué se presencia? El poeta nombra una triple cosa: τὰ τ' ἐόντα, lo ahora ente, τὰ τ' ἐσόμενα, lo que también llegará a ser ente, πρὸ τ' ἐόντα, lo que antes fue ente.

Lo primero que inferimos de la frase poética es que se distingue τὰ ἐόντα frente a τὰ ἐσόμενα y πρὸ ἐόντα. Según eso, τὰ ἐόντα nombra lo ente, en el sentido de lo actual. Cuando nosotros, posteriormente, hablamos de lo actual, nos referimos entonces a lo-de-ahora y lo concebimos como algo intratemporal. El ahora vale como una fase del curso del tiempo. O ponemos en relación a “actual” [*gegenwärtig*] con lo ob-stante [*Gegenständig*]. Este, en cuanto lo objetivo [*Objektive*] es referido a un sujeto percipiente. No obstante, si nosotros utilizamos lo actual para una determinación más cercana de ἐόντα, tenemos entonces que comprender a lo “actual” desde la esencia de los ἐόντα, y no a la inversa. Pues ἐόντα es también lo pasado y lo futuro. Ambos son un modo de lo *presente*, a saber, de lo *presente* inactual. Lo actualmente *presente* lo nombraron los griegos claramente también τὰ παρεόντα; παρά significa “cabe” [*bei*], esto es, venir-cabe el desvelamiento. El *gegen* [contra] en *gegenwärtig* [actual] no mienta lo *Gegenüber* [opuesto] a un sujeto, sino el *Gegend* [paraje] abierto al desvelamiento, dentro y en medio del cual demora lo llegado-cabe. Según esto, “actual”, en cuanto característica de los ἐόντα, significa tanto como: llegado en la demora [*Weile*] en medio del desvelamiento. El ἐόντα nombrado en primer lugar, y por eso subrayado y que, por consiguiente, se distingue propiamente frente a προέοντα y ἐσόμενα, nombra para los griegos [320] lo *presente*, en cuanto que él ha llegado, en el sentido aclarado, a la demora en medio del paraje del desvelamiento. Tal advenimiento es la propia venida, es el *presenciar* de lo propiamente *presente*. También lo pasado y futuro son *presentes*, a saber, fuera del paraje del desvelamiento. Lo *presente* inactual es lo *ausente*. En cuanto tal, permanece esencialmente referido a lo *presente* actualmente, ya sea previniendo en el paraje del desvelamiento o bien retirándose de él. También lo *ausente* es *presente* y, en cuanto *ausente* de él, *presente* en el desvelamiento. También lo pasado y futuro son ἐόντα. Según eso, ἐόν significa: presenciante en el desvelamiento.

De esta aclaración de ἐόντα resulta que, también dentro de la experiencia griega, queda lo *presente* ambiguo y, por cierto, que necesariamente. De una parte, significa lo *presente* actualmente; pero, de otra parte, significa también

lo *presente*: lo *esente* actual e inactual. Sin embargo, jamás debemos concebir a lo *presente* en sentido amplio, según la manera habitual de nuestro opinar conceptual, como el concepto general de lo *presente*, en distinción a un *presente* especial, lo actual; pues, en realidad, lo *presente* actualmente y el desvelamiento reinante en él, son precisamente los que dominan la esencia de lo *ausente* como lo presente inactualmente.

El vidente está ante la vista de lo *presente*, en su desvelamiento, que, al mismo tiempo, ha iluminado el velamiento de lo *ausente* en cuanto de lo *ausente*. El vidente ve en cuanto que él ha visto todo como *presente*: καὶ, y por eso, ante todo, νῆεσσ' ἠγήσατ', pudo conducir las naves aqueas ante Ilión. Él pudo eso por la μαντοσύνη que le concedió el dios. El vidente, ὁ μάντις, es el μαινόμενος el delirante. Empero, ¿en qué consiste la esencia del delirio? El delirante está fuera de sí. Él está fuera. Nosotros preguntamos, fuera ¿en dónde? y fuera ¿de dónde? Fuera del simple apremio de lo que está ahí adelante, de lo *presente*, sólo actualmente y fuera hacia lo *ausente* [321] y, por consiguiente, fuera de lo *presente* actual, ya que éste es siempre sólo lo venidero de algo que parte. El vidente está fuera de sí en la amplitud unitaria de la *presencia* de lo presente de todas maneras. Por eso puede, desde el “estar fuera” en esa amplitud, venir acá y retrotraerse a lo precisamente *presente*, como es la peste desoladora. El delirio del vidente estar-fuera no consiste en que el delirante se arrebate, tuerza los ojos y contorsione los miembros. Lo delirante del vidente puede ir junto con la sencilla tranquilidad del recogimiento corporal.

El vidente ha reunido todo lo *presente* y lo *ausente* en una *presencia* y lo ha custodiado en ella. La vieja palabra alemana “war” significa: la custodia. La vemos todavía en “wahrnehmen” [percibir], esto es, tener en cuidado; en “gewahren” [custodiar] y “verwahren” [guardar en la verdad]. El velar por [*das Wahren*] hay que pensarlo como el albergar [*Bergen*] iluminante reunidor. La *presencia* vela por lo *presente*, actual e inactual, en el desvelamiento. Por el desvelo [*Wahr*] de lo *presente*, habla el vidente. Él es el verdadero-dicente [*Wahr-Sager*].

Nosotros pensamos aquí en el desvelo en el sentido de reunión iluminadora-albergante, con el que se indica un rasgo fundamental y hasta ahora oculto, de los *presentes*, esto es, del Ser. Algún día nosotros aprenderemos a pensar nuestra palabra *Wahrheit* [verdad], tan utilizada, desde el desvelo y aprenderemos también a experimentar que la verdad es la guardianía [*Wahrnis*]

del Ser y que el Ser en cuanto *presenciar* pertenece a ella. A la guardianía como custodia [*Hut*] del Ser, corresponde el pastor, que tan poco tiene que ver con un redil idílico y místico de la naturaleza, que sólo puede llegar a ser el pastor del Ser en cuanto que es el mantenedor [el que mantiene el sitio] de la nada. Ambos son lo Mismo. El hombre puede a ambos sólo dentro de la resolución [*Entschlossenheit*] del ser-ahí [*Da-sein*].

El vidente es aquel que al todo de lo *presente* lo ha visto ya en la *presencia*; dicho en latín: *vidit*; él está en el saber. Haber visto es la esencia del saber. En el haber visto ha entrado siempre ya en juego otra cosa que la realización de un proceso óptico. En el haber visto está retraída la relación con lo *presente* más allá de todo tipo de captación sensible e insensible. [322] Desde allí es referido el haber visto a la *presencia* que se ilumina. El ver se determina no desde los ojos, sino desde la iluminación del Ser. La instancia [*Inständigkeit*] en ella, es la juntura de todo sentido humano. La esencia del ver como haber visto es el saber. El saber es la memoria del Ser. Por eso es Μνημοσύνη la madre de las Musas. Saber no es ciencia en sentido moderno. Saber es el custodiar pensante a la guardianía del Ser.

¿Adónde nos ha trasladado la cita de Homero? A los ἐόντα. Los griegos experimentaron lo ente como lo presente, actual e inactual, presente en el desvelamiento. Nuestra palabra traductora de ὄν, “ente”, ya no es más obtusa; “Ser”, como traducción de εἶναι y esta palabra griega misma, ya no son más fugaces seudónimos empleados en cualquier concepción, vaga e imprecisa, de algo general indeterminado.

Al mismo tiempo se muestra que el Ser, en cuanto *presenciar* de lo *presente*, en sí ya es la verdad, suponiendo que nosotros pensemos su esencia como la reunión albergante-iluminadora; suponiendo que nosotros nos libremos de los prejuicios de la Metafísica, tardíos y aún hoy obvios, según los cuales la verdad es una propiedad del ente o del Ser; mientras que el Ser, esta palabra se pronuncia ahora pensadamente; el εἶναι como *presenciar*, es, de manera velada, una propiedad de la verdad; por cierto, no de la verdad como una característica del conocimiento, sea el divino o el humano; y por cierto que no es una propiedad en el sentido de una cualidad. Más arriba quedó claro: τὰ ἐόντα nombra ambiguamente tanto lo *presente* actual, como también lo *presente* inactual; éste comprendido desde aquél, es lo ausente. Pero lo *presente* actual no está, como un trozo, separado entre lo ausente. Si lo *presente* está de

antemano ante la vista, todo se esencia conjuntamente, uno trae consigo al otro, uno deja partir al otro. Lo *presente* actual en el desvelamiento demora en él, como el paraje abierto. Lo actual, demorando en el paraje, pro- viene hacia el paraje desde el velamiento y adviene al [323] desvelamiento. Pero lo *presente*, demorando, *es* venidero en tanto que él ya se va del desvelamiento y se retira hacia el velamiento. Lo *presente* actual demora [*weilt*] cada vez. Él se estancia [*verweilt*] en llegada y salida. La demora es el tránsito desde la llegada hacia la salida. Lo *presente* es lo demorado en cada caso [*Je-weilige*]. Demorando transitoriamente, demora aún en la pro- veniencia y demora ya en el óbito. Lo *presente* demorado en cada caso, lo actual, se esencia desde la ausencia. Esto hay que decirlo de lo propiamente *presente*, que nuestro común representar quisiera separarlo de toda ausencia.

Tὰ ἐόντα nombra la unitaria multiplicidad de lo demorado en cada caso. Por su parte, todo lo presente en el desvelamiento, presencia, en cada caso a su manera, al respectivo otro.

Finalmente, nosotros aún deducimos del pasaje de Homero lo siguiente: τὰ ἐόντα, lo ente, así nombrado, no mienta, en absoluto, las cosas naturales. Con ἐόντα nombra el poeta, en el caso presente, la situación de los aqueos ante Troya, la cólera del Dios, los estragos de la peste, las piras funerarias, la desorientación de los príncipes y otras cosas. Tὰ ἐόντα en el lenguaje de Homero, no es un término conceptual filosófico, pero sí una palabra pensada y dicha pensadamente. Ella no nombra ni solamente cosas naturales, ni, en general, objetos que se enfrentarían a un representar humano. También el hombre pertenece a los ἐόντα; el hombre es aquel *presente* que, percibiendo iluminadoramente y, de esa manera, reuniendo, deja esenciarse a lo *presente* en cuanto tal en el desvelamiento. Cuando en la caracterización poética de Kalchas es pensado lo *presente* en referencia al ver del vidente, entonces significa eso, pensado griegamente, que el vidente, como aquel que ha visto, es un *presenciador* que pertenece en un sentido señalado al todo de lo *presente*. Pero no significa que lo *presente* esté y esté solamente, como lo objetivo, en dependencia de la subjetividad del vidente.

Tὰ ἐόντα, lo *presente*, actual e inactual, es el nombre no casual de lo que propiamente llega a palabra en el fragmento de Anaximandro. La palabra nombra lo que como aún no-hablado, no hablado en el pensar, suscita a todo [324] pensar. La palabra nombra lo que en adelante, expresamente o no, ha

suscitado a todo el pensar occidental.

Pero, ἐόν (*presente*) y εἶναι (*presenciar*) llegaron a ser unos decenios después de Anaximandro, las palabras fundamentales del pensar occidental, sobre todo por medio de Parménides. Esto no ocurrió ciertamente porque Parménides interpretase, como aún hoy enseña la opinión errónea y corriente, a lo ente “lógicamente”, desde la proposición y su cópula. Esto no ocurrió dentro del pensamiento griego ni siquiera en Aristóteles, cuando pensó el Ser de lo ente desde la κατηγορία. Aristóteles percibió lo ente como lo que está ahí delante para la enunciación, esto es, como lo *presente* desvelado y demorado en cada caso. Aristóteles no tuvo ninguna necesidad de interpretar lo ὑποκείμενον, la sustancia, desde el sujeto de la proposición enunciaiva, porque la esencia de la sustancia, esto es, en griego, de la οὐσία, en el sentido de la παρουσία, ya estaba presente. Pero la *presencia* de lo *presente* tampoco la pensó Aristóteles desde la objetividad del objeto de la proposición, sino que la pensó como la ἐνέργεια que, ciertamente, está separada por un abismo de la *actualitas* del *actus purus* de la escolástica medioeval.

Empero, el ἔστιν de Parménides no mienta el “es” como cópula de la proposición. Nombra el ἐόν, lo *presente* de lo *presente*. El ἔστιν corresponde a la pura interpelación del Ser, previa a la distinción entre οὐσία primera y segunda, entre *existentia* y *essentia*. Pero el ἐόν es pensado desde la plenitud del desvelamiento de los ἐόντα, plenitud oculta y no destacada, que fue familiar a los griegos mañaneros, sin que pudieran ni tuvieran necesidad de experimentar esta plenitud esencial en todas sus perspectivas.

Desde la experiencia pensante del ἐόν de los ἐόντα, expresada libre de conceptos, se dicen las palabras fundamentales del pensar de la aurora griega: Φύσις y Λόγος, Μοῖρα y Ἔρις, Αλήθεια y Ἔν. Especialmente sobre el Ἔν que hay que pensarlo retro trayéndolo al ámbito de las palabras fundamentales, deviene lo ἐόν y εἶναι en las palabras fundamentales y expresas para lo *presente*. Especialmente desde el destino del Ser como Ἔν, llega la [325] Edad Moderna, a través de esenciales inversiones, a la época de la monadología de la sustancia, que se consuma en la fenomenología del espíritu.

Parménides no interpretó el Ser lógicamente; bien por el contrario, la Lógica, surgida de la Metafísica, y que al mismo tiempo la ha dominado, ha llevado a que quede enterrada la riqueza esencial del Ser, albergada en las

palabras fundamentales de la aurora griega. De esa manera, pudo ser llevado el Ser al rango fatal del concepto más vacío y más universal.

Pero desde la aurora del pensar, “Ser” nombra el *presenciar* de lo *presente*, en el sentido de la reunión albergante-iluminadora, con la cual es pensado y denominado el Λόγος. El Λόγος (λέγειν: juntar, cosechar), es experimentado desde la Ἀλήθεια, el albergar desalbergador. En su dú-plice esenciar se oculta la esencia de Ἔρις y Μοῖρα, en cuyo nombre es nombrada al mismo tiempo la Φύσις.

Dentro del lenguaje de estas palabras fundamentales, que son pensadas desde la experiencia del *presenciar*, hablan las palabras en el fragmento de Anaximandro: δίκη, τίσις, ἀδικία.

La interpelación del Ser que habla en estas palabras, determina a la filosofía en su esencia. La Filosofía no ha nacido del mito. Ella nace únicamente desde el pensar en el pensar. Pero el pensar, es el pensar del Ser. El pensar no nace. Es, en cuanto el Ser esencia. Pero la caída del pensar en las ciencias y en la fe, es el mal [*böse*] destino del Ser.

En la aurora de su destino llegó a palabras lo ente, τὰ ἔόντα. ¿Qué trae a lo hablado el fragmento de Anaximandro, desde la retenida plenitud de lo que viene de esa manera? El fragmento dice, según el texto presumiblemente auténtico:

...κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας...

En traducción corriente:

“...según necesidad; pues se pagan unas a otras castigo y expiación por su injusticia”.

El fragmento consta, también ahora, de dos frases; de la [326] primera, sólo nos han llegado las últimas palabras. Comenzamos con la aclaración de la segunda frase.

El αὐτὰ toma sobre sí la referencia nombrada en la frase precedente.

Sólo pudo ser mentado: τὰ ὄντα, lo *presente* en total, lo *presente* actual e inactual, en el desvelamiento. Que eso sea o no lo nombrado expresamente también con la palabra ἐόντα, puede quedar sin decidir, dada la inseguridad del texto. El αὐτά nombra a todo lo *presente*, que se esencia en el modo de lo demorado en cada caso: dioses y hombres, templo y ciudades, mar y país, águila y serpiente, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche. Lo *presente* copertenece a lo uno del *presenciar*, en el que *presencia* cosa por cosa, según su demora y demorada una cosa con otra. Este mucho (πολλά) no es el enstramiento de objetos aislados, detrás de los cuales hubiera algo que los abarcara en conjunto. Más bien, impera en el *presenciar* en cuanto tal, el demorar uno con otro en una velada reunión. Por eso, mirando en el *presenciar* a este esenciar reunidor-unificante y desalbergador, Heráclito nombra al Λόγος, “Ev (el Ser de lo ente).

Pero, ¿cómo experimenta Anaximandro, anteriormente, al todo de lo *presente*, a lo que ha llegado al desvelamiento en cada caso demorado uno con otro? En general, ¿qué penetra a lo *presente* en el fundamento? La última palabra del fragmento lo dice. Con ella tenemos que comenzar la traducción. Ella nombra el rasgo fundamental de lo *presente*: ἡ ἀδικία. Se la traduce literalmente por “la injusticia”. Esta literalidad, ¿es fiel a las palabras? Es decir, ¿presta atención la palabra traductora a lo que llega a palabras en el fragmento? ¿Está ante los ojos el αὐτά, el todo de lo *presente* en el desvelamiento, demorado en cada caso?

¿Hasta qué punto está en la injusticia lo *presente* demorado en cada caso? ¿Qué es lo injusto en lo *presente*? ¿No es lo justo de lo *presente*, que él demora cosa por cosa y se estancia y así llena su *presenciar*?

La palabra ἀ-δικία dice en primer lugar que falta la δίκη. Se suele traducir δίκη por “derecho”. En las traducciones [327] del fragmento se la traduce incluso por “castigo”. Si nos mantenemos alejados de nuestra concepción jurídico-moral, si nos atenemos a lo que viene a palabras, entonces dice ἀδικία, que lo que ella impera no sucede con las cosas justas. Esto significa: algo está fuera de la juntura. Sin embargo, ¿de qué se habla? De lo *presente* demorado en cada caso. Pero, ¿dónde hay juntura en lo *presente*? ¿Dónde se da también solamente una juntura? ¿Cómo puede lo *presente* estar sin juntura, ἄδικον, esto es, estar fuera de la juntura?

El fragmento dice inequívocamente que lo *presente* está en la *ἀδικία*, esto es, fuera de la juntura. Sin embargo, eso no puede significar que ya no sea más *presente*. Pero tampoco dice sólo que lo *presente* esté ocasionalmente, o quizás con respecto a una cualquiera de sus propiedades, fuera de la juntura. El fragmento dice: lo *presente* es en cuanto tal *presente*, que él es, fuera de la juntura. A lo *presente* en cuanto tal debe pertenecer la juntura, incluso la posibilidad de estar fuera de ella. Lo *presente* es lo demorado en cada caso. La demora se esencia entre el provenir y en retirarse. Entre esta dú-plex *ausencia*, se esencia el *presenciar* de todo demorar. En este Entre está tramado lo demorado en cada caso. Este Entre es la trama, conforme a la cual está tramado desde la pro-veniencia hasta la retirada, lo que se demora en cada caso. La *presencia* de lo que se demora, llega más allá del *pro* de la pro-veniencia y llega más allá del *hacia dónde* de la retirada. La *presencia* está tramada, según ambas direcciones, en la ausencia. La presencia se esencia en tal trama. Lo *presente* nace al aparecer y perece en la retirada, ambos sobre todo y ciertamente, en cuanto que él demora. La demora se esencia en la trama.

Pero, entonces lo demorado en cada caso está precisamente en la trama de su *presenciar* y, de ninguna manera, así podríamos decirlo ahora, en la no-trama, no en la *ἀδικία*. Pero, el fragmento dice eso. Él dice desde la experiencia esencial, que la *ἀδικία* es el rasgo fundamental de los *ἔόντα*.

Lo demorado en cada caso se esencia como demorante en la trama, que entrama la *presencia* en la doble *ausencia*. Sin embargo, en cuanto lo *presente*, lo demorado en cada caso, precisamente él y sólo él, puede al mismo tiempo retardarse [*verweilen*] en su demora [*Weile*] Lo advenido puede insistir en su demora [*Weile*]. Lo advenido puede insistir en su [328] demora, sólo para quedar por eso, más *presente*, en el sentido de más con-stante. Lo demorado en cada caso persiste en su *presenciar*. De tal modo, se quita de su demora transitoria. Se hace firme en la obstinación del persistir en. No se vuelve más hacia lo otro presente. Él se obstina, como si eso fuera el retardarse en la constancia del perdurar.

Esenciándose en la trama de la demora, sale de ella lo *presente* y está en la no-trama como lo demorado en cada caso. Todo lo demorado en cada caso está en la no-trama. A la *presencia* de lo *presente*, al *ἔόν* de los *ἔόντα*, pertenece la *ἀδικία*. Así, parecería en el mañanero fragmento del pensar, lo pesimista, por no decir lo nihilista, de la experiencia griega del Ser.

Sin embargo, ¿dice el fragmento que la esencia de lo presente consista en la no-trama? Lo dice y no lo dice. Ciertamente, el fragmento nombra a la no-trama como el rasgo fundamental de lo presente, pero sólo para decir:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας.

“Ellas tienen que darse reparación”, traduce Nietzsche; “ellas pagan castigo”, traduce Diles, “por su iniquidad”. Pero de pagar no se habla en ninguna parte, como tampoco de castigo y de reparación y de que haya algo punible o que, tal vez, debiera ser vengado, según la opinión de aquellos para quienes lo justiciero vale especialmente para lo justo.

Entretanto, se ha aclarado la indicada “injusticia de las cosas”, dicha irreflexivamente, desde la pensada esencia de lo presente demorado en cada caso, como la no-trama en el demorar. La no-trama consiste en que lo demorado en cada caso intenta reforzarse en la demora, en el sentido de lo únicamente constante. La no-trama consiste en que lo demorado en cada caso, intenta reforzarse en la demora, en el sentido de lo únicamente constante. El demorar como persistir en, es, pensado desde la trama de la demora, la insurrección en la simple duración. En la *presencia* misma, que estancia en cada caso lo *presente* en el paraje del desvelamiento, se levanta la continuación. Por este levantarse de la demora consiste lo demorado en cada caso en la simple continuidad. Lo presente se esencia entonces sin la trama de la demora y contra ella. El fragmento no dice que lo demorado en cada caso se pierda en la no-trama. El fragmento dice que lo demorado en cada caso, con respecto a la no-trama, διδόναι δίκην, da trama. [329]

¿Qué quiere decir aquí dar? ¿Cómo podría dar trama lo demorado en cada caso, que se esencia en la no-trama? ¿Puede dar lo que no tiene? Si lo da, ¿no abandona entonces precisamente a la trama? ¿Dónde y cómo da lo presente en cada caso trama? Tenemos que preguntar más claramente, esto es, desde el asunto.

¿Cómo puede dar lo presente en cuanto tal la trama de su presenciar? El dar mencionado aquí sólo puede estribar en el modo del presenciar. Dar no es solamente abandonar. Más originario es el dar en el sentido del asignar. Tal dar deja pertenecer a otro, lo que se le apropia, como lo que le pertenece. Lo que pertenece a lo presente es la trama de su demora, que lo estancia en pro-

veniencia y salida. En la trama obtiene lo demorado en cada caso, su demora. Así, no tiende hacia fuera, a la no-trama del simple persistir. La trama [*Fuge*] es la acordanza [*Fug*].

Δίκη, pensada desde el Ser como presenciar, es la acordanza ajustadora tramante. Ἀδικία, la no-trama, es la discordancia. Sólo es necesario que nosotros también pensemos en grande, desde su plena fuerza expresiva, esa palabra escrita con mayúscula.

Lo *presente* demorado en cada caso presencia, en cuanto él demora, y demorando nace y perece, demorando continúa la trama del tránsito desde la pro-veniencia hasta la salida. Este continuar del tránsito de lo demorado en cada caso, es la tramada continuidad de lo *presente*. Ella no consiste, precisamente, en el simple persistir. No recae en la no-trama. Ella repara la no-trama. Lo demorado en cada caso, demorando su demora, deja pertenecer su esencia, como presencia, a la acordanza. El *διδόναι* nombra este dejar pertenecer.

El *presenciar* de lo *presente* demorado en cada caso, no consiste, tomado en sí, en la ἀδικία, en la dis-cordancia, sino en *διδόναι* δίκην... τῆς ἀδικίας, en el que lo presente deja pertenecer a cada cosa la acordanza. Lo presente actual no está aislado entre lo presente inactual. Lo presente actual es lo actual en cuanto él se deja pertenecer a lo inactual:

διδόναι... αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας

ellos dejan pertenecer, ellos mismos, acordanza (en el reparar) a la discordancia. [330]

La experiencia de lo ente en su Ser que aquí llega a palabras no es pesimista ni nihilista; tampoco es optimista. Es trágica. Sin embargo, esa es una palabra arrogante. No obstante, nosotros alcanzaremos, presumiblemente, la huella de la esencia de lo trágico, si no lo aclaramos psicológica y estéticamente, sino que ante todo meditamos su tipo de esencia, el Ser de lo ente, pensando en el *διδόναι* δίκην... τῆς ἀδικίας.

Lo *presente* en cada caso demorado, τὰ ἔοντα, se presencia en cuanto él deja pertenecer la acordanza acordante. ¿A quién pertenece la acordanza de la trama y en dónde pertenece? ¿Cuándo dan los *presentes* demorados en

cada caso, la acordanza y de qué manera? Sobre eso el fragmento no dice inmediatamente nada, por lo menos hasta el punto en que nosotros hemos meditado sus palabras. Sin embargo, si prestamos atención a lo no traducido todavía, entonces parece decir unívocamente, a quién o qué se dirige el διδόναι:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

Los *presentes* demorados en cada caso dejan pertenecer la acordanza ἀλλήλοις, recíprocamente. Así suele leerse el texto corrientemente. Se refiere el ἀλλήλοις a δίκην y τίσιν, caso de que se la conciba más clara y propiamente, y se la nombre, como hace Diels, mientras que Nietzsche incluso la omite en la traducción. Sin embargo, a mí me parece que la referencia inmediata de ἀλλήλοις a διδόναι δίκην καὶ τίσιν no es lingüísticamente necesaria, ni, sobre todo, realmente justificada. Por eso, visto desde el asunto mismo, hay que preguntar si ἀλλήλοις habría que referirla más bien sólo a la inmediatamente precedente δίκην. La decisión sobre eso depende de cómo nosotros traduzcamos el καὶ interpuesto entre δίκην y τίσιν. Pero eso se determina, a su vez, desde lo que dice aquí τίσις.

Se suele traducir τίσις por expiación. Así, lo inmediato es interpretar διδόναι como pagar. Los *presentes* en cada caso demorados pagan expiación y pagan por eso castigo (δίκη). El tribunal está completo, sobre todo si no falta la injusticia, de la que, por cierto, nadie sabe decir exactamente en qué debe consistir.

Ciertamente, τίσις puede significar expiación, pero no debe significarlo, porque con eso no se nombra la significación esencial y originaria. [331] Pues, τίσις es el apreciar. Apreciar algo quiere decir: prestarle atención y así satisfacer a lo apreciado en lo que él es. La consecuencia esencial del apreciar, el satisfacer, puede acontecer en lo bueno como favor, pero en referencia a lo malo, como reparación. Sin embargo, la simple aclaración de la palabra no nos lleva al asunto de la palabra en el fragmento, si nosotros no pensamos ya desde el asunto, como hicimos con ἀδικία y δίκη, lo que llega a palabras en el fragmento.

Según el fragmento, están αὐτά (τὰ ἐόντα), las esencias presentes y demoradas en cada caso, en la dis-cordancia. Demorando, estancian. Pues, en el tránsito de pro-veniencia hasta salida, atraviesan lentamente la demora.

Persisten: se retienen en sí. En cuanto los demorados en cada caso persisten demorando, tienen la inclinación, al mismo tiempo, persistiendo, a perseverar en tal persistir y, pues, a insistir en el mismo persistir. Ellos se refuerzan en la duración constante y no se vuelven a la δίκη, a la acordanza de la demora.

Sin embargo, de ese modo se expande también, ya, todo lo demorado en cada caso, a expensas de lo otro. Ninguno presta atención al esenciarse demorador del otro. Los demorados en cada caso están unos frente a otros desconsideradamente; cada uno está, en cada caso, en el respectivo afán de persistir, que impera en el mismo *presenciar* demorador y que es suscitado por tal *presenciar*. Por eso los demorados en cada caso no se disuelven en la simple desconsideración. Esta misma los impulsa en el persistir, de tal manera que aún *presencian* como *presentes*. Lo *presente* en total no se destroza en lo aislado sólo desconsiderado, y no se dispersa en lo inconstante. Más bien, así dice el fragmento,

διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις

Ellos, los demorados en cada caso, dejan pertenecer uno al otro: la consideración del uno al otro. La traducción de τίσις por consideración [*Rücksicht*] acertaría ya más con el significado esencial del respeto y la estima. Estaría pensada desde el asunto [*Sache*], desde el *presenciar* de lo demorado en cada caso. Pero la palabra consideración nombra para nosotros inmediatamente al ser humano, mientras que τίσις es dicha de manera neutra, por ser más esencial, de todo lo *presente*: αὐτά (τὰ ἔόντα). A nuestra palabra consideración no sólo le falta la amplitud necesaria, sino, sobre todo, el peso suficiente para hablar como palabra que traduce a τίσις, [332] dentro del dicho, y correspondiendo con δίκη como la acordanza [*Fug*].

Ahora bien, la lengua alemana posee una vieja palabra que en la actualidad sólo se emplea, y esto es significativo, en forma negativa y sólo peyorativamente, como ocurre con la palabra *Unfug* (dis-cordancia). Esta última palabra significa para nosotros habitualmente algo así como un comportamiento insólito y vulgar, algo que se hace de manera vulgar.

Análogamente a ella, empleamos la palabra *ruchlos* (inicuo) en la significación de depravado y desvergonzado: sin equidad (*Ruch*). Pero nosotros (los alemanes), ya no sabemos más lo que significa *Ruch*. La palabra del alemán

alto-medieval “ruoche” nombra la cuidadosa solicitud, el cuidado. Éste tiene en cuenta que otra cosa permanezca en su esencia. Este tener en cuenta, pensado desde lo demorado en cada caso y en relación con el presenciar, es la τίσις, la deferencia. La palabra alemana “geruhen” (dignarse hacer algo) pertenece a *Ruch* (deferencia), y no tiene nada que ver con *Ruhe* (reposo); *geruhen* significa: apreciando y permitiendo algo, dejarlo ser como él mismo. Lo observado sobre la palabra consideración, que nombra un comportamiento humano, vale también de *ruoche*. Pero nosotros nos aprovechamos de lo desaparecido en la palabra y la tomamos nuevamente en una esencial amplitud y hablamos, correspondiendo a la δίκη como la acordanza (*Fug*), de la τίσις como deferencia (*Ruch*).

En cuanto los demorados en cada caso no se dispersan completamente en la ilimitada obstinación de la expansión en simple perdurar persistente, para, de esa manera, con el mismo anhelo arrancarse unos a otros de lo *presente* actual, ellos dejan pertenecer la acordanza, διδόναι δίκην.

En tanto los demorados en cada caso dan acordanza, dejan pertenecer a uno, por consiguiente, ya también en relación con el otro, en cada caso a uno con otro, la deferencia, διδόναι... και τίσιν ἀλλήλοις. Sólo si anteriormente hemos pensado τὰ ἔοντα como lo *presente* y a éste como el total de lo demorado en cada caso, atribuiremos al ἀλλήλοις aquello que él nombra en el fragmento: en cada caso un demorado en el *presenciar* a otro demorado, dentro del paraje abierto del desvelamiento. Mientras nosotros no pensemos τὰ ἔοντα, será el ἀλλήλοις el nombre de una interrelación indeterminada dentro de una vaga multiplicidad. Cuanto más estrictamente pensemos en el ἀλλήλοις la multiplicidad de lo demorado en cada caso, [333] tanto más unívoca será la referencia necesaria de ἀλλήλοις a τίσις. Cuanto más unívocamente aparezca esta referencia, tanto más claramente conoceremos que el διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις, tener deferencias el uno para el otro, es el modo como los demorados en cada caso, demoran como *presentes*, esto es, διδόναι δίκην, dan acordanza. El και entre δίκην y τίσιν no es ningún “y” vacío y sólo copulativo. Mienta la consecuencia esencial. Cuando los presentes dan la acordanza, entonces acontece esto de manera que ellos, como los demorados en cada caso, se tienen mutuamente deferencia. La reparación de la dis-cordancia acontece propiamente a través del dejar pertenecer de la deferencia. Esto dice: en la ἀδικία hay como consecuencia esencial de la dis-cordancia, la in-diferencia, lo inicuo.

διδόναι... αὐτὰ δίκην και τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

Ellos dejan pertenecer acordanza, por consiguiente, también deferencia de uno para el otro (en el reparar) a la discordancia.

El dejar pertenecer es, como lo dice el καί, algo dual. Pues, la esencia de lo ἐόντα es determinada dualmente. Los demorados en cada caso esencian desde la trama, entre proveniencia y salida. Ello se esencia en el Entre de una doble ausencia. Los demorados en cada caso se esencian en el “cada vez uno” de su demora. Ellos se esencian como lo presente actual. Con respecto a su demora dan deferencia y, ciertamente, un demorado al otro. Pero, ¿a quién dejan pertenecer los presentes la acordanza de la trama?

A esta pregunta, la segunda frase del fragmento, aclarada hasta ahora, no responde. Pero la frase nos da una señal; pues, todavía hay una palabra que hemos pasado por alto: διδόναι γὰρ αὐτὰ... pues, ellos dejan pertenecer... El γάρ, pues, esto es, introduce una fundamentación. En cualquier caso, la segunda proposición aclara, hasta qué punto se comporta lo dicho en la frase precedente tal y cómo es dicho.

¿Qué dice la segunda frase, ya traducida, del fragmento? Dice de lo ἐόντα, de lo *presente* que, como lo demorado en cada caso, está soltado en la discordancia indiferente, y cómo, en cuanto lo *presente* de esa manera, repara la discordancia, dejando pertenecer la acordanza y la deferencia del uno para el otro. Este dejar pertenecer es el [334] modo en el que lo demorado en cada caso estancia y, de esa manera, se *presencia* como lo *presente*. La segunda frase del fragmento nombra lo *presente* en el modo de su *presenciar*. El fragmento habla sobre el *presenciar* de lo *presente*. Lo pone en la claridad de lo pensado. La segunda frase da la aclaración sobre el *presenciar* de lo *presente*.

Por eso, tiene la primera frase que nombrar el *presenciar* mismo y ciertamente, hasta qué punto él determina a lo *presente* en cuanto tal; pues, sólo entonces y en la medida que se pueda, la segunda frase en retroferencia a través del γάρ a la primera frase, puede aclarar, a la inversa, el *presenciar* desde lo *presente*. El *presenciar* es, en referencia a lo *presente*, siempre aquello conforme a lo cual lo *presente* se esencia. La primera frase nombra el *presenciar*, según el cual... De la primera frase se conservan sólo las tres últimas palabras:

...κατὰ τὸ χρεών

Se traduce: “...según la necesidad”. Dejamos sin traducir, por el momento, a τὸ χρεών. Pero, a pesar de eso, nosotros ya podemos pensar, desde la segunda frase aclarada y desde el modo de su retroferencia a la primera, dos cosas sobre τὸ χρεών. De una parte, que él nombra el *presenciar* de lo *presente*; de otra, que si en χρεών se piensa el *presenciar* de lo *presente*, de alguna manera está pensada la referencia del *presenciar* a lo *presente*, si de otra parte, la referencia del Ser a lo ente sólo puede venir del Ser y sólo puede estribar en el esenciar del Ser.

Al τὸ χρεών le precede un κατά. El κατά significa: de arriba abajo, desde arriba. El κατά se retrotrae a lo que, desde arriba, como lo alto, esencia a lo bajo, bajo él y consecuencia de él. Esto, en retrodependencia a lo cual se dice el κατά, tiene en sí una pendiente [*Gefälle*] a lo largo de la cual, él con lo otro está en tal o cual caso [*Fall*].

¿En la pendiente y la consecuencia de qué puede esenciar lo *presente* como *presente* sino en la consecuencia y la pendiente de la *presencia*? Lo *presente* en cada caso demora κατά τὸ χρεών. Da cualquiera manera como nosotros tengamos que pensar τὸ χρεών; esta palabra es el nombre primerísimo para el éον pensado de los éοντα; τὸ χρεών es el nombre más antiguo, en el que el pensar trae a la palabra al Ser de lo ente. [335]

Los *presentes* demorados en cada caso se *presencian*, reparando la dis-cordancia indiferente, la ἀδικία, que, como un poder esencial impera en el mismo demorar. *Presenciar* de lo *presente* es tal reparación. Ésta se consuma de tal manera que los demorados en cada caso dejan pertenecer la acordanza y, así, la mutua deferencia. La respuesta a la pregunta, a quién pertenece la acordanza, está dada. La acordanza pertenece a lo que se esencia a lo largo del *presenciar* y, esto es, de la reparación. La acordanza es κατά τὸ χρεών. De esa manera se aclara, aunque todo desde lejos, la esencia de χρεών. Si él, como la esencia del *presenciar*, se refiere esencialmente a lo *presente*, entonces tiene que estar en esta referencia que τὸ χρεών entrame la acordanza y con ello también la deferencia. Lo χρεών entrama, que a lo largo de él deje pertenecer la acordanza y la deferencia. Lo χρεών deja con-venir a lo *presente* tal entramar y, de esa manera, le destina el modo de su ad-venir como la demora de lo demorado en cada caso.

Lo *presente* se *presencia* en cuanto él repara el dis- en la dis-cordancia,

la ἀ- de la ἀδικία. Este ἀπό en la ἀδικία corresponde al κατά de lo χρεών. El γάρ introductorio en la segunda frase tiende el arco de uno a otro.

Hasta aquí hemos intentado pensar lo que nombra τὸ χρεών retrofiriéndolo a la segunda frase del fragmento, sin preguntar por la palabra misma. ¿Qué significa τὸ χρεών? Aclaremos en último lugar la primera palabra del texto del fragmento, porque según el asunto es la primera. ¿En qué asunto? En el asunto del *presenciar* de lo *presente*. Pero el asunto del Ser es Ser *de* lo ente.

La forma lingüística de este genitivo, misterioso y multívoco, nombra una génesis, una pro-veniencia de lo *presente* por la *presencia*. Sin embargo, con la esencia de ambos permanece velada la esencia de esta proveniencia. No sólo esto, sino que incluso la relación entre *presencia* y *presente* queda impensada. Desde muy temprano parece que la *presencia* y lo *presente*, en cada caso, fuera algo por sí. Imperceptiblemente, se convierte la *presencia* misma en algo *presente*. Concebida desde lo *presente*, se convierte en lo que está sobre todo lo *presente* y, de esa manera, en lo [336] *presente* supremo. Cuando la *presencia* es nombrada, es concebida como *presente*. En el fondo, la *presencia* como tal no es diferenciada frente a lo *presente*. Vale sólo como lo más general y elevado de lo *presente* y, por consiguiente, como un *presente* más. La esencia de la *presencia* y, con ella, la diferencia entre la *presencia* y lo *presente*, queda olvidada. *El olvido del Ser es el olvido de la diferencia entre el Ser y lo ente.*

Pero el olvido de la diferencia no es, de ninguna manera, la consecuencia de la falta de memoria del pensar. El olvido del Ser pertenece a la esencia del Ser, por él mismo encubierta. Pertenece tan esencialmente al destino del Ser, que la aurora de este destino comienza como el desencubrimiento de lo *presente* en su *presenciar*. Esto significa: la historia del Ser comienza con el olvido del Ser, de tal manera que, el Ser con su esencia, con la diferencia entre él y lo ente, se retiene en sí. La diferencia desaparece. Queda olvidada. Especialmente lo diferente, lo *presente* y el *presenciar*, se desoculta, pero no *en cuanto* lo diferente. Más bien, se borra también la temprana huella de la diferencia, de tal manera que la *presencia* aparece como un *presente* y su pro-veniencia se encuentra en un *presente* supremo.

El olvido de la diferencia, con el que comienza el destino del Ser, para consumarse en él, no es, sin embargo, ninguna falta, sino el acontecimiento apropiador más puro y amplio, en el que se juega la historia mundial de Occidente. Es el acontecimiento de la Metafísica. Lo que ahora *es*, está en las sombras del ya pasado destino del olvido del Ser.

Sin embargo, la diferencia entre Ser y ente únicamente puede llegar a experiencia como algo olvidado, si se descubre ya con la *presencia* de lo *presente*, y de esa manera estampa una huella, que permanece custodiada por el lenguaje, al que viene el Ser. Pensando así, nosotros podemos presumir que más bien en la palabra mañanera del Ser que en las tardías, se ha iluminado la diferencia, sin que jamás haya sido nombrada en cuanto tal. Lucimiento de la diferencia tampoco puede significar que la diferencia aparece en cuanto tal diferencia. [337] Bien, por el contrario, puede anunciarse en el presenciar como tal la referencia a lo *presente*, de tal manera que el *presenciar* llega a palabras *en cuanto tal referencia*.

La palabra mañanera del Ser, τὸ χρεών, la nombra. Por cierto, que nos engañaríamos a nosotros mismos si opináramos que podríamos encontrar la diferencia tras de su esencia, sólo con que, etimologizando de manera suficiente, analizáramos el significado de la palabra χρεών. Sólo si nosotros experimentamos históricamente lo impensado del olvido del Ser, como lo hay que pensar, y lo largamente experimentado, lo pensamos lo más que sea posible desde el destino del Ser, pudiera ser entonces que la palabra mañanera dirigiera la palabra al tardío pensar-en [*Andenken*] ello.

Se suele traducir la palabra χρεών por “necesidad”. Se mienta con ello lo fatal, la obligación inevitable. Sin embargo, nos equivocamos si nos atenemos exclusivamente a esa significación derivada. En χρεών yace χράω, χράομαι. En éstas habla ἡ χεῖρ, la mano [*Hand*]; χράω dice: yo manejo algo, alargo la mano hacia ello, lo abordo, y o lo cojo con la mano. Así χράω significa al mismo tiempo: venirse a la mano, recolectar [*einhandigen*], repartir [*aushändigen*], entregar a un pertenecer. Pero tal repartir de mano en mano, es de tal manera que mantiene en la mano al entregar y, con él, a lo entregado.

Por eso, en el participio χρεών no se nombra originariamente nada de violencia, ni de obligación. Ni significa la palabra, ante todo y en total, un aprobar y ordenar.

Si prestamos completa atención a que la palabra tiene que ser pensada por nosotros desde el fragmento de Anaximandro, entonces la palabra sólo puede nombrar lo esente en la *presencia de lo presente* y, con ello, la referencia, que en el genitivo se indica de manera bastante oscura. Τὸ χρεῶν es, pues, el recolectar del *presenciar*, cuyo recolectar entrega la *presencia* en manos de lo *presente* y, de esa manera, mantiene en la mano, esto es, lo guarda en la *presencia*, precisamente, a lo *presente* en cuanto tal.

La referencia a lo *presente* dominante en la esencia de la presencia misma, es algo único. Es absolutamente incomparable con cualquier otra referencia. Ella pertenece a la unicidad del Ser mismo. Así, pues, el lenguaje para nombrar lo esente del Ser tendría que encontrar algo único, la palabra única. En eso se puede medir lo osada que es toda [338] palabra pensante que se atribuye al Ser. Sin embargo, esto osado no es algo imposible; pues, el Ser habla por doquiera y siempre a través de todo lenguaje. La dificultad reside menos en encontrar la palabra del Ser en el pensar, que en retener la palabra encontrada en el propio pensar.

Anaximandro dice: τὸ χρεῶν. Nosotros osamos con una traducción que suena extrañamente y que se presta a malas interpretaciones: τὸ χρεῶν, el uso [*Brauch*].

Con esta traducción atribuimos a la palabra griega una significación, que ni es extraña a la palabra, ni es contraria al asunto que la palabra nombra en el fragmento. Sin embargo, la traducción es una proposición arriesgada. Ella no pierde nada con tal carácter, tan pronto como nosotros hayamos meditado, que todo traducir en el campo del pensar es tal proponer arriesgado

¿Hasta qué punto es τὸ χρεῶν el uso? Lo extraño de la traducción se suaviza, si pensamos la palabra de nuestro lenguaje más claramente. Comúnmente, comprendemos “usar” en el sentido de utilizar y necesitar dentro de una utilización. Lo utilizado en el ejercicio del utilizar se convierte en lo usual. Lo utilizado está en uso. El “uso” como palabra traductora de τὸ χρεῶν, no debe ser pensada aquí en esa significación común y derivada. Nosotros nos atenemos más bien a la significación de la raíz: *brauchen* (usar) es *bruchen*, el *frui* latino (el fructificar y el fruto castellano), *fruchten* y *Frucht* alemanes. Nosotros traducimos libremente *frui* por “disfrutar” [*geniessen*]; pero usufructuar [*niessen*] significa: estar satisfecho de un asunto y, por su

parte, tenerlo en uso. El “disfrutar” mienta también en significación derivada, el simple gustar y saborear. La citada significación fundamental de usar como *frui* la encuentra San Agustín cuando dice: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi paesto habere, quod diligis?* (*De moribus eccl.* lib. I. c.3; cf. *De doctrina cristiana* lib. I. c. 2-4.). En el *frui* está: *praesto habere*; *praesto, praesitum*, se dice en griego: ὑποκειμένον, lo que está puesto ya ahí delante en lo desvelado, la οὐσία, lo presente en cada caso. “Usar” [“brauchen”] quiere decir, según eso [339]: dejar *presenciar* algo *presente* en cuanto *presente*; *frui, bruchen*, usar, uso, significan: entregar algo a su propia esencia y como lo *presente* de esa manera, mantenerlo en la mano custodiadora.

En la traducción de τὸ χρῆσθαι, el uso es pensado como lo esente en el Ser mismo. El *bruchen, frui* ya no habla más sólo del comportamiento disfrutador del hombre y, por consiguiente, en referencia a algún ente cualquiera, aunque fuese el ente supremo (*fruitio Dei* como la *beatitudo hominis*), sino que uso nombra ahora la manera como esencia el Ser mismo con referencia a lo *presente*, referencia que con-cierne y maneja a lo *presente* en cuanto *presente*: τὸ χρῆσθαι.

El uso entrega lo *presente* a su *presencia*, esto es, a la demora. El uso confiere a lo *presente* la parte de su demora. La demora conferida a lo demorado en cada caso estriba en la trama que entrama transitoriamente a lo *presente* entre la doble *ausencia* (proveniencia y salida). La trama de la demora de-fine y delimita lo *presente* en cuanto tal. Lo *presente* demorado en cada caso, τὰ ἔοντα, se esencia en el límite (πέρας).

El uso como el conferir de la parte que trama, es el tramar destinador: el entramamiento de la acordanza y con ella de la deferencia. El uso reparte la acordanza y la deferencia de modo que él se preserva de antemano lo repartido, reuniéndolo hacia sí y cobijándolo, como lo *presente*, en la *presencia*.

Pero el uso, entramando la acordanza, de-fine lo *presente*, reparte límites y es, de esa manera como τὸ χρῆσθαι, al mismo tiempo, τὸ ἄπειρον, lo que es sin límites, en cuanto que él se esencia dentro del destinar los límites de la demora de lo *presente* en cada caso demorado.

Según la tradición que cuenta Simplicio en su Comentario a la *Física* de Aristóteles, Anaximandro debió haber dicho que lo *presente* tiene la proveniencia de su esencia en lo que se esencia sin límites: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ

ἄπειρον. Lo que se esencia sin límites, no está entramado por la acordanza y la deferencia, no es ningún *presente*, sino: τὸ χρεών.

El uso, entramando la acordanza y la deferencia, suelta en la demora y abandona a lo *presente* en cada caso según su demora. Pero, de ese modo, es introducido también en el constante peligro de que se lo endurezca por el [340] permanecer perdurante en el simple persistir. De esta manera, el uso es también en sí, al mismo tiempo, la entrega de la *presencia* a la dis-cordancia. El uso trama el dis-.

Por eso, lo *presente* demorado en cada caso sólo puede *presenciarse*, en cuanto que él deja pertenecer la acordanza y, por consiguiente, también la deferencia: al uso. Lo *presente presencia* κατὰ τὸ χρεών, a lo largo del uso. Éste es la reunión entramadora-custodiadora de lo *presente* en su *presencia* demorado caso por caso.

La traducción de τὸ χρεών por “el uso” no ha surgido de una consideración etimológica y léxica. La elección de la palabra uso proviene de un previo *trans*-poner del pensar, que intenta pensar la diferencia en la esencia del Ser, en el comienzo destinador del olvido del Ser. La palabra “el uso” es dictada al pensar en la experiencia del olvido del Ser. De lo que está propiamente por pensar en la palabra “el uso”, nombra presumiblemente τὸ χρεών una huella, que en el destino del Ser, que se despliega como la Metafísica occidental, en seguida desaparece.

El fragmento de Anaximandro aclara lo presente en su presenciar, pensando lo que nombra τὸ χρεών. El χρεών nombrado en el fragmento es la primera y más elevada interpretación pensante de lo que los griegos experimentaron bajo el nombre de Μοῖρα, como el conferir la parte. A la Μοῖρα están sujetos los dioses y los hombres. Τὸ Χρεών, el uso, es el recolector repartir de mano en mano lo presente en cada caso, en una demora en lo desvelado.

Τὸ Χρεών alberga en sí la esencia aún no destacada del reunir iluminador-albergante. El uso es la reunión: ὁ Λόγος. Desde la pensada esencia del Λόγος se determina la esencia del Ser como Uno unificador: Ἔν. El mismo Ἔν piensa Parménides. Él piensa expresamente la unidad de esto unificador como la Μοῖρα (Frag., VIII, 37). La Μοῖρα pensada desde la experiencia

esencial del Ser, corresponde al Λόγος de Heráclito. La esencia de Μοῖρα y Λόγος es prepensada en el Χρεῶν de Anaximandro.

Buscar dependencias e influencias entre los pensadores, es una mala comprensión del pensar. Tal pensador [341] es dependiente, a saber, de la sollicitación del Ser. La amplitud de esta dependencia decide sobre la libertad de los influjos erróneos. Cuanto más amplia es la influencia, tanto más potente es la libertad del pensar y tanto más fuerte es el peligro de errabundear en lo pensado en otros tiempos y, sin embargo, quizás únicamente así, para pensar lo Mismo.

Por cierto que nosotros, tardíos, tendríamos que haber pensado previamente, con pensar rememorante, el fragmento de Anaximandro, para ir pensando tras lo pensado por Parménides y Heráclito. Por eso es inútil la falsa interpretación, según la cual, la filosofía del primero debió haber sido una teoría del Ser y la del otro, una teoría del devenir.

Sin embargo, para pensar el fragmento de Anaximandro es necesario que nosotros, ante todo, pero continuamente, demos el simple paso que nos traslade a lo que por todas partes y tácitamente dicen las palabras ἐόν, ἐόντα, εἶναι. Dicen: *presenciar* en el desvelamiento. En eso se vela todavía: *presenciar mismo cotrae desvelamiento*. Desvelamiento mismo es *presenciar*. Ambos son lo Mismo, pero no lo igual.

Lo *presente* es lo esente, actual e inactual, en el desvelamiento. Con la Ἀλήθεια, perteneciente a la esencia del Ser, queda completamente impensada la Λήθη y, por consiguiente, también lo “actual” e “inactual”, esto es, el recinto del paraje abierto, dentro del cual adviene todo lo *presente* y se despliega y delimita la *presencia*-mutua de lo demorado en cada caso.

Porque lo ente es lo *presente* en el modo de lo demorado en cada caso, puede, llegado al desvelamiento, aparecer demorando en él. El aparecer es una consecuencia esencial del *presenciar* y de su tipo. Ante todo, lo que aparece y sólo él, muestra, pensado desde su *presenciar*, un rostro y un aspecto. Sólo un pensar que previamente ha pensado el Ser, en el sentido de la *presencia* en el desvelamiento, puede pensar la *presencia* de lo *presente* como ἰδέα. Pero lo *presente* demorado en cada caso, demora, al mismo tiempo, como lo producido en el des-velamiento. Es traído cuando es ex-puesto por el hombre.

Según ambas [342] perspectivas, es lo llegado fuera en el desvelamiento, en cierto modo, un ἔργον, pensado griegamente: un pro-ducto. El *presenciar* de lo *presente* puede ser experimentado, con respecto al carácter de ἔργον, en la luz de la *presencialidad*, como aquello que se esencia en la pro-ductibilidad. Esta es el *presenciar* en lo *presente*. El Ser de lo ente es la ἐνέργεια.

La ἐνέργεια, que Aristóteles piensa como el rasgo fundamental del *presenciar*, del ἐόν; la ἰδέα, que Platón piensa como el rasgo fundamental del *presenciar*; el Λόγος, que Heráclito piensa como el rasgo fundamental del *presenciar*; la Μοῖρα, que Parménides piensa como el rasgo fundamental del *presenciar*; lo Χρεών, que Anaximandro piensa como el rasgo fundamental del *presenciar*, nombran lo Mismo. En la escondida riqueza de lo Mismo, es pensada, por cada pensador a su manera, la unidad del Uno uniente, lo "Ev.

Entretanto, llega pronto una época del Ser, en que la ἐνέργεια se traduce por *actualitas*. Lo griego queda enterrado y aparece, incluso hasta nuestros días, sólo en la acuñación romana. La *actualitas* se convierte en realidad. La realidad se convierte en objetividad [*Objektivität*]. Pero esta misma necesita todavía para permanecer en su esencia, la objetividad [*Gegenständlichkeit*: lo que hace frente], del carácter de la *presencia*. Es la presencia [*Präsenz*] en la representación [*Repräsentation*] del concebir. El cambio decisivo en el destino del Ser como ἐνέργεια, está en el tránsito a *actualitas*.

¿Puede una simple traducción haber originado eso? Quizás que aún aprendamos a meditar lo que puede acontecer en el traducir. El propio encuentro destinador del lenguaje histórico, es un acontecimiento callado. Pero en él habla el destino del Ser. ¿En qué lengua traduce el Occidente?

Nosotros intentamos ahora traducir el fragmento de Anaximandro:

...κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

“...a lo largo del uso; ellas dejan pertenecer, a saber, la acordanza, por consiguiente, también la deferencia de la una a la otra (en el reparar) a la discordancia”. [343]

Nosotros no podemos probar científicamente la traducción, ni debemos sólo creer en ella, en virtud de alguna autoridad. La prueba científica alcanza muy poco. La fe no tiene ningún puesto en el pensar. La traducción sólo se puede repensar en el pensar del fragmento. Pero el pensar es el poetizar de la verdad del Ser en el diálogo histórico de los pensantes.

Por eso jamás nos interpelará el fragmento, mientras lo aclaremos sólo historiográfica y filológicamente. El fragmento nos interpela extrañamente a que nos apartemos de nuestro propio y pretencioso modo de concebir corriente, meditando en qué consista el actual perdimiento del destino mundial.

El hombre está a punto de precipitarse sobre toda la tierra y su atmósfera, de arrancar el velado imperar de la Naturaleza en la forma de fuerzas y de avasallar el curso de la historia hasta el planear y disponer de una dominación de la Tierra. El mismo hombre rebelde, no está en condiciones de decir sencillamente, lo que *es*; es decir, *lo que es* esto, que una cosa *es*.

El todo de lo ente es el único objeto de una única voluntad de conquista. Lo simple del Ser es enterrado en un único olvido.

¿Qué mortal será capaz de pensar a fondo el abismo de este perdimiento? Se puede intentar cerrar los ojos ante este abismo. Se puede establecer una anteojera tras otra. El abismo no cede.

Las teorías sobre la naturaleza, las teorías sobre la historia, no solucionan el perdimiento. Ellas confunden todo hasta volverlo irreconocible, porque ellas mismas se nutren de lo erróneo, que aplasta la distinción entre lo ente y el Ser.

¿Hay, en general, salvación? Hay en primer lugar y sólo cuando *hay* peligro. *Hay* peligro cuando el Ser mismo llega a lo último y se invierte el olvido que viene de él mismo.

Pero, ¿si el Ser *usa* en su esencia a la esencia del hombre? ¿Si la esencia del hombre descansa en el pensar de la verdad del Ser?

Entonces tiene el pensar que poetizar en el enigma del Ser. Él trae la aurora de lo pensado a la cercanía de lo que hay que pensar.