

LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO



MARTIN HEIDEGGER

Caminos de Bosque

Pasa por ser la sentencia más antigua del pensamiento occidental. Se supone que Anaximandro vivió hacia finales del siglo VII y hasta mediados del VI en la isla de Samos.

De acuerdo con la versión más generalmente admitida, la sentencia dice así:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ
 ἰ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι
 κατὰ τὸ χρεῶν·

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν
 ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν
 τοῦ χρόνου τάξιν.

«De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo» (O. C., vol. X, p. 26).

Así traduce el joven Nietzsche en el manuscrito, concluido en 1873, de un tratado titulado: «La filosofía en la época trágica de los griegos». El escrito sólo se publicó treinta años más tarde, en 1903, después de la muerte de Nietzsche. Se basa en una lección pronunciada varias veces por Nietzsche en Basilea a principios de los años setenta bajo el título: «Los filósofos preplatónicos con interpretación de fragmentos selectos».

En ese mismo año 1903, cuando se hizo público por vez primera el tratado de Nietzsche sobre los filósofos preplatónicos, aparecieron los «Fragmentos de los Presocráticos», fijados críticamente por Hermann

Diels según los métodos de la moderna filología clásica y publicados con su correspondiente traducción. Esta obra está dedicada a Wilhelm Dilthey. Diels traduce la sentencia de Anaximandro de esta manera:

A partir de donde las cosas tienen el origen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado.

Las traducciones de Nietzsche y Diels tienen un origen diferente en lo tocante a su impulso e intención. Sin embargo, apenas se diferencian entre sí. La traducción de Diels es, en parte, más literal. Pero mientras una traducción se limite a ser literal, no necesita todavía ser fiel al espíritu de la letra. Sólo es fiel cuando sus palabras son palabras que hablan a partir del lenguaje del asunto.

Más importante que la general coincidencia de ambas traducciones es la concepción de Anaximandro que subyace a ellas. Nietzsche sitúa a éste entre los preplatónicos y Diels entre los presocráticos. Ambas denominaciones dicen lo mismo. La tácita norma por la que se interpreta y juzga a los primeros pensadores es la filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos pasan por ser los filósofos griegos que marcan la pauta tanto para lo que les precede como para lo que les sucede. Esta concepción ha ido tomando cada vez más peso, sobre todo después de pasar por la teología cristiana, hasta convertirse en una convicción general y nunca cuestionada hasta ahora. Incluso cuando la investigación filológica e histórica se ha ido adentrando en análisis más profundos de los filósofos anteriores a Platón y Aristóteles, la pauta de la interpretación siguen siendo las representaciones y conceptos platónicos y aristotélicos, en su modificación moderna. Éste es también el caso incluso cuando, a imitación de la arqueología clásica y la historia de la literatura, se intenta dar con lo arcaico del primer

pensamiento. Se sigue anclado en las representaciones clásicas y clasicistas. Se habla de lógica arcaica sin pensar que sólo hay lógica a partir de las escuelas platónica y aristotélica.

Limitarse a pasar por alto las representaciones posteriores no conduce a nada si primero no vemos qué ocurre con el asunto que tiene que ser traslada dado de una lengua a otra en la traducción. El asunto es aquí el asunto del pensar. Con todo el respeto y cuidado por el lenguaje filológico, a la hora de traducir tenemos que comenzar por pensar en dirección al asunto. Por eso, cuando el momento de intentar traducir la sentencia de este temprano pensador sólo pueden ayudarnos los pensadores. Pero si nos ponemos a buscar tal ayuda, buscaremos en vano.

Si bien el joven Nietzsche gana a su manera una relación viva con la personalidad de los filósofos preplatónicos, sus interpretaciones de los textos no dejan de ser completamente tradicionales, por no decir superficiales. El único pensador de Occidente que ha experimentado, pensando, la historia del pensamiento, es Hegel. Pero precisamente él no dice nada de la sentencia de Anaximandro. Además, Hegel también comparte la reinante convicción sobre el carácter clásico de la filosofía platónica y aristotélica. Es incluso el responsable de la opinión de que los pensadores tempranos son filósofos preplatónicos y presocráticos, al concebirlos como pre-aristotélicos.

En sus lecciones sobre la historia de la filosofía griega, en el pasaje en que habla de las fuentes para el conocimiento de la época más antigua de la filosofía, Hegel dice así: «Aristóteles es la fuente más rica. Ha estudiado los antiguos filósofos de forma expresa y profunda y ha hablado de ellos al principio de su *Metafísica* (y en otros lugares) siguiendo el orden histórico. Es tan filósofo como ilustrado; podemos

fiarnos de él. Para la filosofía griega no se puede hacer nada mejor que estudiar el primer libro de su *Metafísica*» (O. C., XIII, p. 189).

Lo que Hegel recomienda aquí a sus oyentes en las primeras décadas del siglo XIX, ya lo había llevado a cabo Teofrasto, discípulo y primer sucesor en la dirección del Perípatos, en los tiempos de Aristóteles. Teofrasto murió en torno al 286 a.C. Fue autor de un escrito titulado *Φυσικῶν δόξαι*, «las opiniones de aquellos que hablan de los *φύσει ὄντα*». Aristóteles los llama también *φισιολόγοι*. Son los primeros pensadores que trataban sobre las cosas de la naturaleza. *Φύσις* quiere decir cielo y tierra, planta y animal y, en cierto modo, también el hombre. La palabra significa un particular ámbito de lo ente, que en Aristóteles, como en toda la escuela de Platón, se delimita frente al *ἦθος* y el *λόγος*. La *Φύσις*, ya no tiene el amplio significado del conjunto de lo ente. El género de lo ente, en el sentido de los *φύσει ὄντα*, ha sido delimitado por Aristóteles al principio de las consideraciones temáticas de la 299 Física —esto es, de la ontología de los *φύσει ὄντα*—, frente a los *τεκνη ὄντα*. Lo primero se refiere a los entes que se generan produciéndose a partir de sí mismos. Lo segundo, a los entes producidos por medio de la representación y la elaboración humanas.

Cuando Hegel dice que Aristóteles es tan filósofo como ilustrado quiere decir que Aristóteles contempla históricamente a los primeros pensadores en el horizonte y según la pauta de su Física. Para nosotros esto significa que Hegel entiende a los filósofos preplatónicos y presocráticos como pre-aristotélicos. En las épocas posteriores y a partir de aquí, se fue reforzando una doble opinión que llegó a convertirse en la siguiente idea general acerca de la filosofía anterior a

Aristóteles y Platón: 1. Los pensadores tempranos, cuando se preguntaban por el origen primero de lo ente, tomaban en primer lugar y casi siempre únicamente a la naturaleza como objeto de su representar. 2. Sus proposiciones al respecto permanecen presas en lo impreciso e insuficiente comparadas con el conocimiento de la naturaleza desarrollado entre tanto en la escuela platónica y aristotélica, entre los estoicos y en las escuelas médicas.

Φυσικῶν δόξαι de Teofrasto se convirtieron en la principal fuente de los manuales de historia de la filosofía de la época helenística. A partir de dichos manuales, que al mismo tiempo determinaron la interpretación de los manuscritos originales, aún conservados, de los primeros pensadores, se estableció la posterior tradición doxográfica de la filosofía. Tanto el contenido como el estilo de esta tradición, han marcado hasta Hegel y más allá la relación de los pensadores posteriores con la historia del pensamiento.

El neoplatónico Simplicio escribió en torno al 530 d.C. un voluminoso comentario a la Física de Aristóteles. En dicho comentario, Simplicio retomó el texto de la sentencia de Anaximandro y de este modo lo conservó para Occidente. Tomó la sentencia de los *Φυσικῶν δόξαι* de Teofrasto. Desde el momento en que Anaximandro dijo dicha sentencia, no sabemos dónde, cómo, ni a quién, hasta el instante en que Simplicio la reescribió en su comentario, había pasado más de un milenio. Entre el momento de esa transcripción y el momento presente vuelve a mediar un milenio y medio.

¿Puede la sentencia de Anaximandro seguir diciendo algo desde su lejanía histórico-cronológica de dos milenios y medio? ¿Con qué autoridad puede hablar? ¿Sólo con la que le concede ser la más

antigua? Lo antiguo o de anticuario no tiene ningún peso propio. Además, aunque la sentencia sea la más antigua de las transmitidas, no sabemos si es la primera sentencia de ese tipo de todo el pensamiento occidental. Es verdad que podemos suponerlo, siempre que empecemos por pensar la esencia de Occidente a partir de aquello de lo que habla la sentencia.

Pero ¿de qué autoridad está revestido lo primigenio para dirigirse a nosotros, que pasamos por ser los últimos epígonos de la filosofía? ¿Somos los epígonos de una historia que ahora se encamina rápidamente hacia su final y que acaba con todo en un orden cada vez más estéril e uniforme? ¿O se esconde en la distancia histórico-cronológica de la sentencia una proximidad histórica de su sentido no dicho, que habla desde lo que está por venir?

¿Estando en vísperas de la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en el que está suspendida? ¿Estando viviendo en la víspera de una noche a la que seguirá un nuevo amanecer? ¿Estando poniéndonos en marcha para entrar en la tierra histórica de ese atardecer de la tierra? ¿Estará surgiendo la tierra del ocaso? ¿Se convertirá esa tierra crepuscular, por encima de Oriente y Occidente y a través de lo europeo, en el lugar de la historia venidera de destino más originario? ¿Somos los hombres actuales ya occidentales en un sentido que sólo se hace al día gracias a nuestro tránsito por la noche del mundo? ¿Qué nos importan todas las filosofías de la historia únicamente historicistas, si lo único que hacen es deslumbrar con el buen ordenamiento de la materia histórica dada, si explican la historia sin pensar jamás los fundamentos de sus principios de explicación a partir de la esencia de la historia y a ésta sin tener en cuenta al propio ser? ¿Somos los epígonos que somos?

¿Pero somos al mismo tiempo los precursores del alba de una era del mundo completamente nueva que ha dejado atrás todas nuestras actuales representaciones históricas de la historia?

Nietzsche —a partir de cuya filosofía, comprendida de forma demasiado burda, Spengler preconiza el ocaso de Occidente en el sentido del crepúsculo del mundo histórico occidental— escribe así en su escrito de 1880, «El caminante y su sombra» (afor. 125): «Un sublime estado de la humanidad es posible en donde la Europa de los pueblos es un oscuro olvido, pero sin embargo Europa vive todavía en treinta libros muy viejos y nunca envejecidos...» (O. C., vol. III).

Toda ciencia histórica calcula lo venidero a partir de sus imágenes del pasado, determinadas a su vez por el presente. La ciencia histórica es la constante destrucción del futuro y de la relación histórica con la venida del destino. Hoy, el historicismo no sólo no está superado, sino que está empezando a entrar en el estadio de su expansión y consolidación. La organización técnica de la opinión mundial por medio de la radio y la prensa, la cual ya sólo sigue a la primera renqueando, es la auténtica forma de dominio del historicismo.

Sin embargo, ¿cómo podemos llevar la aurora de una edad mundial a su representación y presentación si no es por el camino de la ciencia histórica? Tal vez para nosotros la ciencia histórica sigue siendo un medio ineludible de actualización de lo histórico. Pero esto no significa de ningún modo que la ciencia histórica, tomada en sí misma, sea capaz de construir una relación con la historia, dentro de la historia, que verdaderamente tenga suficiente alcance.

La Antigüedad, que determina la sentencia de Anaximandro, pertenece a la aurora de los primeros tiempos de la tierra del atardecer, esto es,

de Occidente. Pero ¿qué decir, si acaso la aurora de toda tarde, es más, si hasta lo verdaderamente más temprano superase todavía con muy amplio margen a lo más tardío? El antaño de la aurora del destino vendría entonces como antaño del final *εσχατον* es decir, como despedida del destino del ser hasta ahora velado. El ser de lo ente se reúne (*λεγεσθαι, λόγος*) en el final de su destino. La esencia del ser que era válida hasta ahora, desaparece en su verdad todavía velada. La historia del ser se reúne en esta despedida. La reunión en esa despedida, como reunión (*λόγος*) de lo extremo (*εσχατον*) de su anterior esencia, 302 es la escatología del ser. El propio ser, en su condición destinal, es escatológico en sí mismo.

Con todo, cuando decimos escatología del ser no entendemos la palabra escatología como título de una disciplina teológica o filosófica. Pensamos la escatología del ser en el sentido conforme al cual hay que pensar la fenomenología del espíritu, esto es, como una historia del ser. A su vez, ésta constituye una fase de la escatología del ser, en la medida en que dicho ser, como subjetividad absoluta de la voluntad incondicionada de voluntad, se concentra en el final de su esencia hasta ahora válida y marcada por la metafísica.

Si pensamos desde la escatología del ser, nos tenemos que esperar algún día el antaño de la aurora en el antaño de lo venidero y aprender hoy a meditar el antaño desde allí.

Si somos capaces de escuchar la sentencia desde antaño, ya no nos hablan como una opinión hace tiempo pasada desde el punto de vista histórico. Tampoco podrá llevarnos al error de deducir históricamente, y por tanto filológica y psicológicamente, lo que estuvo de verdad presente alguna vez en el hombre llamado Anaximandro de Mileto

como estado de su representación del mundo. Pero si escuchamos desde antaño lo dicho en la sentencia ¿que será lo que nos ate cuando intentemos traducirla? ¿Cómo alcanzar lo dicho en la sentencia preservando nuestra traducción de lo arbitrario?

Estamos ligados a la lengua de la sentencia, estamos ligados a nuestra lengua materna, estamos, en ambos casos, ligados esencialmente a la lengua y la experiencia de su esencia. Esta vinculación tiene mucho más alcance y es más profunda, aunque también más imperceptible, que la medida que nos ofrecen todos los hechos filológicos e históricos, cuya realidad fáctica es un mero préstamo de dicho vínculo. Mientras no experimentemos ese vínculo, toda traducción de la sentencia tiene forzosamente que parecer arbitraria. Pero es que incluso cuando estamos ligados por lo dicho en la sentencia, no ya sólo la traducción, sino hasta el propio vínculo siguen conservando una apariencia de violencia. Es como si todo lo que hay que oír y decir aquí tuviera necesariamente que padecer una violencia.

La sentencia del pensar sólo se puede traducir en el diálogo del pensar con lo dicho por él. Pero el pensar es un decir poético, y no sólo poesía en el sentido del poema y del canto. El pensar del ser es el modo originario del decir poético. Es en él donde por vez primera el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el dictare originario. El pensar es el decir poético originario, que precede a toda poesía, pero también es el elemento poético del arte, en la medida en que éste llega a ser obra dentro del ámbito del lenguaje. Todo lenguaje poético, tanto en este sentido amplio como en el más estricto de lo poético, es en el fondo un pensar. La esencia poética del pensar guarda el reino de la verdad del ser. Pues to que, pensando, poetiza, la traducción que

quisiera dejarse decir la más .m tigua sentencia del pensar, tiene que parecer forzosamente violenta.

Intentamos traducir la sentencia de Anaximandro. Esto exige que traslademos lo dicho en griego a nuestra lengua alemana. Para ello es necesario que, antes de toda traducción, nuestro pensar empiece por trasladarse o traducirse a sí mismo a lo dicho en griego. La traducción pensante hacia aquello que en la sentencia llega al lenguaje, es el salto por encima del abismo. Tal abismo no consiste sólo en la distancia histórico-cronológica de dos milenios y medio. El abismo es mucho más grande y profundo. Si es tan difícil saltarlo es, sobre todo, porque nos encontramos excesivamente cerca de su borde. Estamos tan cerca del abismo que no tenemos la suficiente distancia para tomar impulso para dar el salto y por eso puede ocurrir fácilmente que nuestro salto se quede corto, suponiendo que la falta de una base suficientemente firme y amplia nos permita dar algún salto.

¿Qué es lo que llega a la palabra en la sentencia? La pregunta es todavía ambigua e imprecisa. Puede preguntar tanto acerca de lo que dice la sentencia, como referirse a lo dicho mismo.

Traducida de manera más literal, la sentencia dice así:

Pero a partir de donde el surgir es para las cosas, también surge hacia allí el sustraerse, según la necesidad; pues se dan justicia y expiación unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo.

Según la concepción habitual, la frase habla del surgir y sustraerse de las cosas. Caracteriza la naturaleza de ese proceso. Surgir y sustraerse retornan al lugar del que vinieron. Las cosas se desarrollan y vuelven a deshacerse. A ese respecto muestran una especie de alternante economía en una inalterable contabilidad de la naturaleza.

Es verdad que la alternancia de los procesos de construcción y destrucción sólo se constata de manera aproximada como rasgo general del acontecer de la naturaleza. Según esto, el carácter cambiante de todas las cosas todavía no se encuentra representado de manera exacta en el tipo de movimiento que le corresponde y según sus exactas relaciones de medida. Lo que de verdad falta todavía es la correspondiente fórmula para una ley del movimiento. El juicio emitido por el progreso posterior es suficientemente tolerante como para no reprobar esa incipiente investigación de la naturaleza. Hasta parece dentro del orden que una incipiente consideración de la naturaleza describa los procesos de las cosas tomando como modelo los sucesos habituales de la vida humana. Por eso, la sentencia de Anaximandro habla de derecho e injusticia de las cosas, de condena y expiación, de pecado y de penitencia. Se trata de conceptos morales y jurídicos entremezclados con la imagen de la naturaleza. Basándose en esto, Teofrasto ya señala, criticando a Anaximandro, que éste *πωητικωτέροις ούτος ονόμασιν αυτα λέγων*, esto es, que lo que debate lo dice con nombres más bien poéticos. Teofrasto se refiere a las palabras *δικη, τισις, αδικια, διδόναι, δικην...*

Lo primero es determinar de qué habla la sentencia. Sólo entonces se podrá valorar qué dice de aquello sobre lo que habla.

Desde el punto de vista gramatical, la sentencia se compone de dos frases. La primera comienza:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι

... Se habla de los *όντα τα όντα* significa, literalmente, lo ente. El plural del neutro nombra *τα πολλα*, la pluralidad en el sentido de

multiplicidad de lo en ir. Pero *τα όντα* no significa una multiplicidad cualquiera o ilimitada, sino *τα πολλα*, el todo de lo ente. Por eso, *τα όντα* significa lo ente múltiple en su totalidad. La segunda frase comienza:

διδόναι γὰρ αυτὰ

El *αυτα* retoma el *τοῖς ουσι* de la primera frase.

La sentencia habla de la multiplicidad de lo ente en su totalidad. Pero no sólo las cosas forman parte de lo ente. Además, las cosas no son sólo las cosas de la naturaleza. También los hombres y las cosas creadas por los hombres, así como los estados provocados y efectuados por el hacer y el dejar hacer humano, forman parte de lo ente. También las cosas demónicas y divinas forman parte de lo ente. Todo esto no sólo tiene tanto ser como las meras cosas, sino incluso más. El presupuesto teofrástico-aristotélico por el que *τα όντα* son los *φυσει όντα*, las cosas de la naturaleza en sentido restringido, carece de todo fundamento. Por lo tanto ya no podrá ser tomado en cuenta para la traducción. Pero es que la traducción de *τα όντα* por «las cosas», tampoco acierta con el asunto que llega a la palabra en la sentencia.

Pero si cae el presupuesto de que la sentencia emite enunciados sobre las cosas de la naturaleza, automáticamente nos falta toda base para afirmar que lo que aquí, estrictamente, debería ser representado según el modo de las ciencias naturales, está interpretado todavía moral y jurídicamente. Al venirse abajo el presupuesto de que la sentencia pretende un conocimiento científico de un ámbito limitado de la naturaleza, también tiene que caer la suposición de que lo moral y

jurídico eran pensados en esa época desde las representaciones de las disciplinas específicas de la ética y la jurisprudencia. La negación de esos límites no significa la afirmación de que en esa época temprana no se conocía el derecho ni moral. Pero si entendemos que aquí no tiene lugar la concepción que nos resulta familiar y que distingue entre disciplinas (física, ética, filosofía del derecho, biología, psicología), entonces en donde faltan los límites de las disciplinas tampoco existirá posibilidad alguna de saltar por encima de esos límites y de trasladar injustificadamente representaciones propias de un ámbito a otro ámbito. En donde no aparecen los límites de las disciplinas no por eso reina la ausencia de límites de lo vago e indefinido. Por el contrario, puede llegar a la palabra la estructura propia y libre de cualquier encasillamiento del asunto pensado puramente en una disciplina.

Las palabras *δικη, αδικια, τισις*, no tienen un significado limitado disciplinariamente sino uno muy amplio. Amplio no significa extendido, aplanado o diluido, sino de amplio alcance, rico y con un pensamiento anticipador. Es por eso y sólo por eso, por lo que son precisamente esas palabras las adecuadas para expresar la totalidad múltiple en la esencia de su unida unidad. Claro que para que esto ocurra, la unida totalidad de lo múltiple debe haber sido percibida en el pensar, puramente en sí misma y con sus propios rasgos.

Este modo de dejar aparecer de modo unido a lo ente múltiple ante la mirada esencial es algo muy distinto de cualquier tipo de representar primitivo y antropomorfo.

A fin de que, en cualquier caso y antes de toda traducción, nos traslademos hacia eso que llega a la palabra en la sentencia, debemos dejar caer conscientemente todos los prejuicios fuera de lugar: por un

lado el de que se trata de filosofía de la naturaleza y que se mezclan en ella elementos morales y jurídicos; después el de que representaciones completamente delimitadas y procedentes de distintos campos aislados de la naturaleza, la moral y el derecho, entran a formar parte del juego; y finalmente el de que predomina una vivencia primitiva que interpreta el mundo de manera acrítica y antropomorfa y por eso se refugia en expresiones poéticas.

Pero tampoco basta este abandono de los presupuestos que hemos pensado ya expresamente como inadecuados, mientras no nos prestemos a escuchar lo que llega a la palabra en la sentencia. Sólo esa escucha permite un diálogo con el primitivo pensamiento griego. Para que exista un diálogo es necesario que su discurso hable de lo mismo y a partir de la pertenencia a lo mismo. Según dicen sus palabras, la sentencia habla de los *ovra*. Expresa qué ocurre con ellos y cómo ocurre. También se habla de lo ente, en la medida en que se dice el ser de lo ente. El ser llega a la palabra como ser de lo ente.

En la cumbre de la consumación de la filosofía occidental se enuncia la siguiente frase: «Imprimir al devenir el carácter del ser, ésta es la suprema, voluntad de poder. Así escribe Nietzsche en un apunte titulado «Recapitulación». A juzgar por el tipo de grafía del manuscrito tenemos que situarlo en el año 1885, la época en la que, después de su «Zarathustra», Nietzsche planeaba su obra principal, una metafísica sistemática. «El ser» pensado aquí por Nietzsche es «el eterno retorno de lo mismo». Este retorno es el modo de la confirmación en la que la voluntad de poder se quiere a sí misma y asegura su propia presencia como ser del devenir. En la más extrema consumación de la metafísica llega a la palabra el ser de lo ente.

La temprana sentencia del pensamiento primigenio y la tardía

sentencia del tardío pensamiento llevan lo mismo a la palabra, pero no dicen algo igual. Pero en donde se puede hablar de lo mismo a partir de lo no igual, tenemos que se cumple como por sí misma la condición fundamental para un diálogo pensante de la época tardía con la época temprana.

¿O se trata de una mera apariencia? ¿Se esconde tras esa apariencia el abismo entre el lenguaje de nuestro pensar y el lenguaje de la filosofía griega? Pero precisamente porque *τα όντα* significa «lo ente» y *ειναι* no nombra otra cosa más que «ser», hemos salvado ya cualquier abismo y, a pesar de todas las diferencias de las épocas, nos encontramos con los primeros pensadores en el terreno de lo mismo. Eso es lo que nos asegura la traducción de *τα όντα* y *ειναι* por «lo ente» y «ser». ¿O tenemos que aportar primero una amplia serie de textos de la filosofía griega para demostrar la indiscutible corrección de esta traducción? Todas las interpretaciones de la filosofía griega se basan ya en esta traducción. Cualquier diccionario nos da la más amplia información sobre el significado de *ειναι* como «ser», de *εστιν* como «es», de *όν* como «lo que es» y de *τα όντα* como «lo ente».

Efectivamente, así es. Y no tenemos la intención de ponerlo en duda. No preguntamos si la traducción de *όν* por «lo que es» o de *ειναι* por «ser» es correcta. Lo único que preguntamos es, si a pesar de la corrección de esas traducciones, también se ha pensado correctamente. Lo único que preguntamos es, si en esa que es la más conocida de todas las traducciones, se ha pensado la menor cosa.

Comprobémoslo. Examinémosnos y examinemos a los demás. Es entonces cuando se mostrará que en medio de la corrección de esas traducciones queda todo disuelto en un significado vago e impreciso.

Es entonces cuando se mostrará que la aproximación apresurada de la traducción habitual no se toma por un defecto ni estorba a la investigación y la presentación. Posiblemente se realizan grandes esfuerzos para intentar dilucidar qué representación tenían los griegos de palabras como *θεός, ψιχη, ζωή, τύχη, χαρις, λόγος, φύσις, ιδεα, τέκνη, ενεργεία.*

Pero no pensamos que semejantes y similares esfuerzos caen siempre en el vacío de lo que está fuera de todo ámbito, mientras no aclaremos suficientemente en su esencia griega el ámbito de todo ámbito, el *όν* y el *ειναι*. Pero en cuanto nombramos el *ειναι* como ámbito, ya representamos el carácter de ámbito en el sentido de lo universal y que todo lo abarca, siguiendo un modo de interpretación lógica de *γένος* y *κοινόν*. Una concepción conjunta (concipere) como la del concepto representador, pasa de antemano por ser la única manera posible de pensar el ser como tal y llega a aceptarse incluso cuando se acude al refugio de la dialéctica de los conceptos o de lo no-conceptual de los signos mágicos. Se olvida por completo que el predominio del concepto y la interpretación del pensar como un modo de concebir, reposa ya únicamente sobre la esencia impensada, por inexperimentada, de *όν* y de *ειναι*.

En la mayoría de los casos les asignamos sin ningún reparo a las palabras *όν* y *ειναι* eso impensado que queremos decir también nosotros cuando usamos las palabras equivalentes de nuestra lengua materna: ente y ser. Para ser exactos ni siquiera les concedemos un significado a las palabras griegas. Las tomamos sin ninguna mediación a partir de una comprensión aproximada que ya les ha sido prestada por la habitual comprensibilidad de nuestra propia lengua. No les asignamos ningún significado a las palabras griegas, como no sea el

proporcionado por la despreocupada indolencia de una opinión pasajera. Esto puede servir en caso de necesidad, cuando, por ejemplo, leemos *εἶναι* y *ἐστίν* las obras históricas de Tucídides o *ἦν* y *ἔσται* en Sófocles.

Pero ¿qué ocurre cuando *τὰ ὄντα*, *ὄν* y *εἶναι* resuenan en el lenguaje como palabras fundamentales del pensar y no de un pensar cualquiera, sino como términos principales de todo el pensar occidental? Entonces, un examen del uso de la lengua en la traducción delata el siguiente estado de cosas:

Ni está claro y fundamentado lo que pensamos nosotros mismos cuando usamos las palabras «lo que es» y «ser» de nuestra propia lengua.

Ni está claro y fundamentado si lo que queremos decir en cada caso acierta con lo que los griegos enunciaban mediante las palabras *ὄν* y *εἶναι*.

Ni está claro y fundamentado qué pueden decir *ὄν* y *εἶναι* pensados desde el pensar griego.

Ni, finalmente, se puede emprender un examen de semejante estado de cosas para saber si nuestro pensar corresponde al griego o en qué medida.

Estas sencillas relaciones están siempre sumidas en la confusión y están impensadas. Pero dentro de ellas y flotando por encima de ellas se ha extendido un parloteo interminable sobre el ser. Esa charla, aliada a la corrección formal de la traducción de *ὄν* y *εἶναι* por «lo que es» y «ser», son las que siguen engañándonos siempre sobre lo confuso de la situación. Pero no somos sólo nosotros, los hombres

actuales, los que erramos en esa confusión. En esa confusión se halla anclada desde hace milenios toda representación y presentación transmitidas por la filosofía griega. La confusión no reside ni en una mera negligencia de la filología ni en la insuficiencia de la investigación histórica. Tiene su origen en el abismo de la relación en la que el ser ha hecho acontecer la esencia del hombre occidental. Por eso, dicha confusión no se puede eliminar procurando, por medio de alguna definición, un significado más preciso de las palabras *ὄν* y *εἶναι*, «lo que es» y «ser». Por el contrario, el intento de prestarle una atención incesante a la confusión y de acabar con su persistente poderío, puede convertirse en ocasión para que eclosione otro destino del ser. La propia preparación de semejante ocasión crearía ya la necesidad suficiente como para poner en marcha un diálogo con el pensar primigenio dentro de la confusión todavía reinante.

Si insistimos con tanta terquedad en pensar griegamente el pensar de los griegos no es con la intención de proporcionar una imagen histórica del mundo griego, en tanto que una humanidad ya pasada, que se revele más correcta en determinados aspectos. No buscamos lo griego ni por amor a lo griego ni para mejorar la ciencia; ni siquiera lo buscamos para establecer un diálogo más claro, sino únicamente con la vista puesta en eso que querría salir a la palabra en tal diálogo, suponiendo que accediese por sí mismo a la palabra. Eso, es lo mismo que nos atañe a nosotros y a los griegos destinalmente de diferente manera. Es esto lo que lleva la aurora del pensar a su destino crepuscular, occidental. Si los griegos se tornan griegos en sentido histórico, es sólo de acuerdo con ese destino.

En nuestro modo de hablar, griego no significa un modo de ser de un pueblo o nación, ni se trata de una marca cultural o antropológica;

griega es la aurora del destino bajo cuya forma el propio ser se aclara en lo ente y reclama una esencia del hombre que, en su calidad destinal, encuentra su marcha histórica en el modo como se encuentra guardada en el 'ser' o abandonada fuera de él, pero en cualquier caso nunca separada de él.

Lo griego, lo cristiano, lo moderno, lo planetario y lo occidental en el sentido indicado, lo pensamos a partir de un rasgo fundamental del ser, que éste, en tanto que *Ἀληθεία*, oculta más que desvela en la *Λήθη*. Pero este modo de ocultar su esencia y su origen esencial es el rasgo en el que el ser se ilumina inicialmente, precisamente de tal manera que el pensar no le sigue. Lo ente mismo no se introduce en esa luz del ser. El desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser.

El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente.

De este modo, iluminando a lo ente, el ser lo extravía en el error. Lo ente acontece en el error, donde confunde al ser fundando de este modo el reino del error (como quien dice el reino de la poesía o cualquier otro reino). Se trata del espacio esencial de la historia. En él, lo históricamente esencial pasa errando al lado de su igual sin advertirlo. Por eso, todo aquello histórico que surge, es necesariamente mal interpretado. A través de esa mala interpretación el destino aguarda a lo que se convertirá en su semilla. Sitúa a aquellos que les concierne ante la posibilidad de lo destinal o no destinal. El destino se prueba en el destino. Al confundirse del hombre corresponde el encubrirse del claro del ser,

Sin el error no existiría ninguna relación de destino a destino, no habría historia. Las distancias cronológicas y las series causales pertenecen,

sin duda, a la ciencia histórica, pero no son la historia. Cuando somos históricamente, no estamos ni a una pequeña ni a una gran distancia de lo griego. Pero nos hallamos en el error en relación con él.

El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente.

De este modo, el ser se repliega en sí mismo con su verdad. Este repliegarse es la forma temprana de su descubrir. La temprana señal de tal repliegarse es la *Ἀ-λήθεια*. En la medida en que aporta desocultamiento de lo ente, empieza por fundar ocultamiento del ser. Pero el encubrimiento permanece en el trazo de ese rehusarse que se repliega en sí mismo.

Podemos llamar a este repliegarse iluminador, propio de la verdad de su esencia, la *εποχή* del ser. Pero esta palabra, que tomamos prestada de la Stoa, no nombra aquí, como en el caso de Husserl, la manera metódica en que los actos téticos de la conciencia se detienen en la objetivación. La época del ser le pertenece a él mismo. Está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser.

De la época del ser viene la esencia epocal de su destino, en la que se encuentra la auténtica historia mundial. Cada vez que el ser se recoge en su destino, acontece de modo repentino e involuntario un mundo. Cada época de la historia del mundo es una época del error. La esencia epocal del ser forma parte del oculto carácter temporal del ser y caracteriza la esencia del 'tiempo' pensada en el ser. Lo que se suele representar por lo general bajo este nombre, es únicamente el vacío de una apariencia de tiempo tomada de lo ente entendido como objeto.

Sin embargo, el carácter extático del ser-aquí es, para nosotros, la primera correspondencia experimentable con el carácter epocal del ser. La esencia epocal del ser hace acontecer a la esencia extática del ser-

aquí. La existencia del hombre soporta lo extático y, de este modo, preserva lo epocal del ser, a cuya esencia pertenece el aquí y por lo mismo el ser-aquí.

En eso que llamamos lo griego reside, pensado epocalmente, el inicio de la época del ser. Tal inicio, que a su vez debe ser pensado epocalmente, es la aurora del destino del ser a partir del ser.

No importa mucho la representación y presentación que podamos hacernos del pasado, pero importa mucho el recuerdo que conservamos de lo destinal. ¿Puede ocurrir algo así sin un pensar? En todo caso, si ocurre, dejaremos que desaparezcan las exigencias de una opinión excesivamente estrecha y nos abriremos a la exigencia del destino. ¿Habla esta exigencia en la temprana sentencia de Anaximandro?

No estamos seguros de si su exigencia habla en nuestra esencia. Sigue siendo dudoso si la mirada del ser, es decir, el rayo (Heráclito, frag. 64), irrumpe en nuestra relación con la verdad del ser o si sólo los débiles resplandores de una tormenta que se ha alejado hace tiempo traen su pálido reflejo de claridad a nuestro conocimiento de lo ya sido.

¿Nos habla la sentencia de los visto. en su ser? ¿Oímos lo que ha hablado, el *εἶναι* de lo ente? ¿Llega todavía un rayo de luz hasta nosotros, atravesando la confusión del errar y a partir de lo que dicen en griego *ὄντα* y *εἶναι*. Sólo en la claridad de ese rayo de luz podemos tra-ducirnos o tras-ladarnos a lo hablado por la sentencia, para después traducirla en un diálogo del pensar. Tal vez la confusión que atraviesa todo el uso de las palabras *ovra* y *eívaí*, ente y ser, procede en menor medida del hecho de que la lengua no pueda decir todo de manera suficiente, como del hecho de que no pensamos el asunto con

suficiente claridad. Lessing dijo en cierta ocasión: «El lenguaje puede expresar todo lo que pensamos con claridad». Así pues, recae sobre nosotros la responsabilidad de esperar el momento oportuno que nos permita pensar con claridad el asunto que la sentencia hace llegar a la palabra.

Nos sentimos inclinados a aprovechar la esperada oportunidad brindada por la sentencia de Anaximandro. En este caso, todavía nos falta la precisa atención requerida por el camino de la traducción.

Porque, por un lado, es necesario que, ya antes de interpretar la sentencia y en lugar de esperar a recibir su ayuda, nos traslademos al lugar desde el que lo hablado en la sentencia toma la palabra, el *ρά ovra*. Este término nombra aquello de lo que habla la sentencia antes que lo que expresa. Eso de lo que habla es ya, antes de ser expresado, lo hablado en la lengua griega en su uso cotidiano, vulgar o elevado. Por eso, debemos buscar primero la oportunidad que nos permitirá trasladarnos hasta allí fuera de la sentencia, a fin de aprender gracias a ella qué dice *τα ὄντα* cuando está pensado en griego. Además, otro motivo por el que de entrada debemos quedarnos fuera de la sentencia, es porque todavía no hemos fijado el texto literal de la misma. Esta fijación se regula en última instancia (es decir, en primera instancia desde el punto de vista del asunto), cuando se sabe lo que fue pensado y era pensable en aquella época temprana —a diferencia de las representaciones que han reinado en la época tardía—, cuando se enunció lo que toma la palabra en la sentencia.

Siguiendo la costumbre, el texto presentado y traducido ha sido aceptado como tal sentencia de Anaximandro a partir del comentario a la Física de Simplicio. Pero ocurre que dicho comentario no cita con tanta claridad como para estar plenamente seguros de dónde empieza

y dónde termina la sentencia de Anaximandro. Todavía hoy, muchos prestigiosos conocedores de la lengua griega siguen aceptando el texto de la sentencia en la versión que transcribíamos al principio de nuestras reflexiones.

Pero ya el meritorio y señalado conocedor de la filosofía griega, John Burnet, al que debemos la edición oxoniense de las obras de Platón, expresó en su obra, «Los inicios de la filosofía griega», bastantes reparos a la hora de aceptar el comienzo de la cita de Simplicio tal como viene admitiéndose normalmente. Frente a Diels, Burnet dice (vid. segunda ed., 1908, trad. alemana, 1913, p. 43, nota 4): «Diels... hace comenzar la auténtica cita con las palabras *ἐξ ὧν δὴ ἡ γένεσις...* El uso griego a la hora de mezclar citas con un texto habla en contra de ese comienzo. Es muy raro que un escritor griego comience una cita literal abruptamente, sin mediación alguna. Además, es más seguro no atribuirle a Anaximandro los términos *γένεσις* y *φθορα* en el sentido que tienen en Platón como términos técnicos».

Debido a esos reparos, Burnet no hace comenzar la sentencia de Anaximandro hasta las palabras *κατα τα χρεῶν*. En favor de la supresión de las palabras precedentes habla lo que dice Burnet refiriéndose en general a las citas griegas. Por el contrario, su reserva respecto al uso terminológico de las palabras *γένεσις* y *φθορα* no se sostiene bajo esa forma. Es verdad que *γένεσις* y *φθορα* son términos conceptuales bien fijados en Platón y Aristóteles y que después se convirtieron en términos de escuela. Pero también son viejas palabras que Homero ya conocía. Anaximandro no tuvo por qué usarlas como términos conceptuales. Es más, no pudo usarlas de ese modo, porque el lenguaje conceptual tenía que serle necesariamente extraño. En efecto, dicho lenguaje sólo es posible desde la base de la

interpretación del ser como *ιδεα* y a partir de entonces no sólo es posible, sino inevitable.

Es más bien por su estructura y resonancia por lo que la parte de la sentencia situada antes de *κατα τα χρεῶν* resulta más aristotélica que arcaica. La misma resonancia tardía presenta el *κατα τὴν τοῦ χρόνου ταξιν* del final del texto generalmente admitido. Quien se decida a tachar el fragmento puesto en dudas por Burnet tampoco puede mantener ese final generalmente admitido. De acuerdo con esto, sólo quedaría como texto original de Anaximandro lo que sigue:

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

*«... según la necesidad; pues se pagan unas a otras
condena y expiación por su injusticia».*

Éstas son precisamente las palabras que le hacen señalar a Teofrasto que Anaximandro habla de un modo más bien poético. Desde que, hace algunos años, he vuelto a repensar a fondo este asunto, que he tratado a menudo en mis lecciones, me inclino a aceptar sólo estas palabras como únicas directamente atribuibles a Anaximandro, aunque siempre bajo el presupuesto de no eliminar sencillamente el texto precedente, sino, por el contrario y por mor de la fuerza de expresión y el rigor de su pensamiento, de mantenerlo como testimonio indirecto del pensar de Anaximandro. Esto exige que entendamos las palabras *γένεσις* y *φθορα* tal y como son pensadas en griego, ya sean términos preconceptuales o términos conceptuales platónico-aristotélicos.

De acuerdo con esto, *γένεσις* no significa en absoluto lo genético, en el sentido de la moderna representación de evolución; *φθορα* no significa el fenómeno contrario a la evolución, como puede serlo la involución, el raquitismo o la atrofia. Por el contrario, hay que pensar *γένεσις* y *φθορα* a partir de la *φύσις* y dentro de ella como modos de aparición y desaparición clarificadores. Es verdad que podemos traducir *γένεσις* por un surgir en el sentido de estar fuera, pero tenemos que pensar ese estar-fuera como un salir-fuera que permite que salga todo lo que surge del ocultamiento y lo deja emerger en lo no oculto. Ciertamente, podemos traducir *φθορα* por perecer, pero tenemos que pensar tal perecer como un partir que surge de nuevo para lo no oculto y se marcha y declina en lo oculto.

Probablemente, Anaximandro ha hablado de *yéveaic*, y de *tyftopá*. Es dudoso que haya ocurrido bajo la forma que nos ha sido transmitida, aunque algunas construcciones lingüísticas como *γένεσις εστιν* (así quiero leerlo) y *φθορα γινεται*, esto es, «es surgimiento» y «surge perecer», hablan de nuevo a favor de una lengua antigua. Esta *γένεσις* es el surgimiento y la llegada a lo no oculto. Esta *φθορα* significa: en tanto que ahí llegado desde lo no oculto, partir hacia lo oculto. El surgir en... y la partida hacia... se presentan dentro del desocultamiento entre lo oculto y lo no oculto. Atañen a la llegada y la partida de lo que ha llegado.

Anaximandro tiene que haber hablado de lo nombrado en la *γένεσις* y la *φθορα*. Dejaremos sin resolver la cuestión de si, al hacerlo, nombraba expresamente los *τα όντα*; en cualquier caso, nada habla en contra de ello. Teniendo en cuenta la amplitud desde la que habla el *αυτα* de la segunda frase y dada la relación que mantiene esa frase

con el anterior *κατα τα χρεών*, no puede nombrar otra cosa más que lo ente en su totalidad comprendido pre-conceptualmente: *τα πολλα* y *τα όντα*, «lo ente». Así es como seguimos diciendo para *ρά ovra* sin haber aclarado previamente qué nombran *όν* y *ειναι* pensados en griego. Pero, mientras tanto, se ha ganado un terreno más libre para intentar llevar a cabo esa aclaración.

Hemos partido del texto de la sentencia generalmente admitido. Con la mirada puesta provisionalmente en él, hemos eliminado los presupuestos habituales que determinan y gravan su interpretación. Al hacerlo, hemos recibido un signo de eso que llega a la palabra, de *γένεσις* y de *φθορα*. La sentencia habla de aquello que llega a lo no oculto por medio de su surgimiento y que, una vez llegado allí, se marcha partiendo de allí.

Sin embargo, preferimos llamar respectivamente a lo que de este modo tiene su esencia en la llegada y la partida, lo que llega a ser y lo que perece, esto es, lo precedero, en lugar de lo ente; en efecto, estamos acostumbrados desde hace tiempo a oponer el ser al devenir como si el devenir no fuera nada y no formase también parte del ser, al que desde hace tiempo sólo se comprende como mera persistencia. Ahora bien, si el devenir es, entonces debemos pensar el ser de modo tan esencial que ya no abarque sólo al devenir en una opinión conceptual vacía, sino que sea el mismo ser el que soporte y acuñe al devenir (*γένεσις - φθορα*) conforme al ser en la esencia.

Por eso, no podemos pararnos a debatir ahora si nos representamos lo que deviene como lo precedero ni con qué derecho, sino únicamente qué esencia del ser piensan los griegos cuando experimentan el surgimiento y la partida en el ámbito de los *ovra* como el rasgo

fundamental de la llegada.

¿Qué es lo que llega a su lengua cuando los griegos dicen *τα όντα*?

¿En dónde, fuera de la sentencia de Anaximandro, podemos encontrar un hilo que nos conduzca y transporte hasta allí? Desde el momento en que tanto el término en cuestión como sus derivados, *εστιν, ήν, εσται, ειναι*, hablan a través de toda la lengua, y ello antes de que algún pensar elija ese término expresamente como su palabra fundamental, es necesario encontrar una ocasión que se halle fuera de la filosofía desde el punto de vista del tema, el tiempo y el ámbito, y que preceda desde todos los puntos de vista al decir del pensar.

Nosotros vamos a encontrar esa oportunidad en Hornero. Gracias a él, poseemos un pasaje que no se limita a ser un simple fragmento en el que el término aparezca únicamente de modo léxico. Antes bien, se trata de un pasaje que lleva poéticamente a la palabra lo que nombra *όντα*. Puesto que toda *λέξις* de lo léxico presupone lo pensado del *λεγόμενον*, renunciamos a una vacía acumulación de pasajes que sirvan para atestiguar lo dicho, que en estos casos no demuestran sino que ninguno de ellos ha sido pensado a fondo. Este método que tanto se emplea, consiste en esperar que comparando un pasaje poco claro con otro pasaje igual de poco claro surja repentinamente la claridad.

El pasaje que queremos aclarar nosotros se encuentra al principio del primer libro de la Iliada, versos 68-72. Nos ofrece la ocasión de trasladarnos a aquello que los griegos llaman con la palabra *όντα*, siempre que dejemos que el poeta nos pase a la orilla del asunto dicho.

Para lo que vamos a explicar aquí, creemos es necesaria una aclaración previa que pertenece al ámbito de la historia de la lengua. No pretende encontrar, ni mucho menos resolver, el problema

lingüístico que se nos plantea. En Platón y Aristóteles salen a nuestro encuentro las palabras *όν* y *όντα* como términos conceptuales. Las posteriores denominaciones «óntico» y «ontológico» han sido construidas sobre esa base. Sin embargo, según se supone desde el punto de vista de la lengua, *όν* y *όντα* son de algún modo la forma desgastada de las palabras originarias *εόν* y *εόντα*. Ahora bien, en esas palabras todavía resuena eso con lo que enunciamos *εστιν* y *ειναι*. La e de *εόν* y *εόντα* es la ε de la raíz *εσ* de *εστιν*, est, esse y «es». Por el contrario, *όν* y *όντα* aparecen a modo de desinencias participiales y atemáticas, como si tuvieran que nombrar para sí y expresamente eso que tenemos que pensar en la forma que fue interpretada por los gramáticos posteriores como *μετοχή*, participium: la participación en el significado verbal y nominal de la palabra.

Así pues, *όν* dice «lo que es» en el sentido de ser un ente; pero *όν* nombra al mismo tiempo a un ente, que es. En la dualidad del significado participial del *ov* se esconde la diferencia entre «lo que es» y «ente». Eso que, así representado, parece una especie de sofisma gramatical, es en realidad el enigma del ser. El participio *ov* es la palabra para aquello que en la metafísica sale a la luz como trascendencia trascendental y trascendente.

La lengua arcaica y, por lo tanto, también Parménides y Heráclito, utilizan siempre *εόν* y *εόντα*.

Pero *εόν*, «lo que es», no es sólo el singular del participio *εόνρα*, «ente», sino que *εόν* nombra lo singular por antonomasia que, en su singularidad, es únicamente el único uno unificador anterior a todo número.

Exagerando un poco, pero con el mismo peso de verdad, podríamos afirmar que el destino de Occidente pende de la traducción de la palabra *εόν*, dando por supuesto que la traducción consiste en la traducción o traslado hacia la verdad de aquello que ha llegado a la palabra en *εόν*.

¿Qué nos dice Homero acerca de esa palabra? Conocemos la situación de los aqueos ante los muros de Troya al inicio de la Iliada. Hace nueve días que la peste, enviada por Apolo, hace estragos en el campamento griego. En la asamblea de los guerreros, Aquiles exige que el vidente Calcante interprete la cólera del dios:

...τοιῖσι δ' ἀνέστη

Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπολων ὄχ' ἄριστος,

ὄς ἤδη τὰ τ'εσσόμενα πρό τ'έοντα

καὶ νησσηγήσατ'Αχαιῶν Ἴλιον εἴσω

ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πορε Φοίβος Απολλων

Voss traduce así:

... de nuevo se alzó Calcante, el testórida, el más sabio de los augures, que conocía lo que es, será o ha sido, y también había guiado ante Troya a las naves aqueas gracias al espíritu adivinador que le concediera Febo Apolo.

Antes de que Homero haga hablar a Calcante, lo caracteriza como vidente. El que goza de la videncia es alguien que *ὄς ἤδη...* «que conocía...»: *ἤδη* es el pluscuamperfecto del perfecto *οἶδέν* e, «ha

visto». Sólo cuando uno ha visto, ve de verdad. Ver es haber visto. Lo visto ha llegado y permanece para él a la vista. Un vidente siempre ha visto ya. Habiendo visto por adelantado, prevee. Ve el futuro desde el perfecto. Cuando el poeta habla del ver como del haber visto del vidente, tiene que decir que el vidente veía, en un tiempo de pasado: *ἤδη*, el había visto. ¿Qué es lo que el vidente ha visto por adelantado? Aparentemente sólo eso que, en la claridad que atraviesa su visión, viene a la presencia. Lo visto por semejante visión sólo puede ser lo presente en lo no oculto. Pero ¿qué está presente? El poeta nombra tres cosas: tanto *τὰ τ'έοντα*, lo ente, como *τ'εσσόμενα*, lo que también es-deviene, como finalmente *πρό τ'έοντα*, lo anteriormente ente.

Lo primero que deducimos de la palabra poética es que *τὰ τ'έοντα* es algo distinto de *τ'εσσόμενα* y *πρό τ'έοντα*. Según esto, *τὰ εόντα* nombra lo ente en el sentido de lo actual. Cuando nosotros, hombres de época tardía, hablamos de lo «actual», nos referimos a lo de ahora y lo representamos como algo que ocurre dentro del tiempo, de modo que el ahora vale como una fase del transcurso del tiempo. O también, ponemos en relación lo «actual» con lo objetivo. Lo objetivo, como tal, está referido a un sujeto que representa. Pero si usamos lo «actual» para lograr una determinación más aproximada de *εόντα*, no nos queda más remedio que comprender lo «actual» desde la esencia de los *εόντα* y no a la inversa. Pero *εόντα* es también lo pasado y lo futuro. Ambos son un modo de la presencia, concretamente de lo no actualmente presente. Lo actualmente presente también es llamado por los griegos, para mayor claridad, *τὰ παρεόντα*; Trapa significa «junto a», esto es, llegado «junto a» en el desocultamiento. El «gegen» [contra] del término alemán «gegenwärtig» [actual, presente] no

significa lo contrario o enfrentando a un sujeto, sino la abierta comarca [Gegend] del desocultamiento, al que van a morar y en el que moran los «llegados junto a». Según esto, «actual» significa, en su calidad de carácter de los *εόντα*, algo así como llegado a la morada dentro de la comarca del desocultamiento. El *εόντα* primer nombrado, y por eso mismo especialmente destacado y diferenciado frente a *πρό τ'εόντα* y *εσσύμενα*, nombra para los griegos lo presente, en la medida en que, en el sentido explicado, ha llegado a la morada dentro de la comarca del desocultamiento. Esa llegada es la auténtica venida, es la presencia de lo auténticamente presente. También lo pasado y lo futuro son algo presente, concretamente fuera de la comarca del desocultamiento. Lo no actualmente presente es lo ausente. Como tal, permanece esencialmente referido a lo actualmente presente, en la medida en que, o bien surge a la luz en la comarca del desocultamiento, o bien sale fuera de ella. También lo ausente está presente y, como ausente fuera de ella, está presente en el desocultamiento. También lo pasado y lo futuro son *εόντα*. De acuerdo con esto *εόν* significa: presente en el desocultamiento.

De esta explicación del término *εόντα* se deduce que lo presente también sigue siendo ambiguo, necesariamente, dentro de la experiencia griega. Por un lado, *τά εόντα* significa lo actualmente presente, pero por otro lado también significa todo lo presente: toda forma de presencia, tanto actualmente como no actualmente presente. Sin embargo, y según la costumbre de nuestro opinar conceptual, no debemos representar nunca lo presente en sentido amplio como concepto general de lo presente a diferencia de un modo especial de presente, el actualmente presente; en efecto, son precisamente lo

actualmente presente y el desocultamiento en él reinante los que atraviesan la esencia de lo ausente en cuanto presente no presente.

El vidente se encuentra cara a cara con lo presente, en su desocultamiento, que al mismo tiempo ha iluminado el ocultamiento de lo ausente como tal ausente. El vidente ve en la medida en que ha visto todo como presente; *καί*, y sólo por eso, *νήεσσ'ηγησατ'*, era capaz de guiar las naves aqueas hasta los muros de Troya. Era capaz de tal cosa gracias a la *μαντοσύνη* que le prestó el dios. El vidente, *ὁ μάντις*, es el *μαϊνόμηνος*, el frenético. Pero ¿en qué consiste la esencia del frenesí? El frenético está fuera de sí. Está ausente. Preguntamos ¿a dónde ha ido? y ¿de dónde se ha ido? Se ha ido fuera de la mera afluencia de lo que yace ante los ojos, de lo que sólo está presente actualmente, y se ha ido hacia lo ausente, y por tanto al mismo tiempo hacia lo que está actualmente presente, en la medida en que esto es sólo siempre lo que tiene de advenimiento eso que parte. El vidente está fuera de sí en la unida amplitud de lo presente de eso que está presente bajo cualquier forma. Por eso, a partir de esa «partida» hacia esa amplitud, puede al mismo tiempo salir y regresar a lo presente en ese instante, como puede ser el de la peste feroz. El frenesí de esa ausencia en que consiste la videncia no reside en que el frenético se comporte como un loco, ponga los ojos en blanco y se retuerza los miembros. El frenesí de la videncia puede ir de la mano con la discreta serenidad del recogimiento corporal.

Para el vidente todo lo presente y lo ausente está reunido en una presencia resguardado en ella. Nuestra vieja palabra alemana «war» [en español: guardn, salvaguarda] significa protección. Todavía la encontramos en términos como «wahrnehmen» [percibir, percatarse], esto es, tomar bajo la guarda..., «gewahren» [darse cuenta de] y

«verwahren» [salvaguardar]. Ese guardar [«wahren»] debe ser pensado como un encubrir que ilumina y reúne. La presencia guarda a presente, ya sea actualmente o no actualmente presente, en el desocultamiento. A partir de la guarda de lo presente, el vidente dice. Es el que predice.

Aquí pensamos la guarda en el sentido de la reunión que ilumina y encubre, bajo cuya forma asoma un rasgo fundamental y hasta ahora velado de la presencia, es decir, del ser. Un día aprenderemos a pensar nuestro desgastado término Verdad a partir de la guarda y experimentaremos que la verdad es la salvaguarda del ser y que el ser, como presencia, forma parte de ella. A la salvaguarda, como protección del ser, corresponde el guarda o pastor, el cual tiene tan poco que ver con un pastoreo idílico y una mística de la naturaleza, que sólo puede convertirse en pastor del ser desde el momento en que sigue siendo lugarteniente de la nada. Ambos son lo mismo. El hombre sólo es capaz de ambos dentro de la resolución del ser-aquí.

El vidente es aquel que ya ha visto el todo de lo presente en la presencia; dicho en latín: vidit; en alemán: «er steht im Wissen». Haber visto es la esencia del saber. En ese haber visto siempre ha entrado ya en juego otra cosa distinta a la consumación de un proceso óptico. En el haber visto, la relación con lo presente ha regresado de toda suerte de captación sensible e insensible. A partir de ahí, el haber visto está referido a la presencia que se ilumina. El ver no se determina a partir del ojo, sino a partir del claro del ser. Estar dentro de él articula todos los sentidos humanos. La esencia del ver como haber visto es el saber. Éste conserva la visión. Se acuerda de la presencia. El saber es la memoria del ser. Por eso, *Μνημοσύνη* es la madre de las musas. Saber no es ciencia en sentido moderno. Saber es la salvaguarda pensante

de la guarda del ser.

¿Hacia dónde nos ha trasladado la palabra de Homero? A los *εόντα*. Los griegos experimentan lo ente como eso actualmente o no actualmente presente, que está presente en el desocultamiento. Nuestra traducción «lo que es» para *όν* parece ahora más precisa; «ser» como traducción para *είναι* y esta misma palabra griega ya no son seudónimos de uso provisional para cualquier vaga representación de algo indeterminado y general.

Al mismo tiempo se muestra que el ser, como presencia de lo presente, es ya verdad en sí mismo, suponiendo que pensemos la esencia de la verdad como reunión que ilumina y encubre; suponiendo que nos mantengamos al margen del prejuicio posterior de la metafísica, que hoy se da por sobrentendido, según el cual la verdad es una propiedad de lo ente o del ser, mientras que el ser, entendiendo ahora este término como palabra pensada, es decir, el *είναι* como presencia, es ocultamente una propiedad de la verdad, aunque desde luego no de la verdad como un carácter del conocimiento, ya sea divino o humano, y naturalmente no una propiedad en sentido de una cualidad. Además, ha quedado claro que *είναι* nombra ambiguamente tanto lo actualmente presente como lo no actualmente presente, siendo el segundo entendido a partir del primero, lo ausente. Pero lo actualmente presente no yace como un fragmento cortado entre lo ausente. Si lo presente se encuentra de antemano a la vista, todo se presenta a la vez, lo uno trae consigo a lo otro, el uno deja marchar al otro. Lo actualmente presente en el desocultamiento mora en él como en la abierta comarca. Lo que mora actualmente en la comarca (lo morador) surge en ella a partir del ocultamiento y llega al desocultamiento. Pero morando en la llegada, lo presente es en la medida en que también se

ha marchado fuera del desocultamiento y se dirige al ocultamiento. Lo actualmente presente mora un tiempo en cada caso. Se demora en la llegada y la partida. Morar es el tránsito del llegar al partir. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso. Morando como tránsito, mora todavía en la procedencia y mora ya en la partida. Lo presente en cada caso, lo actual, se presenta a partir de la ausencia. Esto es precisamente lo que hay que decir de lo auténticamente presente, que nuestro habitual modo de representar querría apartar de toda ausencia.

τά εόντα nombra la unida multiplicidad de lo que mora un tiempo en cada caso. Lo que de este modo está presente en el desocultamiento se presenta ante otro, en cada caso de una manera.

Finalmente, también deducimos lo siguiente del pasaje de Homero: *τά εόντα* *τά έόισρα*, lo ente así nombrado, no significa de ningún modo las cosas de la naturaleza. Con *εόντα*, el poeta nombra en el caso presente la situación de los aqueos ante Troya, la cólera del dios, los estragos de la peste, las piras fúnebres, el desconcierto de los príncipes y otras muchas cosas. *τά εόντα* no es, en el lenguaje de Homero, un concepto filosófico, pero sí una palabra que ha sido dicha de manera pensada y pensando. No nombra ni solamente cosas de la naturaleza, ni mucho menos los objetos, que se limitan a encontrarse frente al representar humano. También el ser humano forma parte de los *εόντα* es eso presente que, percibiendo e iluminando, y de este modo reuniendo, permite que se presente lo presente como tal en el desocultamiento. Cuando en la caracterización poética de Calcante se piensa lo presente en relación con el ver del vidente, esto significa, pensado en griego, que el vidente, en su calidad de aquel que ha visto, es el que se presenta y pertenece de manera señalada a la totalidad de

lo presente. Pero no significa que lo presente sea y sólo sea, como objetivo, en la dependencia de la subjetividad del vidente.

Τά εόντα, lo actualmente y no actualmente presente, es un nombre no llamativo para eso que llega expresamente a la palabra en la sentencia de Anaximandro. El término nombra eso que, en calidad de lo que todavía no ha sido dicho, concretamente en el pensar, es asignado a todo pensar. El término nombra aquello que, a partir de ahora, expresa o tácitamente, se hace cargo de todo el pensar occidental.

Pero *έόν* (presente) y *εἶναι* (estar presente) no se convierten en términos fundamentales del pensar occidental hasta algunas décadas después de Anaximandro, concretamente con Parménides. Naturalmente, esto no ocurre —tal como sigue enseñando una opinión errónea pero habitual— porque Parménides interpretase lo ente «lógicamente» a partir de la frase enunciativa y su cópula. Dentro del pensar griego, ni siquiera Aristóteles llegó nunca tan lejos cuando pensó el ser de lo ente a partir de la *κατηγορία*. Aristóteles entendía lo ente como aquello que ya yace ahí delante para su enunciación, es decir, como eso presente en cada caso de modo no oculto. Aristóteles no tenía ninguna necesidad de interpretar el *ὑποκείμενον*, la substancia, a partir del sujeto de la frase enunciativa, porque la esencia de la substancia, es decir, en griego, de la *οὐσία*, era ya manifiesta en el sentido de la *νοῦς*. Pero Aristóteles tampoco pensó la presencia de lo presente a partir de la objetividad del objeto de la proposición, sino como la *εὐεργεία*, que, no obstante, permanece separada por un abismo de la actualitas del *actus purus* de la escolástica medieval.

El *εἶστί* de Parménides no entiende sin embargo el «es» como cópula de la proposición. Nombra el *έόν*, lo presente de lo que está presente.

El *ἔστιν* corresponde a la pura exigencia del ser, antes de la distinción entre una primera y segunda ovala, entre existencia y esencia. Pero el *ἔόν* está pensado aquí a partir de la plenitud oculta y nunca destacada del desocultamiento de los *ἔόντα*, que era familiar al temprano mundo griego, sin que éste fuera capaz ni tuviera necesidad de experimentar la propia plenitud esencial desde todas sus perspectivas.

Es a partir de la experiencia pensante del *ἔόν* de los *ἔόντα*, que ha sido expresada al margen de todo concepto, desde donde se han dicho los términos fundamentales del pensamiento temprano: *Φυσις* y *Λόγος*, *Μοίρα* y *Ἔρις*, *Ἀληθεία* y *Ἐν*. Es sólo a partir del *Ἐν* que debe ser repensado en el ámbito de las palabras fundamentales, desde donde *ἔόν* y *εἶναι* se convierten en términos fundamentales enunciados para lo presente. Es sólo a partir del destino del ser en tanto que *Ἐν*, y tras esenciales trastornos, como la Edad Moderna llega a la época de la monadología de la substancia, la cual se consume en la fenomenología del espíritu.

No es Parménides el que ha interpretado el ser lógicamente, sino que, por el contrario, es la lógica, que nace de la metafísica, pero al mismo tiempo la domina, la que ha conducido a que quedase tapada la riqueza esencial del ser oculta en las tempranas palabras fundamentales. Así fue como el ser pudo llegar al fatal rango del concepto más vacío y general.

Pero desde la aurora del pensar, «ser» nombra la presencia de lo presente en el sentido del reunir o recoger que ilumina y encubre, bajo cuya forma es pensado y nombrado el *Λόγος*;. El *Λόγος λέγειν*, escoger, reunir, es experimentado a partir de la *Ἀληθεία*, del encubrir

desencubridor. En su doble esencia se encubre la esencia pensada de *Μοίρα* y *Ἔρις*, nombres que también nombran a la *Φυσις*.

Es desde dentro del lenguaje de estas palabras fundamentales, pensadas desde la experiencia de la presencia, desde donde hablan las palabras de la sentencia de Anaximandro: *δίκη, τίσις, ἀδικία*.

La exigencia del ser, que habla en esas palabras, determina la filosofía en su esencia. La filosofía no nace del mito. Sólo surge a partir del pensar en el pensar. Pero el pensar es el pensar del ser. El pensar no surge. Es, en la medida en que el ser está presente. Sin embargo, la caída del pensar en las ciencias y la fe es el mal destino del ser.

En la aurora de su destino, lo ente, *τὰ ἔόντα*, llega a la palabra. ¿Qué trae la sentencia de Anaximandro a lo hablado a partir de la plenitud retenida de lo que así llega? Según el texto que damos por auténtico, la sentencia dice así:

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

En la traducción habitual:

... según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su injusticia.

La sentencia sigue consistiendo todavía en dos frases; de la primera sólo conservamos las últimas palabras. Comenzaremos con la explicación de la segunda frase.

El *αὐτὰ* se refiere a lo ya nombrado en la frase anterior. Sólo puede

aludir a *τὰ ὄντα*, lo presente en su totalidad, lo actualmente y no actualmente presente en el desocultamiento. Dado lo inseguro del texto, habrá que dejar abierta la cuestión de si es nombrado expresamente con la palabra *έόντα* o no. El *αὐτὰ* nombra todo lo presente, todo lo que se presenta al modo de lo que mora un tiempo en cada caso: dioses y hombres, templos y ciudades, mar y tierra, águila y serpiente, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche. Lo presente pertenece al Uno de la presencia desde el momento en que cada presente se presenta a otro presente en su morada y mora con él. Esta pluralidad (*πολλά*) no es un ordenar en serie a objetos separados tras los que se encuentra algo que los abarca y comprende. Por el contrario, en la presencia como tal, reina el morar mutuo desde un oculto reunir. Por eso, divisando en la presencia a esta esencia que reúne, unifica y desencubre, Heráclito llama al *Λόγος*, *Εν* (el ser de lo ente).

Pero ¿cómo experimenta anteriormente Anaximandro la totalidad de lo presente, que morando mutuamente un tiempo en cada caso ha llegado al desocultamiento? ¿Qué es lo que, en el fondo, atraviesa en todas partes a lo presente? La última palabra de la sentencia lo dice. Debemos comenzar la traducción por ella. Nombra el rasgo fundamental de lo presente: *ἡ ἀδικία*. Se suele traducir literalmente por «la injusticia». ¿Pero esa traducción literal es también fiel? Es decir, ¿se fija la palabra traductora en lo que llega a la palabra en la sentencia? ¿Se encuentra ante los ojos el aura, la totalidad de lo presente que mora un tiempo en cada caso en el desocultamiento?

¿En qué medida se encuentra en la injusticia lo presente en cada caso? ¿Qué es injusto en lo presente? ¿No es lo justo de lo presente

que una y otra vez mora y se demora y de este modo cumple su presencia?

La palabra *ἀδικία* dice en primer lugar que falta la *δίκη*. Se suele traducir *δίκη* por «derecho, justicia». En las traducciones de la sentencia hasta se puede leer «castigo, condena». Si apartamos nuestras representaciones jurídicas y morales, si nos atenemos a lo que llega a la palabra, lo que nos dice *ἀδικία* es que, donde ella reina, las cosas no marchan correctamente. Esto quiere decir que algo se ha desajustado. Pero ¿de qué se está hablando? De lo presente que mora un tiempo en cada caso. Pero ¿dónde hay ajustes * en lo presente? ¿Dónde se puede encontrar allí aunque sólo sea un ajuste? ¿Cómo puede ser lo presente sin ajustes, *ἄδικον*, es decir, estar desajustado?

La sentencia dice claramente que lo presente se encuentra en la *ἀδικία*, es decir, desajustado. Pero esto no puede significar que ya no esté presente. Ni tampoco quiere decir únicamente que lo presente se encuentre desajustado ocasionalmente o, tal vez, en relación con alguna de sus propiedades. La sentencia dice que lo presente se encuentra, como eso presente que es, desajustado. A la presencia como tal tiene que pertenecerle el ajuste junto con la posibilidad de estar desajustada. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso. La morada se presenta como llegada transitoria hacia la partida. La morada se presenta entre la procedencia y la partida. Entre esta doble ausencia se presenta la presencia de todo lo que mora. En este 'entre' se ajusta lo que mora un tiempo en cada caso. Este 'entre' es el ajuste de acuerdo con el cual, lo que mora se ajusta en cada caso a partir de la procedencia o surgimiento y en dirección a la partida. La presencia de lo que mora se desliza ante el 'desde' de la procedencia y ante el

'hacia' de la partida. La presencia se encuentra ajustada en ambas direcciones en la ausencia. La presencia se presenta en dicho ajuste. Lo presente surge de la procedencia y declina en la partida, ambas cosas a un tiempo y en la medida en que mora. La morada se hace presente en el ajuste.

Pero entonces es verdad que lo que mora un tiempo en cada caso se encuentra precisamente en el ajuste de su presencia y, de ningún modo, ahora sí podemos decirlo, en el des-ajuste, en la *ἀδικία*. Pero ocurre que la sentencia dice eso. Habla desde la experiencia esencial de que la *ἀδικία* es el rasgo fundamental de los *έόντα*.

Lo que mora un tiempo en cada caso se presenta como morador en el ajuste que ajusta la presencia en la doble ausencia. Pero, como tal presente, lo que mora un tiempo en cada caso puede precisamente, y sólo él, demorarse al mismo tiempo en su morada. Lo que ha llegado puede incluso persistir en su morada, únicamente para seguir siendo de ese modo más presente en el sentido de lo permanente. Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña en su presencia. Por eso, se marcha fuera de su morada transitoria. Se derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no se vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo.

Presentándose en el ajuste de la morada, lo presente sale fuera de él y se encuentra, como aquello que mora un tiempo en cada caso, en el des-ajuste. Todo lo que mora un tiempo en cada caso se encuentra en el des-ajuste. A la presencia de lo presente, al *έόν* de los *έόντα*, pertenece la *ἀδικία*. Encontrarse en el des-ajuste sería entonces la esencia de todo lo presente. De este modo, en esta temprana

sentencia del pensar estaría haciendo su aparición el pesimismo, por no decir el nihilismo, de la experiencia griega del ser.

Pero ¿dice la sentencia que la esencia de lo presente consista en el des-ajuste? Lo dice y no lo dice. Es verdad que la esencia nombra el des-ajuste como rasgo fundamental de lo presente, pero sólo para decir:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην
τῆς ἀδικίας.

«Tienen que expiar», traduce Nietzsche; «pagan condena», traduce Diels, «por su injusticia». Pero no se habla para nada de pagar, ni tampoco de condena o expiación, ni de que haya algo susceptible de recibir condena o incluso merezca ser vengado, según la opinión de los que sólo encuentran justicia en la venganza.

Con todo, a partir de la pensada esencia de lo presente que mora un tiempo en cada caso, se ha aclarado esa «injusticia de las cosas», que fue enunciada sin pensamiento alguno, como des-ajuste en el morar. El des-ajuste consiste en que lo que mora un tiempo en cada caso intenta anclarse en la morada en el sentido de lo único permanente. El morar como persistir es, pensado desde el ajuste de la morada, la rebelión contra la mera duración. En la propia presencia, que de-mora a todo presente en la comarca del desocultamiento, se alza la persistencia. Por medio de lo rebelde de la morada, lo que mora un tiempo en cada caso insiste en la mera persistencia. Entonces, lo presente se presenta sin y contra el ajuste de la morada. La sentencia no dice que lo presente en cada caso se pierda en el des-ajuste. La sentencia dice que lo que mora un tiempo en cada caso da ajuste en relación con el

des-ajuste, *διδόναι δίκη*.

¿Qué significa aquí 'dar'? ¿Cómo puede lo que mora un tiempo en cada caso, presente en el des-ajuste, dar ajuste? ¿Puede dar lo que no tiene? ¿Si lo da, no se deshace precisamente del ajuste? ¿Hacia dónde y cómo proporcionan un ajuste los presentes en cada caso? Tenemos que preguntar de manera más clara, es decir, desde el propio asunto.

¿Cómo puede dar lo presente como tal el ajuste de su presencia? Este 'dar' del que se habla aquí sólo puede residir en el modo de la presencia. Dar no es sólo deshacerse de algo. Es más originario el dar en el sentido de conceder o proporcionar. Ese dar permite que le pertenezca a otro lo que le pertenece como suyo. Lo que pertenece a lo presente es el ajuste de su morada, que lo ajusta en relación con la procedencia y la partida. En el ajuste, lo que mora un tiempo en cada caso conserva su morada. Así, no intenta salir hacia el desajuste del mero insistir. El ajuste forma parte de lo que mora un tiempo en cada caso, que pertenece al ajuste. El ajuste es el acuerdo.

Δίκη, pensado desde el ser como presencia, es el acuerdo que ajusta y acuerda. *Αδικία*, des-ajuste, es el des-acuerdo. Lo único que hace falta todavía es pensar en toda su magnitud y fuerza expresiva esa palabra con mayúscula.

Lo presente un tiempo en cada caso se presenta en la medida en que mora y, morando, surge y perece, consiguiendo el ajuste de la transición entre procedencia y partida. El permanecer de la transición que mora en cada caso es la permanencia, que concilia acuerdos, de lo presente. No consiste precisamente en la mera persistencia. No cae en manos del des-ajuste. Repara el des-acuerdo. Morando en su

morada, lo que mora un tiempo en cada caso deja que su esencia, como presencia, pertenezca al acuerdo. El *διδόναι* nombra este dejar pertenecer.

La presencia de lo presente en cada caso no consiste en la *ἀδικία* tomada en sí misma, no consiste en el des-acuerdo, sino en el *διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας*; , esto es, en que lo presente una y otra vez permite que tenga lugar el acuerdo. Lo actualmente presente no se encuentra como un corte entre ambos límites de lo no actualmente presente. Lo actualmente presente está actualmente presente en la medida en que se deja acontecer en lo no actual:

διδόναι ... αὐτὰ δίκην ... τῆς ἀδικίας.

ellos, los mismos, dejan que tenga lugar acuerdo (en la reparación) del des-acuerdo. La experiencia de lo ente en su ser, que llega aquí a la palabra, no es pesimista ni nihilista; tampoco es optimista. Sigue siendo trágica. Pero ésta es una palabra muy subida de tono. Sin embargo, presumiblemente podemos encontrar la pista de la esencia de lo trágico cuando no lo explicamos psicológica o estéticamente, sino que nos paramos primero a meditar la naturaleza de su esencia, el ser de lo ente, pensando el *διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας*.

Lo presente en cada caso, *ρά εόνρα*, se presenta en la medida en que deja que tenga lugar el acuerdo que ajusta. ¿A quién le pertenece el acuerdo del ajuste y cuál es su lugar? ¿Cuándo proporcionan un acuerdo los presentes que moran un tiempo en cada caso y de qué modo? La sentencia no dice nada directo acerca de esto, por lo menos hasta donde hemos pensado hasta ahora sus palabras. Sin embargo, si nos fijamos en lo todavía no traducido, la sentencia parece decir

claramente a quién o hacia qué se dirige el *διδόναι*:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

Los presentes un tiempo en cada caso dejan que tenga lugar acuerdo, *ἀλλήλοις*, mutuamente. Así es como suele leerse todo el texto. *ἀλλήλοις*: se refiere a *διδόναι δίκην, τίσιν ἀλλήλοις*, al menos cuando se persigue una representación más clara y expresa, como Diels, mientras que Nietzsche incluso pasa esto por alto en su traducción. Sin embargo, a mí me parece que referir de modo inmediato *ἀλλήλοις*, a *διδόναι δίκην καὶ τίσιν* no es, ni lingüísticamente necesario, ni algo justificado por el asunto de que se trata. Por eso, hay que preguntar primero, partiendo del asunto, si *ἀλλήλοις* también puede referirse directamente a *δίκην* y no, más bien, únicamente a *τίσιν*, la palabra que le precede inmediatamente. La decisión sobre esta cuestión depende de cómo traduzcamos el *καὶ* que se encuentra entre *διδόναι δίκην* y *τίσιν*. Pero esto se determina a partir de lo que dice aquí *τίσιν*.

Se suele traducir *τίσις* por expiación. Por eso, es fácil interpretar *διδόναι* como pagar. Los presentes que moran un tiempo en cada caso pagan una expiación, expían a modo de condena (*δίκη*). El tribunal está al completo, desde el momento en que ni siquiera falta la injusticia aunque, naturalmente, nadie sabe decir exactamente en qué puede consistir.

Efectivamente, *τίσις* puede significar expiación, pero no necesariamente, puesto que de ese modo no se nombra su significado

esencial y originario. En efecto, *τίσις*, es la estima. Estimar algo significa respetarlo y, de este modo, hacer justicia a lo así estimado en lo que precisamente es. La consecuencia esencial de la estima, esto es, hacer justicia, puede ocurrir, en el bien, a modo de una buena acción, pero en el mal como una expiación. Ahora bien, la mera explicación de la palabra no nos llevará al asunto que toca en la sentencia, si —tal como hicimos con *ἀδικία* y *δίκη*— no pensamos ya a partir del propio asunto que llega a la palabra en la sentencia,

Según la sentencia, *αὐτὰ (τὰ ἐόντα)*, los seres presentes que moran un tiempo en cada caso, se encuentran en el des-acuerdo. Desde el momento en que moran, se demoran. Se obstinan. Porque en la transición de la procedencia a la partida atraviesan, demorándose, la morada. Se obstinan: se mantienen en sí mismos. En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso insisten en la morada, también siguen en su insistencia la inclinación a anclarse en esa persistencia e incluso a perseverar en ella. Se obstinan en la duración permanente y no se vuelven hacia la *δίκη*, el acuerdo de la morada.

Pero, de este modo, todo lo que mora se expande ya también contra lo otro. Ninguno se cuida de la esencia moradora del otro. Los que moran un tiempo en cada caso no se guardan ninguna consideración mutua, cada uno y cada vez se muestra desconsiderado debido a las ansias de persistencia que reinan en la presencia moradora y parte de ella. Pero no por eso los que moran un tiempo en cada caso se disuelven en la mera desconsideración. Es esta misma la que los empuja a la persistencia, de tal manera que siguen presentándose como presentes. Lo presente en su totalidad no se disgrega en lo que es exclusivamente singular y desconsiderado, ni se dispersa en lo inconsistente. Por el

contrario, tal como dice ahora la sentencia:

διδόναι ... τίσιν ἀλλήλοις

... ellos, los que moran un tiempo en cada caso, se dejan tener lugar mutuamente: se muestran consideración mutua. La traducción de *τίσις* por consideración ya acertaría más de lleno con el significado esencial del respeto y la estima. Ya estaría pensada a partir del asunto, a partir de la presencia de los que moran un tiempo en cada caso. Pero la palabra consideración nombra para nosotros inmediatamente al ser humano, mientras que *τίσις* se dice de manera neutral, por ser más esencial, de todo lo presente *ἀντὰ (τά ἐόντα)*. A nuestra palabra consideración no sólo le falta la necesaria amplitud, sino sobre todo el peso suficiente para hablar como palabra que traduce a *τίσις*, dentro de la sentencia, en correspondencia con la *δική* como acuerdo.

Pues bien, nuestra lengua posee una antigua palabra que, muy significativamente, nosotros, los hombres de hoy, ya sólo conocemos bajo su forma negativa y, además, peyorativa, como nos ocurre con la palabra 'Unfug'. Normalmente, esta palabra sólo significa para nosotros algo así como una conducta mezquina y fuera de lugar, algo que se lleva a cabo de la forma más grosera.

De manera similar, sólo empleamos la palabra alemana 'ruchlos' [perverso, infame, desalmado] con el significado de despreciable y vergonzoso, es decir, carente de 'Ruch', desatento. Ya no sabemos qué significa 'Ruch'. La palabra del alemán medio 'ruoche' nombra el cuidado, la cura. Ella se cura de que algo permanezca en su ser. Este modo de cuidarse de algo, pensado desde los que moran un tiempo en cada caso en relación con la presencia, es la *τίσις*, la atención. Nuestra

palabra 'geruhen' [dignarse, tener a bien] pertenece a 'Ruch' [atención, deferencia] y no tiene nada que ver con 'Ruhe' [reposo]. 'Geruhen' significa que, cuando se estima algo, se le da permiso, se le deja ser como es. Lo que señalábamos a propósito de la palabra consideración, esto es, que nombra cuestiones relativas al ser humano, también es válido para 'ruoche'. Pero nos aprovechamos de que la palabra ya no se usa, para retomarla en una nueva amplitud esencial y hablar, en correspondencia con la *δική* como acuerdo, de la *τίσις* como 'Ruch' o atención.

En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso no se dispersan por completo en la obstinación ilimitada de una expansión hacia la persistencia meramente insistente para, de ese modo y con el mismo ansia, empujar los unos a los otros fuera de lo actualmente presente, en esa medida, dejan que haya acuerdo, *διδόναι δικήν*.

En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso conceden acuerdo, también dejan ya que en su mutua relación se muestren atentos el uno con el otro, *διδόναι... καὶ τίσιν ἀλλήλοις*. Sólo cuando hemos pensado previamente *τά ἐόντα* como lo presente y esto como la totalidad de lo que mora un tiempo en cada caso, se le ha asignado también a *ἀλλήλοις* eso que él nombra en la sentencia: en cada caso, un morador en la presencia cede otro morador dentro de la abierta comarca del desocultamiento. Mientras no pensemos *τά ἐόντα*, *ἀλλήλοις* seguirá siendo el nombre para una relación alternante e indeterminada en el interior de una vaga multiplicidad. Cuanto con mayor rigor pensemos para *ἀλλήλοις* la multiplicidad de lo que mora un tiempo en cada caso, tanto más clara se tornará la necesaria relación de *ἀλλήλοις* con *τίσις*. Cuanto más claramente destaque esa

relación, con tanta mayor claridad reconoceremos que *διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις*, mostrarse mutuamente atentos, es la manera en que los que moran un tiempo en cada caso moran en general como presentes, esto es, *διδόναι δίκην*, otorgando acuerdo. El *καὶ* entre *δίκην* y *τίσιν* no es un «y» vacío que sirve como mera cópula. Significa la consecuencia esencial. Cuando los presentes otorgan acuerdo, esto ocurre de tal modo que, en su calidad de esos que moran un tiempo en cada caso, se muestran mutuamente atentos. La reparación del des-acuerdo ocurre en realidad dejando que tenga lugar la mutua atención. Esto quiere decir que en la *ἀδικία* reside como consecuencia esencial del des-acuerdo, lo des-atento, la falta de atención.

*διδόναι ... αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν
ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.*

... dejan que tenga lugar acuerdo y por lo tanto también atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo.

Este dejar que tenga lugar es algo doble, tal como nos indica el *καὶ*. Efectivamente, la esencia de los *ἔοντα* se halla doblemente determinada. Los que moran un tiempo en cada caso se presentan a partir del ajuste entre procedencia y partida. Se presentan en el 'entre' de una doble ausencia. Los que moran un tiempo en cada caso se presentan en cada caso y cada momento de su morada. Se presentan como lo actualmente presente. Con la mirada puesta en su morada, cada morador le presta mutua atención al otro. Pero ¿a quién dejan los presentes que pertenezca el acuerdo del ajuste?

La segunda frase de la sentencia, ahora explicada, no contesta a esta

pregunta. Pero sí nos hace una señal, porque todavía hemos pasado por alto una palabra: *διδόναι γὰρ αὐτὰ...* dejan, en cuanto a ellos, que tenga lugar... El *γὰρ*, en cuanto a, introduce una fundamentación. En cualquier caso, la segunda frase explica en qué medida lo dicho en la frase anterior es tal como se ha dicho.

¿Qué dice la segunda frase traducida de la sentencia? Dice cómo *ἔοντα*, lo presente, en su calidad de ese que mora un tiempo en cada caso, es liberado en el des-acuerdo desatento y cómo, en tanto que eso así presente, repara el des-acuerdo, desde el momento en que deja que tengan lugar el acuerdo y la atención mutua. Este dejar que tenga lugar es el modo en el que lo que mora un tiempo en cada caso se demora y así se presenta como lo presente. La segunda frase de la sentencia nombra lo presente al modo de su presencia. La sentencia habla sobre la presencia de lo presente. Sitúa la presencia en la claridad de lo pensado. La segunda frase nos ofrece la explicación sobre la presencia de lo presente.

Por eso, la primera frase tiene que nombrar a la propia presencia, concretamente en la medida en que ésta determina a lo presente como tal; efectivamente, la segunda frase sólo puede entonces y en esa medida, a la inversa, explicar la presencia a partir de lo presente, retornando a la primera frase por medio de *γὰρ*. La presencia es siempre, en relación con lo presente, eso de acuerdo con lo que lo presente se presenta. La primera frase nombra la presencia, de acuerdo con la cual... De la primera frase sólo se conservan las tres últimas palabras:

... κατὰ τὸ χρεών

Se traduce: «según la necesidad». Por ahora dejaremos *τό χρεών* sin traducir. Pero, aún así, a partir de la segunda frase explicada y del tipo de referencia que hace a la primera, podemos ya pensar dos cosas acerca de *τό χρεών*. Por un lado, que nombra la presencia de lo presente; por otro, que en *χρεών*, cuando piensa la presencia de lo presente, está pensada de algún modo la relación de la presencia con lo presente, por mucho que la relación del ser con lo ente sólo pueda proceder del ser y residir en la esencia del ser.

A *χρεών* le precede un *κατά*. Dicho *κατά* significa: de arriba abajo, hacia aquí, pasando por encima de. El *κατά* remite a algo desde lo que, como desde algo superior, desciende algo inferior que se presenta bajo él y lo sigue. Eso, en referencia a lo cual se ha dicho *κατά*, entraña un declive a lo largo del que van cayendo unas y otras cosas.

¿En el declive y el seguimiento de qué cosa puede presentarse lo presente como presente, si no es en el seguimiento y declive de la presencia? Lo que se presenta un tiempo en cada caso mora *κατά τό χρεών*. Da igual cómo tengamos que pensar *τό χρεών*; en todo caso ese término es el primer nombre para el *έόν* pensado de los *έόντα τό χρεών* es el nombre más antiguo en el que el pensar lleva a la palabra el ser de lo ente.

Los que se presentan un tiempo en cada caso llegan a la presencia en la medida en que reparan el des-acuerdo desatento, la *άδικία*, que reina al modo de un poder esencial en la propia morada. La presencia de lo presente es dicha reparación. Ésta se lleva a cabo gracias a que los que moran un tiempo en cada caso dejan que tenga lugar el acuerdo y, de este modo, se muestran mutuamente atentos. Ya está

dada la respuesta a la pregunta sobre a quién le pertenece el acuerdo. El acuerdo le pertenece a aquel a lo largo del cual se presenta presencia, o lo que es lo mismo, reparación. El acuerdo es *κατά τό χρεών*. Aunque al principio sea desde una gran distancia, con esto ya se aclara la esencia de *χρεών*. Si, como esencia de la presencia, se refiere esencialmente a lo presente, entonces en esa referencia tiene que residir el hecho de que *τό χρεών* disponga el acuerdo y, por tanto, también la atención. Este *χρεών* dispone que a lo largo de él lo presente deje que tengan lugar el acuerdo y la atención. El *χρεών* deja que venga a lo presente esa disposición y, de esta manera, le destina el modo de su venida como morada de lo que mora un tiempo en cada caso.

Lo presente se presenta en la medida en que repara el des- del des-acuerdo, el *ά-* de la *άδικία*. Este *άπό* de la *άδικία* equivale al *κατά* del *χρεών*. El *γάρ* que hace de puente en la segunda frase, tensa el arco que va del uno al otro.

Hasta aquí hemos intentado pensar únicamente qué nombra *τό χρεών*, según la segunda frase de la sentencia referida a él, sin preguntar por la propia palabra. ¿Qué significa *τό χρεών*? Explicaremos la primera palabra del texto de la sentencia en último lugar, porque, de acuerdo con el asunto, es lo primero. ¿Con qué asunto? El asunto de la presencia de lo presente. Pero el asunto del ser, es ser el ser de lo ente.

La forma lingüística de este genitivo enigmáticamente polisémico nombra una génesis, un origen de lo presente, a partir de la presencia. Pero con la presencia de ambos, la esencia de este origen permanece

oculta. No sólo ésta, sino incluso la relación entre presencia y presente permanece impensada. Desde muy temprano parece como si la presencia y lo presente fueran algo cada uno por separado. Imperceptiblemente, la presencia se convierte ella misma en un presente. Representada desde lo presente, se convierte en lo presente por encima de todo y, por tanto, en el supremo presente. Cuando se nombra la presencia ya existe una representación de lo presente. En el fondo, la presencia como tal no se distingue respecto a lo presente. Vale únicamente como el más universal y supremo de los presentes y, por tanto, como tal presente. La esencia de la presencia y, con ella, la diferencia de la presencia respecto a lo presente, queda olvidada. El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente.

Lo que ocurre es que el olvido de la diferencia no es, de ningún modo, la consecuencia de un modo de ser olvidadizo del pensar. El olvido del ser forma parte de la esencia del ser velada por el propio olvido. Forma parte tan esencial del destino del ser, que la aurora de este destino comienza como desvelamiento de lo presente en su presencia. Esto quiere decir que la historia del ser comienza con el olvido del ser, desde el momento en que el ser se repliega con su esencia: la diferencia respecto a lo ente. Cae la diferencia. Queda olvidada. Lo que se descubre es lo diferente, lo presente y la presencia, pero no en tanto que eso diferente. Por el contrario, se borra hasta la primera huella de diferencia, desde el momento en que la presencia se manifiesta como lo presente y encuentra su origen en un supremo presente.

Pero el olvido de la diferencia con que se inicia el destino del ser, para consumarse en él, tampoco es un defecto, sino el acontecimiento más rico y vasto en que la historia occidental del mundo llega a su

resolución. Es el acontecimiento de la metafísica. Lo que ahora es, se encuentra bajo la sombra del destino del olvido del ser ya ocurrido previamente.

Pero al haber sido olvidada, la diferencia del ser respecto a lo ente sólo puede ser experimentada cuando ya se desvela en la presencia de lo presente y, de este modo, imprime una huella que permanece guardada en el lenguaje al que llega el ser. Pensando así, podemos imaginar que es más bien en la primera palabra del ser, y no en las más tardías, donde se ha aclarado la diferencia, aunque sin ser nunca nombrada como tal. Por eso, el claro de la diferencia tampoco puede significar que la diferencia aparezca como diferencia. Por el contrario, en la presencia como tal puede anunciarse la relación con lo presente, de tal manera, que la presencia llegue a la palabra como dicha relación.

La primera palabra del ser, *τό χρεών*, nombra esta situación. Pero nos engañaríamos a nosotros mismos si opináramos que podemos acertar con la diferencia y alcanzar su esencia sólo con hacer las suficientes etimologías y analizar el significado de la palabra *χρεών*. Sólo si experimentamos históricamente lo impensado del olvido del ser como aquello que hay que pensar, y si pensamos eso largamente experimentado lo más a fondo posible a partir del destino del ser, pueda tal vez la primera palabra hablarle a un pensar más tardío.

Se suele traducir la palabra *χρεών* por «necesidad». Con ella se alude a una obligación, un deber ineludible. Pero nos equivocamos si nos atenemos exclusivamente a este significado derivado. En *χρεών* se encuentra también *χράω*, *χράομαι*. Desde ellos, habla *ἡ χεῖρ* la mano; *χράω* dice: yo man-ejo algo, persigo algo, lo aferré y le echo mano.

Así, *χράω* significa al mismo tiempo: dar en mano, entregar y por lo tanto dejar en manos de, abandonar a un pertenecer. Este modo de dar en mano es de tal tipo que conserva en mano la entrega y por tanto lo entregado.

Así pues, en el participio *χρεών* no se menciona originariamente ninguna obligación o deber. Pero, del mismo modo, esta palabra tampoco significa en primer lugar o en general una aprobación y ordenamiento.

Si concentramos nuestra atención en el hecho de que para nosotros la palabra debe ser pensada desde la sentencia de Anaximandro, entonces la palabra sólo puede nombrar lo que hay de presente en la presencia de lo presente, es decir, la relación tan oscuramente expresada en el genitivo. *Τό χρεών* es entonces la entrega en mano de la presencia, la cual entrega en mano la presencia de lo presente y, así, mantiene lo presente como tal, lo guarda en la presencia.

La relación con lo presente que reina en la propia esencia de la presencia, es única. Permanece por excelencia incomparable con cualquier otra relación. Forma parte de la unicidad del propio ser. Así pues, para nombrar lo que se hace presente en el ser, la lengua debería encontrar una única palabra, la única. Esto nos permite medir hasta qué punto es osada cualquier palabra pensante que apela al ser. Pero ese riesgo no es nada imposible, pues el ser habla de las maneras más distintas siempre y en todo lugar, a través de toda lengua. La dificultad reside menos en encontrar en el pensar la palabra del ser, como en conservar puramente la palabra hallada en el auténtico pensar.

Anaximandro dice: *τό χρεών*. Osaremos una traducción que suena

extraña y al principio puede ser fácilmente mal entendida: *τό χρεών*, en alemán 'der Brauch', el uso.

Con esta traducción pretendemos darle a la palabra griega un significado que ni es extraño a la palabra ni contradice el asunto nombrado en la sentencia por la palabra. Sin embargo, esta traducción es una pretensión arriesgada. Aunque tampoco puede perder ese carácter, teniendo en cuenta que cualquier traducción en el campo del pensar es una pretensión arriesgada.

¿En qué medida *τό χρεών* es un uso? Lo extraño de la traducción se ve atenuado cuando pensamos más claramente este término de nuestra lengua. Normalmente, en alemán entendemos 'brauchen' en el sentido de utilizar y necesitar en el contexto de un uso o usufructo. Lo necesitado en el ejercicio de la utilización o uso se convierte en lo usual. Lo usado o necesitado se encuentra en uso. No debemos entender aquí «el uso», a modo de término traductor de *τό χρεών*, en estos sentidos habituales y derivados. Por el contrario, nos atenemos al significado de su raíz: 'brauchen' es 'bruchen', esto es, el latín *frui*, nuestro alemán 'fruchten' [fructificar], 'Frucht' [fruto]. Traducimos libremente por «disfrutar», «gozar de», «deleitarse», «saborear»; pero disfrutar de algo significa alegrarse con algo y, de este modo, usarlo. «Disfrutar», «deleitarse», sólo significa un mero consumir y saborear en un sentido derivado. Agustín acierta con el citado significado fundamental de 'brauchen' como *frui* cuando dice: «Quid enim est aliud quod dicimus *frui*, nisi praesto habere, quod diligis?» (De moribus eccl., lib. I, c. 3; vid. De doctrina christiana, lib. I, c. 2-4). En el *frui* se encierra el *praesto habere*; *praesto*, *praesitum* significa en griego *ὑποκείμενον* lo que ya yace ante los ojos en lo no oculto, la *ovma*, lo presente en

cada caso. Según esto brauchen significa dejar que se presente algo presente como presente; frui, bruchen, brauchen, Brauch significan entregar o dar algo en mano a su propia esencia y mantenerlo, como eso así presente, en la mano mantenedora.

En la traducción de *τό χρεών* el uso está pensado como lo presente en el propio ser. Ahora Bruchen, frui, ya no se dice sólo de la conducta del hombre que disfruta y, por tanto, en la relación con cualquier ente, aunque fuera el ente supremo (fruitio Dei como la beatitudo hominis), sino que el uso nombra ahora el modo en que se presenta el propio ser en cuanto relación con lo presente, relación que atañe y trata a lo presente como presente: *τό χρεών*.

El uso entrega en mano a lo presente en su presencia, esto es, en la morada. El uso concede a lo presente su parte de morada. La morada del que mora, concedida cada vez, reside en el ajuste, que dispone transitoriamente lo presente entre el doble modo de ausencia (procedencia y partida). El ajuste de la morada confina y delimita a lo presente como tal. Lo presente en cada caso, *τὰ ἐόντα*, está presente en el límite (*πέρας*).

Como concesión de la parte del ajuste, el uso es el disponer que distribuye: la disposición del acuerdo y, con él, de la atención. El uso entrega en mano acuerdo y atención, desde el momento en que se reserva de antemano lo entregado, lo recoge junto a sí y lo oculta como presente en la presencia.

Pero este uso, que disponiendo el acuerdo, confina a lo presente, entrega en mano límites y, de este modo, es también, en cuanto *τό χρεών*, *τό ἀπειρον*, eso que es sin límite en la medida en que se

presenta allí, para distribuir los límites de la morada a lo presente que mora un tiempo en cada caso.

Según la tradición que recoge Simplicio en su comentario a la Física de Aristóteles, Anaximandro podría haber dicho que lo presente tiene el origen de su esencia en lo que se presenta sin límite: *αρχή τῶν ὄντων τό ἀπειρον*. Lo que se presenta sin límite no se encuentra dispuesto según el acuerdo y la atención, no es algo presente, *τό χρεών*.

Disponiendo acuerdo y atención, el uso libera en la morada y abandona en cada ocasión a lo presente a su morada. Pero, de este modo, también se ve entregado al constante peligro de endurecerse en la mera persistencia a partir de la insistencia que mora. Por lo tanto, el uso sigue siendo en sí, al mismo tiempo, la entrega en mano de lo presente en el des-acuerdo. El uso dispone el des-.

Por eso, lo presente que mora un tiempo en cada caso sólo puede presentarse en la medida en que permite que el acuerdo y, por tanto, la atención pertenezcan al uso. Lo presente se presenta *κατὰ τό χρεών*, a lo largo del uso. El uso es esa reunión de lo presente en su presencia —que resguarda y dispone— que mora en cada caso y ocasión.

La traducción de *τό χρεών* por «el uso» no ha surgido sólo de una meditación etimológica y léxica. La elección del término uso nace de una traslación anterior del pensar, que intenta pensar la diferencia en la esencia del ser, en el inicio destinal del olvido del ser. La palabra «uso» ha sido dictada al pensar en la experiencia del olvido del ser. Probablemente, *τό χρεών* nombra un rastro de lo que queda verdaderamente por pensar en el término «uso», rastro que desaparece de inmediato en el destino del ser, el cual se despliega en

la historia del mundo como metafísica occidental.

La sentencia de Anaximandro explica eso nombrado por *τό χρεών* pensando lo presente en su presencia. Ese *χρεών* pensado en la sentencia es la primera y suprema interpretación que piensa aquello que los griegos experimentaban bajo el nombre *Μοιρα* como concesión o reparto de la parte. A la *Μοιρα* están supeditados tanto hombres como dioses. *Τό χρεών*, el uso, es la entrega en mano que hace entrega de lo presente, cada vez en una morada, dentro del desocultamiento.

Τό χρεών oculta en sí la esencia todavía no eclosionada del reunir que ilumina y encubre. El uso es el recogimiento o reunión: *ὁ Λόγος*. A partir de la esencia pensada del *Λόγος*, se determina la esencia del ser como uno unificador: *Εν*. Es el mismo *Εν* que piensa Parménides. Piensa expresamente la unidad de eso unificador como *Μοιρα* (frag. VIII, 37). La *Μοιρα* pensada a partir de la experiencia esencial del ser, equivale al *Λόγος* de Heráclito. La esencia de la *Μοιρα* y el *Λόγος* está ya previamente pensada en el *χρεών* de Anaximandro.

Perseguir las mutuas dependencias e influencias entre los distintos pensadores es una manera de malentender el pensar. Todo pensador depende de algo, concretamente de la llamada del ser. La magnitud de esta dependencia decide sobre la libertad que se puede tomar en relación con esas otras influencias que despistan. Cuanto mayor sea la dependencia, tanto más poderosa será la libertad del pensar y tanto más grande será su peligro de despistarse y pasar de largo junto a lo que ya fue pensado algún día y, sin embargo o tal vez sólo de este

modo, pensar lo mismo.

Naturalmente, a nosotros, los hombres de hoy, no nos queda más remedio que haber pensado previamente en la memoria la sentencia de Anaximandro, a fin de poder meditar lo pensado por Parménides y Heráclito. De este modo se deshace el equívoco por el que se entiende que la filosofía del primero es una doctrina del ser, y la del segundo una doctrina del devenir.

Pero para pensar la sentencia de Anaximandro es necesario que antes de todo, pero también siempre de nuevo, demos el simple paso que consiste en trasladarnos a lo que dice el término que se encuentra inexpresado en todas partes: *ἔόν, ἔόντα, εἶναι*. El término dice: presencia en el desocultamiento. También se oculta que la propia presencia conlleva el desocultamiento. El propio desocultamiento es presencia. Ambos son lo mismo, pero no iguales.

Lo presente es aquello que se presenta, actualmente o no actualmente, en el desocultamiento. Con la *Ἀλήθεια* que pertenece a la esencia del ser, queda completamente impensada la *λήθη* y, en consecuencia, también lo «actualmente» y «no actualmente», esto es, el ámbito de la abierta comarca a la que llega todo presente y en la que se despliega y delimita esa mutua presencia de los que moran un tiempo en cada caso.

Debido a que lo ente es lo presente, al modo de lo que mora un tiempo en cada caso, una vez que ha llegado al desocultamiento, puede manifestarse morando en él. La manifestación es una consecuencia esencial de la presencia y de su naturaleza. Sólo lo que se manifiesta, y sólo eso, muestra una cara y un aspecto, pensado en relación con su presencia. Sólo un pensamiento que haya pensado por adelantado el

ser, en el sentido de la presencia en el desocultamiento, puede pensar como *ιδέα* la presencia de lo presente. Pero lo presente que mora un tiempo en cada caso mora también como aquello surgido a la luz en el desocultamiento. Surge a la luz en la medida en que, saliendo de sí mismo, se trae delante, esto es, se produce a sí mismo. Surge, en la medida en que es traído aquí o producido por el hombre. Desde ambas perspectivas, eso que así llega al desocultamiento es, en cierto modo, un *ἔργον*, pensado en griego: algo sacado a la luz o producido. La presencia de lo presente, desde la perspectiva de su carácter de *ἔργον* pensado a la luz de la presencia, puede ser experimentada como lo que se presenta en ese traer delante o salir a la luz. Ésta es la presencia de lo presente. El ser de lo ente es la *ἐνέργεια*.

La *ἐνέργεια*, que Aristóteles piensa como el rasgo fundamental de la presencia, de *εὖν*; la *ιδέα*, que Platón piensa como rasgo fundamental de la presencia; el *Λόγος*, que Heráclito piensa como rasgo fundamental de la presencia; la *Μοιρα*, que Parménides piensa como rasgo fundamental de la presencia; *χρεών*, que Anaximandro piensa como lo que se presenta en la presencia, nombran, todos ellos, lo mismo. En el oculto reino de lo mismo se encuentra la unidad del uno unificador, el *Εν* pensado por cada pensador a su manera.

Pero pronto viene una época del ser en la que la *ἐνέργεια* se traduce por actualitas. Lo griego queda ensombrecido y ya no aparece nunca hasta nuestros días, si no es con el cuño romano. La actualitas se convierte en realidad efectiva. La realidad efectiva se convierte en objetividad. Pero, incluso esta última, si quiere permanecer en su esencia, que consiste en objetividad, precisa todavía el carácter de la

presencia. Es la presencia en la representación del representar. El cambio decisivo en el destino del ser como *ἐνέπυια* reside en el paso a la actualitas.

¿Que una mera traducción ha podido provocar todo eso? Pues bien, esto tal vez nos enseñe a considerar lo que puede llegar a pasar en una traducción. El auténtico encuentro destinal de las lenguas históricas es un silencioso acontecimiento. Pero en él habla el destino del ser. ¿A qué lengua se traduce Occidente, la tierra del atardecer?

Ahora intentaremos traducir la sentencia de Anaximandro:

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

... a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo

Ni podemos aportar una demostración científica de esta traducción, ni tampoco debemos simplemente creerla en razón de alguna autoridad. La demostración científica tiene un alcance demasiado limitado. La mera creencia no tiene lugar en el pensar. La traducción sólo se deja repensar pensando la sentencia. Pero el pensar es el hablar poético de la verdad del ser en el diálogo histórico de los que piensan

Por eso, la sentencia nunca nos dirá nada mientras sigamos explicándola solamente de manera histórica y filológica. Curiosamente, la sentencia sólo habla cuando nos despojamos de las pretensiones propias de nuestro habitual modo de representación y meditamos en qué consiste la confusión del actual destino del mundo.

El ser humano está a punto de abalanzarse sobre la totalidad de la tierra y su atmósfera, de arrancar y obtener para sí el escondido reino de la naturaleza bajo la forma de fuerzas y de someter el curso histórico a la planificación y el orden de un gobierno terrestre. Este mismo hombre rebelde es incapaz de decir sencillamente qué cosa es, de decir qué es eso de que una cosa sea.

La totalidad de lo ente es el único objeto de una única voluntad de conquista. La simplicidad del ser ha sido sepultada en un único olvido.

¿Qué mortal es capaz de pensar hasta el final el abismo de esta confusión? Se puede intentar cerrar los ojos ante ese abismo. Podemos intentar cegarnos y deslumbrarnos con falsas construcciones una y otra vez. Pero el abismo siempre estará ahí.

Las teorías sobre la naturaleza, las doctrinas sobre la historia no resuelven la confusión. Confunden todo hasta volverlo irreconocible, porque ellas mismas se alimentan de esa confusión que planea sobre la diferencia entre lo ente y el ser.

¿Existe alguna posibilidad de salvación? Sólo existe cuando está ahí el peligro. El peligro está cuando el propio ser camina hasta lo último e invierte el olvido que surge de sí mismo.

¿Pero qué ocurre si el ser usa en su esencia la esencia del hombre?
¿Qué ocurre si la esencia del hombre reside en pensar la verdad del ser?

Entonces, el pensar tendrá que hablar poéticamente desde el enigma del ser. El pensar trae la aurora de lo pensado a la proximidad de lo que queda por pensar