

## 10. DE LA ONTOLOGIA AL PENSAR

### 1. Fundamento-abismo

El programa que se proponía Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo* no pudo llegar a término. Como hemos visto, el obstáculo principal que encontró fue la temporalidad como ser del Dasein. Con ello se cortaba el camino a la comprensión del ser del Dasein, que debía conducir a una comprensión del ser en general. El problema del tiempo pasó luego a un segundo lugar en la reflexión explícita de Heidegger. Cuando vuelve a plantearse de modo explícito, lo hace desde el evento. Primero se habla de tiempo-espacio, o de juego-tiempo-espacio, y al fin se da una respuesta a la pregunta por el tiempo en el evento: Hay tiempo, el tiempo acaece, es dado en el evento. Pero quedando éste último sumido en el misterio, queda también ahí la respuesta última sobre el tiempo.

El camino del fundamento se intentó, también en el círculo de *Ser y tiempo*, en *La esencia del fundamento*. Pero se llegó pronto a la idea de fundamento-abismo, centrado en la libertad del Dasein y, en definitiva, en su temporalidad. También esta idea de fundamento es más tarde considerada en el evento. El fundamento no es ni un super-ente, ni Dios, sino el Da-sein. La apertura originaria es el fundamento último al cual se puede llegar filosóficamente. Todo otro fundamento se da a partir de éste y dentro de éste. Esta apertura es apertura del evento del ser o del ser como evento. En todo caso se sigue considerando al ser como el concepto fundamental que desarrolla, que "acaece" (transitivo) a esa apertura. El ser como evento constituye ahora el centro de todo pensar<sup>1</sup>. La esencia del fundamento depende ahora de la esencia de la verdad o apertura del ser como evento. Es obvio que Heidegger ve también esto como abismo. Abismo como permanecer lejos (*Weg-bleiben*) el fundamento. En definitiva, el fundamento es el evento mismo, como el hacerse presente del ser (*Seyn*). Este es llamado también *Ur-grund*, o fundamento originario. Pero un ser que se hace presente como acaecer, es necesariamente abismo desconocido<sup>2</sup>.

El tema del fundamento ha sido importante en toda la historia de la metafísica, que se ha fundado en este esquema del fundamento o de la explicación causal para afirmar realidades metafísicas, más allá de la experiencia. En este contexto del evento, volvió a plantearse Heidegger la pregunta por el fundamento o razón, en las clases de 1955/56 con el título: La proposición del fundamento (*Der Satz vom Grund*). Este principio, formulado por Leibniz, dice: *nihil est sine ratione*. Nada hay sin una razón, sin un fundamento. El principio es, según Heidegger, una proposición sobre el ente, pero no nos da ninguna noticia sobre la esencia del fundamento, que Heidegger había buscado en el escrito de 1929<sup>3</sup>.

Al formular el principio leibniziano podemos poner de relieve diferentes elementos. Si subrayamos: *nada es sin fundamento*, queremos indicar que todo tiene un fundamento. Pero podemos también acentuar así: *Nada es sin fundamento*. El "es" significa el ser de cada ente. Entonces significa: Al ser del ente le pertenece un fundamento. "El principio del fundamento habla del ser del ente. ¿Qué dice el principio? El principio del fundamento dice: Al ser le

<sup>1</sup> M.HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 299

<sup>2</sup> *ibid.*, pp. 307-308. 323. 346. 350. 379

<sup>3</sup> M.HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, pp. 82-84

pertenece algo así como fundamento. El ser tiene el modo de fundar, el carácter de fundamento... El ser se hace presente como fundante (*als gründendes*)<sup>4</sup>.

Al ser le pertenece el carácter de fundamento, pero él mismo no tiene fundamento. "El fundamento queda separado del ser. En el sentido de ese quedar separado (*Ab-bleiben*) el fundamento del ser, el ser es el abismo (*Ab-grund*). En tanto que el ser como tal es en sí fundante, permanece él mismo sin fundamento (*grundlos*). El ser no cae dentro del ámbito de poder del principio del fundamento, sino que sólo cae el ente"<sup>5</sup>. Así se entiende la doble afirmación: "Por una parte decimos: Ser y fundamento: lo mismo. Por otra parte decimos: Ser, el abismo"<sup>6</sup>. Precisamente "ser es el abismo (*Ab-grund*) en cuanto que ser y fundamento son lo mismo. En cuanto que ser es fundante, y sólo en cuanto tal, no tiene fundamento"<sup>7</sup>. Por este motivo "no debemos decir propiamente que el principio del fundamento es un principio del ser sino que debemos decir: El principio del fundamento es un principio sobre el ser como ser, esto es, como fundamento"<sup>8</sup>.

Heidegger insiste en estas clases en que el ser tiene el carácter de fundamento o en que se manifiesta así. Pero este carácter no se puede entender en sentido óntico; el ser no es el ente, ni un "algo", como viene repitiendo machaconamente Heidegger, sobre todo a partir de *Beiträge zur Philosophie*, cuando el ser es considerado como evento. El ser ya no tiene fundamento y por ello no está ya sometido a este esquema.

Tomando como punto de partida unos versos de Angelus Silesius, Heidegger diferencia varios modos de referirse al fundamento. Dice Angelus Silesius:

*"Die Rose ist ohn warum  
sie blüet, weil sie blüet,  
Sie acht nicht ihrer selbst  
fragt nicht, ob man sie sieht  
La rosa es sin porqué;  
florece porque florece,  
no se fija en sí misma,  
no pregunta si se la ve"<sup>9</sup>.*

Heidegger distingue un fundamento "por-qué". A éste se refiere el principio de fundamento: Nada hay sin porqué. Frente a este principio, Angelus Silesius dice: La rosa es sin porqué. Esto, en realidad, no significa que no tenga fundamento. Los botánicos -dice Heidegger- indicarían inmediatamente varios. El mismo poeta, según Heidegger, indica un fundamento mediante el "porque". Angelus Silesius no entiende negar que la rosa tenga un fundamento; lo que dice es que a la rosa le viene el florecer sin que ella se dé cuenta de aquello que podría producirlo. La rosa es rosa sin un *reddere rationem*, sin un establecer el fundamento de su ser-rosa. La rosa es sin "porqué" (*Warum*), no se pregunta por un porqué; pero no sería sin fundamento (*Grund*). Ambos conceptos no son lo mismo. El *principium*

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 90

<sup>5</sup> *ibid.*, p. 93

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 93

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 185

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 96

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 68

*reddendae rationis* vale acerca de (*von*) la rosa, pero no vale para (*für*) la rosa; vale para la rosa en cuanto objeto de nuestro representar; pero no vale para la rosa en cuanto que está en sí o en cuanto que simplemente es rosa. Prescindiendo aquí de la intención del poeta, la idea de Heidegger es clara.

Hay un fundamento-razón, que responde a un ¿por qué? Y hay un fundamento-abismo y misterioso, al cual no es posible responder, como sugieren estos versos de Goethe:

"*Wie? wann? und wo? - Die Götter bleiben stumm!*

*Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?"*

"¿Cómo, cuándo y dónde? Los dioses permanecen mudos.

Tú quédate en el 'porque' y no preguntes ¿por qué?"<sup>10</sup>.

El tema del fundamento es visto en estas clases de Heidegger en relación con el destino, y por tanto con la historia. No hay que perder de vista "que en cada caso la palabra "ser" habla sólo históricamente (*geschichtlich*)... La pregunta hasta qué punto van juntos ser y razón, sólo se deja formular en el sentido de destino del ser (*seinsgeschichtlich*) y sólo se puede responder mediante una vuelta del pensar al destino del ser (*Seinsgeschick*)"<sup>11</sup>. El tema del fundamento nos lleva al concepto de destino (*Geschick*); y por lo tanto al evento que acaece como destino. Este acaecer como destino constituye la historia. Un año después de estas clases, en *Der Satz der Identität*, Heidegger consideraba precisamente que el mismo ser acaece y es constituido en lo suyo propio en el evento<sup>12</sup>.

Heidegger ha considerado la apertura originaria del evento como *Zeit-Spiel-Raum* o juego-tiempo-espacio. Al final de las clases sobre el fundamento pone éste en relación con la idea de juego (*Spiel*). El pensar debería darse precisamente en el contexto de este juego. Heidegger se pregunta aquí: ¿Se deja determinar de modo real la esencia del juego por el ser como fundamento, o debemos pensar ser y fundamento, ser como fundamento, desde la esencia del juego; y precisamente del juego al cual somos llevados nosotros mortales...?"<sup>13</sup>. La respuesta la tendríamos en Heráclito. Un concepto central en él es el de logos. Este significa razón pero lo que Heráclito llama logos, lo dice también en otros conceptos: **φύσις**, lo que surge de por sí, que se hace presente al mismo tiempo como ocultación, **κόσμος**, que es al mismo tiempo orden, unión y adorno; **αἰών**, difícil de traducir y que parece ser considerado como tiempo del mundo. En estos cuatro términos se dice lo que es el destino del ser. En el fragmento 52 de Heráclito, se dice que el **Αἰών** es un niño que juega; de un niño es el reino, esto es, el **αἰτήρ**, el fundamento que crea y gobierna. El destino del ser es un niño que juega. En el juego de un niño no hay leyes fijas. También el uso de esta imagen sería un modo de expresar la idea de fundamento-abismo o de fundamento-destino.

## 2. Llevar la palabra del ser al lenguaje.

En este contexto habría que entender la conocida expresión heideggeriana que designa al hombre como pastor del ser. "El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 206

<sup>11</sup> *ibid.*, p. 176

<sup>12</sup> M.HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 27

<sup>13</sup> M.HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, p. 186

ser. En este 'ser menos' no pierde nada el hombre, sino que gana, en cuanto que logra llegar a la verdad del ser. Gana la pobreza esencial del pastor, cuya dignidad descansa en ser llamado por el ser mismo para cuidar de su verdad. Esta llamada viene como el proyecto, del cual procede el carácter de arrojado del Da-sein. El hombre, en su esencia ser-histórica, es el ente cuyo ser como ek-sistencia consiste en que vive en la cercanía del ser. El hombre es vecino del ser".<sup>14</sup> Al pie de esta página hay una anotación de Heidegger en el ejemplar de su propio uso acerca del ser: "Mejor: en el ser *qua Ereignis*". El ser es entendido aquí como evento. Según Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo* se habla sobre el evento de manera conscientemente ambigua.<sup>15</sup> En la edición de las obras completas se reproducen las frecuentes anotaciones de Heidegger en el ejemplar de su uso, afirmando el ser como evento.

En el paso se habla del carácter de arrojado del Dasein y de la apertura del ser en el evento. El hombre es llamado y puesto en esa misma apertura. El hombre es ek-sistencia; está en la iluminación originaria. "El ser se ilumina para el hombre en el proyecto extático". Pero el que proyecta o arroja en ese proyectar "no es el hombre, sino el ser mismo, que envía (*schickt*) al hombre a la ek-istencia del Da-sein como su esencia. Este destino (*Geschick*) se acaece como la iluminación (*Lichtung*) del ser... Esta otorga la cercanía con el ser. En esta cercanía, en la iluminación de la apertura (Da) vive el hombre como el ek-sistente".<sup>16</sup> Como se ve, estamos en pleno contexto del evento y en un momento en el que Heidegger habla aún de evento del ser. El hombre está en esa verdad originaria para cuidar de la verdad del ser y al servicio de la misma. Así es el hombre pastor del ser.

En este contexto el hombre depende en todo del ser. De lo que se trata es de llevar la verdad del ser al lenguaje. Lenguaje y pensar del hombre deben lograr esto. "El pensar, por el contrario, se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser... El pensar es *l'engagement* mediante la verdad del ser y para la verdad del ser".<sup>17</sup> O de otra manera: "Todo consiste únicamente en esto: En que la verdad del ser venga al lenguaje y en que el pensar logre llegar a este lenguaje. Tal vez el lenguaje pida entonces mucho menos el explicar precipitado que el recto callar".<sup>18</sup> Para esto, el pensar y el lenguaje deben oír la voz del ser. "El pensar, en su decir, lleva únicamente la palabra no-hablada del ser al lenguaje. La expresión usada aquí: 'llevar al lenguaje', hay que entenderla en sentido del todo literal. El ser viene al lenguaje iluminándose; está siempre en camino hacia él. A este adveniente lo lleva, a su vez, al lenguaje el ek-sistente pensar en su decir".<sup>19</sup> Como puede verse, Heidegger distingue dos tipos de lenguaje: el lenguaje originario del ser y el lenguaje del hombre. El primero es el fundamento del segundo; éste es un co-rresponder al primero.

De estos dos lenguajes habla también Heidegger de manera más amplia en los escritos sobre el lenguaje, reunidos bajo el título: *En camino hacia el lenguaje*. Heidegger se pregunta por la esencia del lenguaje. Se han hecho muchas reflexiones acerca del lenguaje, pero Heidegger cree que ninguna de ellas llega a la esencia del mismo. El quisiera encontrar un

<sup>14</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 342

<sup>15</sup> M.HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, p. 38

<sup>16</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 337

<sup>17</sup> *ibid.*, pp. 313-314

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 344

<sup>19</sup> *ibid.*, pp. 361-362

camino precisamente hacia esta esencia y lo hace siguiendo las indicaciones de unos versos de Stefan George, del poema *Das Wort (La palabra)*; sobre todo los versos finales:

*So lernt ich traurig den verzicht:  
Kein ding sei wo das wort gebricht.*

El autor dice que ha aprendido que *no hay ninguna cosa donde falta la palabra*.<sup>20</sup> La reflexión de Heidegger sobre las palabras del poeta lo lleva a pensar y a preguntarse qué es realmente el lenguaje; y llega a esta primera conclusión: *Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*: La esencia del lenguaje es el lenguaje de la esencia.<sup>21</sup>

La primera parte de la sentencia es de fácil traducción: “La esencia (*Wesen*) del lenguaje”. Pero la palabra *Wesen* de la segunda parte no se puede traducir por “esencia”. Su significado no es nuevo en Heidegger. Unos años antes, en *¿Qué significa pensar?*, Heidegger dice que la palabra *wesen* tiene sentido verbal y que hay que entenderla como *anwesend* y *abwesend*, como hacerse presente y ausentarse. Esto nos lleva al acaecer, al ser como evento. En *Beiträge zur Philosophie*, hablando del evento, Heidegger había expresado ya esta idea de *Wesen, Wesung*.<sup>22</sup> Este sentido tiene también en este escrito sobre la esencia del lenguaje: “Pero la palabra *Wesen* ahora no significa ya aquello que algo es. *Wesen* lo oímos como verbo, estando presente como haciéndose presente y ausentándose (*wesend wie anwesend und abwesend*)... La segunda parte de la sentencia: ‘*Die Sprache des Wesens*’ significa, según esto: El lenguaje le pertenece al que se hace presente, es propio del que en todo hace caminos (*alles Be-wëgende*) como lo suyo más propio. El que en todo hace caminos, los hace en tanto que habla.”<sup>23</sup>

Heidegger hace también aquí juegos de palabras. *Bewegen* en el uso corriente significa “mover”. Aquí Heidegger lo usa en el sentido del dialecto alemán-suabo, en el cual tiene sentido transitivo y significa: hacer un camino<sup>24</sup>. El hacerse presente es el acaecer en el evento; y el hacer e indicar caminos es, en otras palabras, la apertura o iluminación originarias. Y éstas serían también lenguaje o *decir (Sagen)* originario. Esta es la verdadera esencia del lenguaje. Este lenguaje es anterior a todo lenguaje del hombre, a todo poetizar y a todo pensar: “La cercanía de poetizar y pensar no es el resultado de un hecho, de manera que poetizar y pensar, una vez -viniendo no se sabe de dónde- se acercan el uno al otro, surgiendo así la cercanía. La cercanía que acerca es el evento mismo (*das Ereignis selbst*) a partir del cual poetizar y pensar son remitidos a lo propio de su esencia”. Y Heidegger continúa diciendo: Pero si la cercanía de poetizar y pensar es la del decir (*Sagen*), nuestro pensar llega a la sospecha de que el evento (*Ereignis*) actúa como aquel decir (*Sage*) en el cual el lenguaje nos dice su esencia”.<sup>25</sup>

En otras palabras, el evento “habla”, actúa “diciendo”, tiene un lenguaje originario o *Sage*, que se dirige al hombre antes de que éste hable. En particular, se dirige a los pensadores

<sup>20</sup> M.HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 153

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 166

<sup>22</sup> M.HEIDEGGER, *¿Was heisst Denken?*, p. 143; *id.*, *Beiträge zur Philosophie*, pp. 7.66.243.287.311

<sup>23</sup> M.HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 190

<sup>24</sup> M.HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 249

<sup>25</sup> M.HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 185

y a los poetas: “Poetizar y pensar son modos del decir (*Sagen*). Pero a la cercanía, que lleva a acercarse entre sí el poetizar y el pensar, la llamamos *Sage*. En ésta suponemos que está la esencia del lenguaje”. Heidegger añade que entiende *sagen* en el sentido del antiguo alemán *sagan*, con significado de indicar: *Sagen, sagan* significa indicar (*zeigen*): hacer aparecer, dejar libre iluminando-ocultando, como proporcionar aquello que llamamos mundo<sup>26</sup>. También aquí estamos en pleno contexto del evento. La esencia del lenguaje es el iluminar, la apertura originaria, en la cual todo lo que hay viene a la luz, perdurando siempre también la ocultación. Ulteriores reflexiones sobre el lenguaje y su relación con el evento, las hace Heidegger en *El camino hacia el lenguaje*. Heidegger parte también aquí del significado de *Sagen* (decir). Heidegger llega también aquí a un primer significado recurriendo a la voz *Sagan*. “Para experimentarlo, nos atenemos a lo que nuestra lengua misma nos llama a pensar con esta palabra: “*Sagan*” significa: mostrar, hacer aparecer, hacer ver y oír<sup>27</sup>. En relación con este significado de *Sagen*, Heidegger le llama a la esencia del lenguaje en su totalidad *die Sage*. *Sage* es leyenda, fábula, tradición. Pero Heidegger afirma que éste es un sentido venido a menos y vuelve al significado originario del término: “Según el uso más antiguo de la palabra, entendemos *Sage* a partir del decir en el sentido de indicar (*Sagen als dem Zeigen*); y para denominar *Sage*, en tanto que en ella se funda la esencia del lenguaje, usamos una palabra antigua, bien testimoniada, pero desaparecida: *die Zeige*”<sup>28</sup>.

Así llega Heidegger a la afirmación: *Das Wesen der Sprache ist die Sage als die Zeige*: La esencia del lenguaje es el decir como indicación. La traducción es insuficiente; *Sage* en el sentido heideggeriano no tiene traducción exacta. Y *Zeige* tampoco. Esta palabra se deriva de *zeigen*: mostrar, indicar. Pero no se trata de un indicar que se pueda limitar a la acción humana, sino que el indicar caracteriza, como aparecer, a todo estar presente y a todo estar ausente<sup>29</sup>.

En definitiva, todo esto viene a reducirse a aquella apertura (*Da-sein*) o iluminación originaria (*Lichtung*). “La *Sage* penetra y reúne lo libre de la iluminación”<sup>30</sup>. En otras palabras: En el evento acontece una apertura o iluminación y ésta es el habla originaria. Esa apertura es “hablante” o “indicadora”; es apropiadora, constituye en lo propio. “Lo que está actuando en el indicar de la *Sage* es el apropiar”. “El evento, visto en el indicar de la *Sage* se deja... experimentar sólo en el indicar de la *Sage* como lo que otorga”.<sup>31</sup> El evento como hablante constituye en su esencia a los hombres, a los otros elementos del mismo, a las cosas.

Por otra parte el decir tiene relación con un oír (*hören*). También esta relación es vista por Heidegger de un modo particular: “El oír no sólo acompaña y rodea al hablar, como tiene lugar en la conversación. La simultaneidad de hablar y oír significa más. El hablar como decir (*Sprechen als Sagen*) es de por sí un oír... Así pues, el hablar no es al mismo tiempo, sino ya *de antemano* un oír... Nosotros no sólo hablamos el lenguaje, sino que hablamos a

---

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 188

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 241

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 242

<sup>29</sup> *ibid.* p. 242

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 246

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 247

partir de (*aus*) él. Esto podemos hacerlo sólo porque ya hemos oído el lenguaje. ¿Qué es lo que oímos? Oímos el hablar del lenguaje<sup>32</sup>. Heidegger distingue aquí claramente un hablar del lenguaje (*Sprechen der Sprache*) y un hablar nuestro; y dice que cuando nosotros hablamos, hemos oído ya de antemano este lenguaje, el cual habla *mostrando*<sup>33</sup>. El hablar del lenguaje es un mostrar.

Los mortales son "hablantes" porque acaecen en el evento. Por esto a nosotros nos corresponde el lenguaje "como la *Sage* de los cuatro que forman el mundo; a nosotros, que pertenecemos a los cuatro como mortales, a nosotros, que podemos hablar sólo en la medida en que correspondemos al lenguaje"<sup>34</sup>. El lenguaje humano, en otras palabras, es ya un corresponder, una respuesta al lenguaje del evento. Esta idea es repetida frecuentemente por Heidegger en este contexto: El hablar del hombre es escuchar el hablar del habla originaria; oímos este lenguaje originario porque pertenecemos a él. Toda palabra del hablar de los mortales habla partiendo de un escuchar y como tal<sup>35</sup>.

En este contexto, el lenguaje tiene gran importancia. Heidegger ha hablado de la cercanía de los poetas y los pensadores. En *El origen de la obra de arte* distingue dos clases de lenguaje poético. El primero es *Dichtung*, que es la poesía en sentido originario. Esta es anterior y común a todas las artes. Se trataría de un oír originario de los mortales como pertenecientes al evento. La poesía propiamente dicha (*Poesie*) es ya un modo derivado de la anterior<sup>36</sup>. Pero precisamente por su semejanza y cercanía con la poesía primordial (*Dichtung*), la poesía propiamente dicha (*Poesie*) es un modo destacado de acaecer la verdad. La poesía escucha y transmite de modo más extático la apertura originaria. En la verdadera poesía no hay subordinación del lenguaje a fines particulares y con axiomas predeterminados, como suele suceder en el lenguaje científico. Todo esto explica el interés de Heidegger por los poetas alemanes, especialmente por Hölderlin, el poeta de la poesía. Los poetas son receptores especiales del hablar del evento y lo transmiten de manera más pura. Pero en todas las artes y en el lenguaje del mundo de la vida se daría esto en mayor o menor medida.

La misma historia sucede "como el destino de la verdad del ser y desde éste"; y ha llegado al lenguaje en el decir de los pensadores<sup>37</sup>. Con esto el hombre no dejaría de ser libre. Lo que habría que cambiar sería el concepto de libertad. "El hombre es libre precisamente cuando pertenece al ámbito del destino y se hace así un oyente (*Hörer*), pero no un siervo (*Höriger*). La esencia de la libertad no está ordenada originariamente a la voluntad... La libertad administra lo libre en el sentido de lo iluminado, esto es, de lo desoculto"<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 243

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 243

<sup>34</sup> M.HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 203

<sup>35</sup> M.HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, pp. 242-246. 250-251; *id.*, *Die Sprache*, pp. 28-30

<sup>36</sup> M.HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, pp. 59-63

<sup>37</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 334-335. 344.361

<sup>38</sup> M.HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, pp. 24-25

### 3. El “pensar”

En Heidegger, el pensar tiene un significado particular, que quiere sustituir los conceptos de filosofía o de metafísica y viene a expresar lo que es el pensamiento de este autor. Por eso es imprescindible hablar de él en una introducción al pensamiento de Heidegger.

¿Qué es realmente el pensar? En primer lugar, el pensar tiene para Heidegger sus características particulares, diferentes de la metafísica, de la ontología e incluso de la filosofía. Históricamente se dio un pensar en los primeros filósofos, pero pronto fue sustituido por la interpretación técnica del pensar. "La filosofía se convierte poco a poco en una técnica de explicación por las causas supremas. Ya no se piensa, sino que se ocupa uno de filosofía"<sup>39</sup>. Esta filosofía se llamó luego metafísica y en Platón y Aristóteles pasó a ser teología. Heidegger menciona aquí tres grados o desviaciones del verdadero pensar. La primera y fundamental es la interpretación técnica del pensar, o la explicación por las causas supremas. Estas causas se van luego concretando, tomando la forma de metafísica y de teología. Como ya hemos expuesto en un capítulo anterior, en este proceso ha habido momentos importantes, como el del racionalismo de Descartes, la ontoteología sobre todo de Hegel y el hecho de la técnica moderna, en la que aparece de forma manifiesta la esencia de la técnica.

Para lograr un verdadero pensar "debemos librarnos de la interpretación técnica del pensar. Sus comienzos retornan hasta Platón y Aristóteles"<sup>40</sup>. ¿Significa esto que hay que volver a los presocráticos? Heidegger habla de diálogo con ellos y de un nuevo comienzo. La vuelta tendría este sentido; no una repetición de lo que dijeron ellos mismos. Ante todo, porque en una verdad que es acaecer histórico no se dan repeticiones totales. Y en segundo lugar, porque los presocráticos tuvieron intuiciones e ideas generales, pero no las desarrollaron. Esto quiere decir que el pensar que hay que volver a instaurar tiene sus propias exigencias y características.

¿Cómo lo presenta Heidegger? En *El origen de la obra de arte* Heidegger enumera el pensar como uno de los modos auténticos de acaecer la verdad: "Otro modo como la verdad llega a ser, es el preguntar del pensar, el cual como pensar del ser nombra a éste en su problematicidad".<sup>41</sup> El pensar aparece aquí como un preguntar que tiene en cuenta el carácter problemático del ser.

De manera más amplia y en varios momentos habla Heidegger del pensar en la *Carta sobre el humanismo*. En ella el pensar está en íntima relación con el ser. "El pensar es del ser, en tanto que, acaecido por el ser, pertenece (*gehört*) al ser. El pensar es igualmente pensar del ser, en tanto que perteneciendo al ser, escucha, oye (*hört*) al ser".<sup>42</sup> El pensar viene del ser y presupone haber escuchado a éste. "El pensar es en su esencia, como pensar del ser, requerido por éste. El pensar está relacionado con el ser como el que viene (*l'avenant*). El pensar como pensar está ligado a la llegada del ser, al ser como llegada. El ser es como el destino del pensar. Pero el destino es en sí histórico. Su historia ha venido ya al lenguaje en el decir de los

---

<sup>39</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 317

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 314

<sup>41</sup> M.HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 49

<sup>42</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 316



pensadores".<sup>43</sup>

El pensar viene del ser mismo y depende sobre todo de que el ser como destino se envíe, llegue, solicite al hombre. El pensar de los pensadores tiene que haber oído ya al ser, antes de pensar. El pensar de los pensadores es ya un co-rresponder o una respuesta. Así se desarrolla la historia del pensar. Según esto, la historia del pensar es historia del ser; y en esta historia estaría incluida la misma historia del olvido del ser. El pensar está al servicio del ser. "Todo consiste únicamente en esto: En que la verdad del ser venga al lenguaje y en que el pensar logre llegar a este lenguaje. Entonces tal vez el lenguaje pida mucho menos el explicar precipitado que el recto callar"<sup>44</sup>. El pensar viene así a estar entre el lenguaje originario del ser y el lenguaje humano. Este ha sido considerado como casa del ser y morada de la esencia del hombre, según hemos visto.

Este pensar del que habla Heidegger se diferencia de la filosofía y de la metafísica. "El futuro pensar deja de ser filosofía, porque piensa de manera más originaria que la metafísica, nombre que significa lo mismo. El futuro pensar tampoco puede abandonar el nombre de amor a la sabiduría, como pedía Hegel, y convertirse en la sabiduría misma en la forma del saber absoluto... El pensar reúne el lenguaje en el simple decir"<sup>45</sup>.

Una exposición mucho más amplia acerca del pensar la hizo Heidegger en los años 1951/52, en el curso: *¿Qué significa pensar?* Esta pregunta puede ser entendida en cuatro sentidos diferentes: 1) ¿Qué significa la palabra pensar? 2) ¿Cómo se entiende el pensar en la tradición? 3) ¿Qué se requiere para pensar debidamente? 4) ¿Qué es lo que nos llama a pensar?

Heidegger dedica una larga reflexión a la primera pregunta y considera el pensar en relación con el poetizar y desde la perspectiva del evento. El pensar y el poetizar (*Denken und Dichten*) no utilizan el lenguaje, sino que son el lenguaje originario y esencial que habla el lenguaje del evento mediante el hombre. En otras palabras: El hombre lleva el lenguaje originario del evento a la expresión, a la forma; sonoriza el lenguaje originario del evento mediante el pensar y el poetizar. Pensar y poetizar están cerca; esto se nota sobre todo en los comienzos, en los presocráticos; pero esto no significa que entre ellos no se dé diferencia<sup>46</sup>. Comentando la segunda pregunta, Heidegger habla de la tradición del pensar en relación con el logos de la lógica; y cree que el verdadero pensar se diferencia de la lógica.<sup>47</sup>

La tercera pregunta dice: ¿Qué se requiere para pensar debidamente? Esta pregunta parece la más importante; aunque en realidad no se puede responder a esta pregunta ni a ninguna de las otras prescindiendo de las demás. Tal vez la pregunta: ¿Qué significa pensar? sea única. De ahí que haya que relacionar entre sí estos cuatro modos de preguntar enunciados antes. Heidegger ha delimitado el pensar de la lógica; y lo delimita ahora de otras cosas que no son pensar: 1) El pensar no conduce a un saber como las ciencias. 2) El pensar no produce una sabiduría útil para la vida. 3) El pensar no resuelve ningún enigma del mundo. 4) El pensar no

---

<sup>43</sup> *ibid.*, p. 363

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 334

<sup>45</sup> *ibid.*, p. 364

<sup>46</sup> M.HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* pp. 132-133. 139-140

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 157-160

proporciona ninguna energía para la acción.<sup>48</sup>

La cuarta pregunta está formulada así: ¿Qué es lo que nos llama a pensar? Esta pregunta tiene una importancia fundamental en el contexto heideggeriano. “El sentido normativo de la pregunta llega al lenguaje si preguntamos: ¿Qué es lo que nos llama a pensar? ¿Cuál es la llamada (*Geheiss*) que reclama para sí el pensar humano? Pero –se podrá decir- en esta pregunta se presupone ya que el pensar, según su esencia, es algo llamado y que sólo a partir de la llamada es mantenido y retenido en su esencia. La pregunta: ¿Qué es aquello que nos llama a pensar? Presupone ya que el pensar como pensar está en sí atento a lo que llama. Con esto, aquí el pensar no se toma como una acción cuyo curso uno puede observar psicológicamente. Tampoco es representado el pensar como una actividad que se rige según normas y valores”.<sup>49</sup> El pensar, según esto, es respuesta a una llamada. En otro contexto dice Heidegger que este llamar (*heissen*) es "mandar" (*befehlen*). Pero este mandar no es un "comandar" ni un "ordenar", sino un encomendar y confiar<sup>50</sup>. ¿Qué es esto? "Lo que nos llama al pensar... necesita el pensar, en tanto que lo que nos llama quisiera, según su esencia, ser pensado. Lo que nos llama a pensar pide por sí mismo ser servido, cuidado y protegido en su propia esencia por el pensar. Lo que nos llama a pensar nos da para que pensemos"<sup>51</sup>. Al hombre le es dado en el evento para que piense. El ser lo necesita, pues el hombre es el lugar de la apertura. Por eso el pensar, así entendido, está aquí en la cercanía del poetizar. Pensar y poetizar son correspondencia a la apertura o al poetizar originario y ambos son modos auténticos de acaecer la verdad. Una vez más, Heidegger nos remite al evento, a la llamada del mismo y a entender el pensar como una respuesta que lleva al concepto lo percibido en la llamada. Es éste el punto de partida para comprender lo que significa el pensar y para dar una respuesta a las cuatro preguntas formuladas antes.

En la tradición filosófica, como ha dicho ya Heidegger, el logos ha estado ligado a la lógica y a la proposición. Heidegger no ve así el pensar: “La respuesta a la pregunta: ¿Qué es el pensar? Es ciertamente un decir (*Sagen*), pero no un enunciado (*Aussage*) que se deje fijar en una proposición, mediante la cual podríamos dejar de lado la pregunta como despachada. La respuesta a la pregunta: ¿Qué significa pensar? Es ciertamente un hablar (*Sprechen*), pero que habla a partir de un corresponder (*Entsprechen*). Sigue el mandato y mantiene lo preguntado con su carácter problemático. Si seguimos el mandato, no nos vemos libres de lo preguntado”.<sup>52</sup>

Esto significaría que el pensar es un proceso que perdura y que no vamos a poder responder de manera definitiva. Así lo entiende Heidegger al relacionarlo con el acaecer del evento y al describirlo en este contexto mediante la imagen de un camino: “El pensar mismo es un camino. Nosotros correspondemos a este camino sólo así: permaneciendo en camino. Permanecer en camino estando en camino para construirlo es una cosa. La otra consiste en ponerse únicamente junto al camino, viniendo de algún lugar, y hablar acerca de si los tramos anteriores y posteriores del camino, y en qué medida, en su diferencia son tal vez

---

<sup>48</sup> *ibid.*, pp 163

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 164-165

<sup>50</sup> *ibid.*, p. 122

<sup>51</sup> *ibid.*, p. 125

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 173

incompatibles. Y esto para aquel que no va nunca de camino y que tampoco se dispone nunca a caminar, sino que se coloca fuera del camino para únicamente representárselo y hablar de él".<sup>53</sup> Éstas son las dos actitudes que se pueden tomar.

El camino del pensar reclama, según Heidegger, la primera actitud; y ésta tiene sus características: "Para llegar a estar en camino tenemos que abrirnos. Y esto se entiende en un doble sentido: En primer lugar, abriéndonos nosotros mismos a la perspectiva y a la dirección del camino; y en segundo lugar, colaborando en el camino, esto es, dar los pasos mediante los cuales el camino se hace camino".<sup>54</sup>

Y se requiere esto porque el camino no está hecho, sino que hay que hacerlo. En efecto, "el camino del pensar ni se extiende desde un 'de dónde' a un 'a dónde', como una carretera terminada, ni existe de por sí en parte alguna. Sólo el caminar, en este caso el preguntar pensante, constituye el trazado y el movimiento (*Be-wegung*). Éste constituye el hacer surgir el camino. Este carácter del camino del pensar pertenece a lo provisional del pensar"<sup>55</sup>. Con esto se llega a una determinación más concreta del pensar. Este es un preguntar: "El responder a la pregunta: ¿qué significa pensar? es ello mismo siempre y únicamente el preguntar como un permanecer en camino (*das Fragen als ein Unterwegsbleiben*). Esto parece más fácil que el proyecto de ocupar un lugar; uno anda vagando como un aventurero hacia lo indeterminado. Pero para permanecer en camino tenemos que estar atentos en cada caso y constantemente al camino. Lo esencial aquí es el movimiento paso a paso. El pensar construye el camino en el caminar que pregunta. Pero esta construcción del camino es rara. Lo construido no queda yaciendo detrás, sino que es incorporado a la construcción en el próximo paso y es antepuesto a éste"<sup>56</sup>. De esta manera se va construyendo algo continuo y unitario, relacionando lo nuevo con lo construido, añadiendo, prolongando.

En la construcción del camino no faltan algunos puntos de referencia. Heidegger ha hablado de perspectiva y de dirección del camino, a las cuales hay que abrirse; y acaba de decir que hay que estar atentos, preguntando o preguntándonos constantemente, porque el camino hay que hacerlo incorporando nuevos tramos, añadiendo y uniendo, de manera que haya construcción del camino y que éste sea transitable. Sólo así merece el nombre de camino.

Pero Heidegger comprende que este camino puede dejar insatisfechos a muchos: "Ahora bien, permanece siempre la posibilidad –y de hecho es así en gran medida– de que de entrada no se soporte un camino de esta naturaleza, sea porque se tiene por carente de perspectiva o por superfluo, sea porque se lo considera una locura. Con una postura así se debería renunciar a mirar el camino sólo desde fuera".<sup>57</sup> En el contexto heideggeriano esta imagen del camino no es un simple símil ni un mero paréntesis en la exposición de lo que significa pensar. El pensar como preguntar y permanecer en camino para construirlo, el hacer sendas o la consideración de las obras (*Werke*) de Heidegger como caminos (*Wege*) es más que una metáfora; es la expresión del pensar heideggeriano.

---

<sup>53</sup> *ibid.*, p. 173

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 173

<sup>55</sup> *ibid.*, p. 174

<sup>56</sup> *ibid.*, pp. 174

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 174

Después de una larga exposición y de largos preámbulos, Heidegger comienza a dar una respuesta a la pregunta por el pensar, partiendo de la cuarta pregunta en relación con la segunda; esto es, partiendo de lo que nos llama a pensar y de cómo ha entendido el pensar la tradición filosófica. Y para ello toma un texto de los comienzos del pensar, un fragmento de Parménides:

crh' tò legein te noeîn t eôn eîmenai.

Por lo general, este fragmento se traduce así: Es necesario decir y pensar que el ente es. Pero Heidegger da su propia interpretación.

El fragmento comienza con un impersonal: crh'. Es necesario, hay que; el impersonal indica obligación o necesidad. Como impersonal, carece de sujeto; pero Heidegger dice que para Parménides el sujeto es la verdad (con mayúscula), la **Alhqeia**. Y Heidegger lo relacionará con el acaecer como destino propio del evento o *Ereignis*.<sup>58</sup>

El sentido de *legein* y de *noeîn* ha sido interpretado como “decir” y “pensar”; y el decir se ha relacionado con el *logos* de la lógica. Heidegger interpreta ambos términos de otra manera. Para los griegos *legein* expresa lo que el alemán *legen*: colocar, poner. Cuando colocamos algo delante, lo hacemos yacer (*liegen*), lo dejamos yacer y aparecer. El sentido originario de *noeîn* no sería pensar, sino percibir; y esto indica receptividad. Lo percibido es tomado en consideración, dejándolo ser como es. Así *legein* y *noeîn* se complementan y significan: Dejar yacer y tomar en consideración. Pero Heidegger añade que *legein* no sólo precede a *noeîn*, sino que va más allá de él. En este caso *legein* hay que verlo en relación con el latín *legere* (leer), al cual corresponde el alemán *lesen*. Pues bien, es en este término alemán donde Heidegger encuentra el significado originario del griego *legein*. Para ello, Heidegger recurre al significado antiguo de *lesen*, que se conserva en algunas expresiones: *Ähren lesen*, *Holz lesen*, *Weinlese* (coger espigas, coger leña, vendimia). El sentido de *lesen* y de *legein* sería, según esto, recoger, reunir. Se reúne lo que se deja yacer y se toma en consideración. Esta unión o ensamble (*Gefüge*) de *legein-noeîn-legein* nos indica lo que significa pensar: El dejar yacer, el tomar en consideración y el ir reuniendo lo que se toma en consideración.<sup>59</sup>

¿Qué es lo que hay que dejar yacer e ir reuniendo? ¿De dónde procede? ¿De qué depende? Heidegger pone estos verbos en relación con el impersonal crh' que indica necesidad, que se impone al *legein* y al *noeîn*. Esto que se impone sería para Parménides la **Alhqeia** (con mayúscula), la diosa. Para el mismo Heidegger, lo que es necesario y se impone es el acaecer como destino en el evento.<sup>60</sup>

En el fragmento de Parménides, lo que hay que dejar yacer, tomar en consideración e ir reuniendo se expresa con *eôn eîmenai*. El primer término es una forma participial y tiene como tal dos significados: nominal y verbal; el segundo es un infinitivo. El significado del fragmento de Parménides vendría a decir: "Toma en consideración el *eôn* como participio, prestando atención al *eîmenai* en el *eôn*, al ser del ente".<sup>61</sup>

Con esto Heidegger pone el pensar en relación con el ser del ente. Pero ¿qué es el ser y qué es el ente? ¿Qué significa de manera más precisa *eôn eîmenai*? Heidegger acepta la traducción de *eôn* por lo presente; y *eîmenai* por estar presente (*anwesen*). Pero observa

<sup>58</sup> Ibid., pp. 191-198. 213

<sup>59</sup> ibid., pp. 211-213; cf. pp. 199-210

<sup>60</sup> ibid., pp. 213

<sup>61</sup> Ibid., p. 227-228

también que estar presente debe entenderse en un movimiento, “viniendo de” (*her-bei*) y “yendo a” (*hin-weg*). Esto correspondería a los términos griegos *ap-einai* y *par-einai*. Los griegos entendían el ser (*einai*) así, en relación con los otros dos verbos: estar presente, en relación con un "salir de" y un "ir a".<sup>62</sup> En otras palabras: El ser es afirmado una vez más por Heidegger como un acaecer, como el acaecer en el evento. La consideración del pensar en relación con el logos nos lleva de nuevo al acaecer y hacerse presente en el evento.

Ahora se puede comprender mejor que las cuatro preguntas sobre el pensar constituyan una sola o que cada una de ellas deba ser comprendida en relación con las otras. En el evento hay un acaecer, en el cual el hombre es constituido como pensante. Pero la apertura, la manifestación del ser le es dada y llega como destino. El pensar es necesariamente un camino. Para pensar hay que permanecer en camino, dejando acaecer y yacer, oyendo el hablar del evento, tomando en consideración, reuniendo y ensamblando (*Gefüge*) lo que acaece. Así se va construyendo el camino del pensar. La actitud del hombre es oír y preguntar; el pensar es “preguntar como un permanecer en camino”. O como dice Heidegger en otro lugar: “El preguntar es la devoción del pensar”<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> *ibid.*, pp. 239-241

<sup>63</sup> M.HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, p. 36