

# LAS SENDAS DE LA SUPERACION DE LA METAFISICA: EL PENSAR ORIGINARIO.

Montserrat Negre.

## 1. El Olvido del ser.

Cuando nos adentramos en el pensamiento de Heidegger nos encontramos repetidas veces con la denuncia del olvido del ser, la cual se nos presenta estrechamente conectada con la preocupación por la cuestión de la verdad. Por ello, debido a la implicación de ambas cuestiones, aunque en el inicio de esta investigación lo que se pretende es señalar en qué consiste el olvido del ser, resultará imprescindible hacer una breve referencia a su concepción de la verdad.

Si nos atenemos al desarrollo de la historia de la filosofía, el comienzo del olvido del ser acontece después de la filosofía presocrática, concretamente en Platón, y ese extravío filosófico marca los derroteros de la filosofía occidental posterior. Quizá sea comentando el diálogo "La República" donde Heidegger nos plantea de una manera más expresa y profunda el modo en que Platón analiza dicho concepto con motivo de la formación de los guardianes; para ellos es imprescindible la consecución de la *aletheia* a fin de poder gobernar sabiamente. En una primera aproximación, la *aletheia* es la verdad entendida como aquello que ha sido arrancado de su ocultamiento, es decir, la verdad será "desvelamiento". Ahora bien, esta denominación de la verdad que en principio coincidiría con la de Heidegger, no llega a cumplirse en Platón, pudiéndose afirmar que dicho desvelamiento nunca llega a configurarse como tal, por mucho que se lo nombre y que se procure conseguir. En la descripción del mito de la caverna, cuando los prisioneros pueden acceder a la contemplación de la idea, entonces, en lugar de un desvelamiento lo que se alcanza es una evidencia cognoscitiva. En efecto, la idea platónica, una vez alcanzada, como coincide con la esencia del ser, es causa de plena inteligibilidad; "El ser de la idea consiste en poder brillar, en poder ser visible"; su bri-

llante evidencia, y en particular la evidencia de la idea de Bien, ejerce un mandato sobre el entendimiento obligándole a asentir y esto hasta tal punto que la intuición o visión de la idea convierte en superflua la tarea de pensar el ser.

Así pues, para Platón, el ente es plenamente sí mismo en la *quididad*, y es la *quididad*, la esencia, quien constituye el verdadero ser y no la existencia. La recusación de Heidegger se dirige justamente a esta concepción de la idea como algo que no nos da a conocer el ser, sino la esencia del mismo.

No cabe duda de que si el ente platónico se constituye como tal en la *quididad*, entonces resulta imposible captar a través de ella el ser del ente, por lo que precisamente el recuerdo de la idea sería el tan denunciado olvido del ser.

En otros términos, la preeminencia que obtiene la idea platónica y la consideración de la misma como forma o esencia, va obstaculizando lo que en un principio parece que se pretendía, es decir, el desvelamiento del ser, y la verdad queda reducida a la exactitud de la percepción y del lenguaje. Así la verdad consistiría en decir exactamente, en reproducir del modo más adecuado posible aquello que se percibe como evidente, la idea. Y justamente esa exactitud vendría a ser para Heidegger el exponente máximo de la imposibilidad de apertura a la constante novedad del ser, procurándonos por el contrario una intelección satisfecha.

En Aristóteles la esencia de la verdad reside en el juicio, en la exactitud de una verdad que se enuncia. En Santo Tomás el lugar de la verdad es el intelecto divino y el humano, y consiste en una adecuación de la cosa al entendimiento y del entendimiento a la cosa. Más en concreto, la verdad es considerada como un enunciado sobre el ente. Lo que se obtiene en la verdad como adecuación es una representación de la cosa como objeto. También esta concepción de la verdad es juzgada duramente por Heidegger, por lo que supone de alejamiento del ser: nace entonces la apariencia de que esta determinación de la esencia de la verdad sería independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que incluye siempre una interpretación correspondiente de la esencia del hombre como soporte y realizador del *intellectus*<sup>2</sup>

Para Descartes el lugar de la verdad y la falsedad será también el entendimiento. La impronta que la filosofía cartesiana causará en el ámbito de la filosofía moderna será que el yo humano adquirirá predominantemente el papel de sujeto: "Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad se ve conducida a la conciencia de sí-mismo del sujeto humano en tanto que fundamento inquebrantable de toda certeza"<sup>3</sup>. En Descartes el "ego sum" pasa a ser sujeto, es decir, el sujeto se convierte en autoconciencia. "La subjetividad del sujeto se determina a base de la certidumbre de esta conciencia"<sup>4</sup>. Unido a ello la observación sitúa representativamente al objeto en el

2 HEIDEGGER, M. *De la esencia de la verdad* en *¿Qué es metafísica?* y otros ensayos siglo XX, Buenos Aires, 1984, p. 113

3 HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, t. II, Gallimard, Paris 1975, p. 105

4 HEIDEGGER, M. *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1979, p. 198

"ego cogito". El ego es ahora el fundamento de todo su hacer como *subiectum*, la esencia de la conciencia es la conciencia de sí mismo. Por consiguiente todo lo real o existente queda reducido a ser objeto del sujeto o sujeto del sujeto.

De este modo, a partir de estos supuestos, la realidad de lo real se determinará como objeto por parte de un sujeto, de un sujeto que descansa en la certeza de sí mismo. En el ámbito del conocimiento el hombre pasa a ser sustituido por el sujeto, y el "método" adquiere un lugar prioritario en cuanto que permite al hombre buscar una cosa absolutamente cierta y segura, delimitando así la esencia de la verdad. Se puede afirmar que en la modernidad la pregunta por el ente se sustituye por la cuestión concerniente al *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*.

Claramente, en el caso de Descartes, *cogitare* no es pensar, sino representar. Como más adelante se irá explicitando, mientras que el pensar impediría el olvido del ser, el representar contribuye a dicho olvido. Y así *sum res cogitans* no significa: soy una cosa dotada de la propiedad de pensar, sino yo soy un ente cuyo modo de ser consiste en representar, de tal manera que este representar pone (presente) el representador mismo en la representación"<sup>5</sup>

La línea de pensamiento kantiana sigue también la tradición occidental en tanto en cuanto considera que la verdad consiste en la coincidencia del conocimiento con su objeto. Por tanto, a pesar de la revolución copernicana, la determinación de la verdad como rectitud permanece intacta.

Heidegger llama a Nietzsche el último de los filósofos, último en el sentido de consumidor de la metafísica. Para Nietzsche la verdad es una especie de error sin el cual muchos humanos no podrían vivir, por tanto, si la verdad es un error, una inexactitud del pensamiento, Nietzsche no solamente *parece* concordar con esta tradición occidental, sino que en efecto concuerda con ella<sup>6</sup>.

En la base de la afirmación nietzscheana de que la verdad es una ilusión, una especie de error, nos encontramos como presupuesto íntimo, aunque no expreso, la definición tradicional de verdad como exactitud de la representación. Es obvio que en Nietzsche, este concepto de verdad sufre una alteración, ya que él entiende la verdad como "evaluación". Evaluar significa apreciar alguna cosa en tanto que valorar y ponerla como tal. Es la vida misma y en particular el hombre los que aprecian las cosas en tanto que valor. La verdad sería un tipo de valor que Nietzsche caracterizaría así: "yo creo que esto y aquello es así". Este juicio tiene las características de una creencia, pero no como asentimiento a algo que no se ha visto con los propios ojos, sino como: "tener por ente de tal o cual clase alguna cosa que llega a la representación"<sup>7</sup>. En definitiva, en la definición de la verdad como evaluación subsiste la concepción de la verdad como rectitud. Y en la subversión de todos

5 HEIDEGGER, M. : *Nietzsche*, t. II, p. 132.

6 HEIDEGGER, M. : *Nietzsche*, t. I, p. 400.

7 Ibidem,

los valores continúa adherido a aquello contra lo que se pronuncia, es decir, continua involucrado en la metafísica <sup>8</sup>.

Como consecuencia de la filosofía platónica surgió lo que posteriormente vino a llamarse metafísica. Heidegger entiende por metafísica aquello que nos traslada más allá de lo sensible a un reino de ideas donde todo está ya dado, donde estas ideas sustituyen al ser, desapareciendo la dinamicidad y la temporalidad. El resultado es que la verdad como desvelamiento todavía no ha acontecido y la esperanza de que acontezca se ve gravemente amenazada, a este respecto dirá: "Es necesario en primer lugar la apreciación de aquello que la esencia privativa de *a-letheia* contiene de modo positivo. Este contenido positivo debe ser, en primer lugar, aprehendido como el rasgo fundamental del ser mismo. Pero es preciso que seamos diestros en descubrir de una vez que no es el ente sino el ser quien merece ser interrogado por nosotros. Sucede que esta destreza no es todavía inminente, y así, la esencia original de la verdad descansa siempre en la oscuridad de su origen"<sup>9</sup>.

Así pues, tal y como se ha venido exponiendo, la filosofía, a excepción del período presocrático, se plantea como una metafísica en cuyo desarrollo especulativo el ser queda atrapado por la idea.

## 2. La diferencia ontológica

Se ha visto que cuando el ser queda relegado al olvido y se confunde con la idea, desaparece el genuino sentido de la filosofía, quizá porque el ser constituye una realidad central en la mayoría de los sistemas filosóficos y muy particularmente en el sistema heideggeriano. Por ello, antes de adentrarnos al estudio de otras cuestiones también importantes, convendrá detenernos en la comprensión que Heidegger tiene del ser.

Es muy frecuente que los intentos de llegar a una explicación y comprensión del ser, se hagan con referencia al término *physis* tal y como ésta era entendida por los presocráticos. *Physis* significa "crecimiento", pero no en el sentido de evolución, aumento, devenir, sino como "lo que sale o brota de sí mismo (por ejemplo el brotar de una rosa); el desplegarse que se manifiesta, lo que en tal despliegue se hace manifiesto y se detiene y permanece en esta manifestación; en síntesis, la fuerza imperante de lo que al brotar, permanece"<sup>10</sup>. En efecto, el ser es fuerza, brotar, pero no devenir, pasar, sino que se hace presente, se manifiesta a partir de ese brotar, y así, aunque el ser es misterio, es también presencia.

La traducción latina de *physis* por *natura* induce a error, no cabe identificar ambos términos. <sup>11</sup> *Natura* se entiende solamente desde un plano físico (en todo caso, de ahí a lo que más se podría llegar es a elaborar una filosofía de la naturaleza) mientras que *physis* nos remite a un plano transcendental. Esto es

8 HEIDEGGER, M. : *Sendas perdidas* ... p. 180.

9 HEIDEGGER, M. : *La doctrina* ... p. 163.

10 HEIDEGGER, M. : *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1980, p. 52.

11 HEIDEGGER, M. : *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica?* ... p. 120

Esto es lo que se expresa sintéticamente en la frase : "el ser en su totalidad se descubre como *physis* " .

Heidegger analiza este término en los fragmentos de Heráclito, en el Fragmento 16, *physis* es interpretado como mostrar, brotar, emerger; en cambio en el Fragmento 123 parece que la *physis* tiene una tendencia a ocultarse. Se diría que en la *physis* se da un juego de contrarios, junto a la mostración hay también y sucesivamente una sustracción, un ocultamiento de la *physis* , y lo uno es indisociable de lo otro. Se podría decir que esta paradoja es constante en el ser : "Puesto que el ser, *physis* , consiste en el aparecer o el ofrecer aspectos y pareceres, está esencialmente y con ello necesaria y constantemente en la posibilidad de tener un aspecto que encubra y oculte lo que es en verdad, es decir, su estado de desocultamiento" <sup>12</sup> A la vista de este texto se deduce que como el ser no está dado de una vez por todas, sino que es algo genuino del mismo ir dándose, el irse manifestando, entonces, si por error se pretende absolutizar alguno de sus momentos por parte del *Dasein*, no se da una comprensión del ser.

En la " Introducción a la metafísica" Heidegger declara que existe una estrecha conexión entre ser y apariencia, y también en este caso, esta conexión solamente podrá ser bien entendida cuando establecemos la equivalencia entre ser y *physis* . "La fuerza imperante que brota y permanece es, al mismo tiempo, la apariencia que aparece" <sup>13</sup>. Por tanto, la apariencia no debe ser entendida como vulgarmente se entiende, como un aparentar algo que en realidad no se es, sino como un "hacerse presente", un mostrarse. En este sentido, el ser huye del ocultamiento y se muestra, y esto es lo que viene a constituir la *aletheia* en el sentido en que los presocráticos lo entienden. "En efecto, la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser entendido como *physis*" <sup>14</sup> De este modo, la verdad pertenece a la esencialización del ser.

Con todo, el ser no se manifiesta en cuanto tal, sino siempre a través del ente, y con ello entramos de lleno en la temática heideggeriana de la "diferencia ontológica". Un primer acercamiento a la diferencia ontológica nos llevaría a decir que ésta señala la diferencia entre el ser y el ente. La captación de la diferencia ontológica vendría facilitada a través de la pregunta de Leibniz retomada por Heidegger ¿por qué el ente y no más bien la nada? Según Heidegger esta pregunta es la más extensa, la más originaria y la más profunda. Es la más extensa porque se cuestiona por el ente en su totalidad. Es la más originaria porque se presenta como un cierto salto, como algo súbito. Es la más profunda (y esto es lo que más me interesa resaltar) porque busca el fundamento. Efectivamente, la pregunta busca el fundamento en cuanto que no pretende mantenerse en una búsqueda de causas que tengan la misma naturaleza y estén en igual plano que el ente mismo.

12 HEIDEGGER, M. : *Introducción a la ...* p. 142.

13 *Ibidem*, p. 138

14 HEIDEGGER, M.: *Introducción a la ...* p. 140, Cfr. *Questions II*, p. 276

En la "Introducción a la Metafísica" Heidegger entiende el filosofar precisamente a partir de esta pregunta y explicita: "Preguntar realmente y de este modo significa atreverse a agotar y a traspasar interrogativamente lo inagotable de esta pregunta mediante el acto que pone en descubierto lo que ella exige preguntar. Donde tal cosa acontece está la filosofía" <sup>15</sup>.

Filosofar equivale a preguntar por lo extraordinario, a intentar devolver el ser al ente. Todo ello presupone la diferencia ontológica. La diferencia ontológica viene dada en función de la pregunta que indaga no qué es lo que se muestra, sino ¿por qué el ente y no más bien la nada?. Si se pregunta desde el ente, se pregunta desde lo que la conciencia finita abarca hacia lo que la desborda, pero si se pregunta desde el ser, la conciencia preguntaría ya desde su desbordamiento, con lo cual, propiamente no podría preguntar. Por eso la pregunta bien formulada parte de la interrogación desde el ente.

La pregunta ¿por qué el ente y no más bien la nada? es una pregunta trascendental. Tal vez podríamos preguntarnos solamente ¿por qué el ente? y dejar a un lado ¿y no más bien la nada?; sin embargo, esto nos llevaría a desenfocar el problema, ya que es precisamente la pregunta completa la que hace que no nos limitemos a preguntar solamente por el fundamento de lo que existe materialmente, sino a buscar la fundamentación dominante de lo que es, entendido como superación de la nada. Y así, cuando formulamos la pregunta completa nos preguntamos realmente por el fundamento mediante el cual el ente es, es decir, interrogamos al ente con referencia a su ser.

Es cierto que al ser como tal no lo podemos ver, lo que vemos son entes: una tiza, un bosque, una montaña, pero no el ser. Como es sabido, para Nietzsche el ser es el último humo de la realidad evaporada, ahora bien: ¿es que el ser es solamente una palabra, algo que se esfuma?. Es cierto que el ser no es patente, pero en su continuo brotar da cuenta de la emergencia de lo real, lo sustenta todo. En su fuerza imperante que surge oponiéndose al mero devenir, se delata como aparecer, como presencia que se manifiesta. Y esta presencia se da a través del ente: "El ente es en el ser y el ser es como ser de un ente" <sup>16</sup>, ahora bien, no por ello debe entenderse que el ser sea reductible al ente, sino que siempre desborda la entidad concreta.

Contrariamente a esto, cuando se reduce el ser al ente, tiene lugar una logificación del ente, lo cual hace que Heidegger dirija abiertamente su crítica contra todo lo que suponga, en el ámbito del conocimiento, una sustitución de pensar el ser por lo que él denomina la "representación". Cuando la representación es exacta entonces es que se ajusta a su objeto. Y así se pretende reducir el ser a objeto de conocimiento, pero por mucho que esto se pretenda, nunca se logra, porque en realidad el ser escapa a esta objetivación, no se deja circunscribir a un conocimiento objetivo, siendo así que entonces lo que se conoce es un objeto pero no el ser del ente. Consecuentemente, en el representar no hay verdad, aunque en la historia del pensar occidental sí se da esta confusión: "Hace tiempo que se equipara esa exactitud del representar a la

15 HEIDEGGER, M.: *Introducción a la ...* p. 46

16 HEIDEGGER, M.: *¿Qué significa pensar?* . Nova, Buenos Aires, 1978, p. 213

verdad, o sea, se define la esencia de la verdad por la exactitud del representar" <sup>17</sup>

En esta misma línea hay que entender también la crítica de Heidegger a la definición del hombre como "animal racional", ya que si se entiende la racionalidad o razón como algo esencial al hombre, entonces no se le comprende en absoluto, puesto que se sacrifica la real apertura del hombre al ser, porque la razón no se abre a la verdad, a lo originario. Por ello Heidegger manifiesta tajantemente: "La sana razón no es tan sana ni tan natural como suele aparentar. Sobre todo, no es tan absoluta como se presenta, sino que es el producto superficial de aquella manera de representar que caracterizaba finalmente la época de las luces en el siglo XVIII <sup>18</sup>. El pensar solo empieza cuando nos enteramos de que la razón -siglos ha exaltada- es la más porfiada enemiga del pensar" <sup>19</sup>. En definitiva, la sana razón se amolda, se representa metas, fines, causas etc. pero no se abre a lo que es, cayendo una y otra vez en la ideación.

### 3. La aletheia

Al principio de este trabajo, para referirnos al olvido del ser, se han esbozado algunas apreciaciones en torno a la cuestión de la verdad, sin embargo no se profundizó en ello expreso. Es ahora cuando nos proponemos llevar a cabo un análisis sobre los planteamientos más relevantes que Heidegger lleva a término sobre la noción de *aletheia*.

Se ha visto que Heidegger no admite la verdad como concordancia o como adecuación, ya que, según él, ese tipo de verdad predicativa es derivada. Y es derivada porque la verdad se da de modo primordial en el ente, en el *Dasein*, pero no en el juicio. Queda pues rechazada en toda la obra de Heidegger la verdad como concordancia entre conocimiento y ente, la verdad del juicio. <sup>20</sup>

En su etapa inicial, Heidegger caracteriza al *Dasein* como descubridor, como un ser-ahí que desvela el ser. A su vez el *Dasein* tiene como forma esencial el estado de abierto. "Los entes sólo son descubiertos luego que un ser-ahí es y sólo son abiertos mientras un ser-ahí es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad sólo es verdad mientras el ser-ahí es. Antes de que todo ser-ahí fuese y después de que todo ser-ahí haya dejado de ser, ni fué ni será verdad alguna., porque la verdad en cuanto es el estado de abierto, el descubrimiento y el estado de descubierto que es, no puede ser en tales circunstancias. <sup>21</sup>

No se trata de una verdad inventada, tampoco defiende Heidegger un subjetivismo o un idealismo en el ámbito del conocimiento, sino que pretende

---

17 *Ibíd.*, p.41

18 *Ibíd.*, p.67

19 HEIDEGGER, M.: *Sendas perdidas* ... p. 221

20 Curiosamente, esta posición heideggeriana no está tan alejada de la aristotélico-tomista, sin embargo, entrar en esta discusión nos llevaría excesivo tiempo y tampoco resulta excesivamente relevante para el tema concreto que nos ocupa ..

21 HEIDEGGER, M. : *Ser y tiempo*, FCE, México, &44

decir que aunque las cosas sean, si no son abiertas o desveladas por el *Dasein* entonces no puede haber conocimiento de las mismas.

El desvelamiento no se plantea como ganancia definitiva, más bien lo que opera es una continua dialéctica entre el ocultar y el desocultar que se expresa inequívocamente en frases como éstas: "El dejar ser es en sí, simultáneamente ocultar,<sup>22</sup> o también: "el desvelamiento del ente como tal es en sí, simultáneamente la ocultación del ente en su totalidad."<sup>23</sup> En efecto, el ser es misterio, algo que continuamente se oculta, y cuando se manifiesta es a través del ente, que a su vez oculta el ser. Lo primero de todo es lo oculto.

En estrecha conexión con la *aletheia* aparece la palabra *Lichtung*. Heidegger explicita que ese término significa el espacio libre que resulta como consecuencia de aligerar, liberar, abrir algo, como por ejemplo despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre viene a ser la *Lichtung*. No es la iluminación o la luz, sino lo que posibilita que la luz penetre: "La luz nunca crea la *Linchtung* sino que la presupone<sup>24</sup>. La luz para derramarse necesita que disminuya el espesor, y así puedan seguir jugando lo claro y oscuro. Todo esto, aplicado a la filosofía vendría a ser indicativo de la necesaria apertura, de la libertad que se ofrece al pensar. La *Lichtung* pertenece al ser. "Hemos de pensar la *aletheia*, el no ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al ser y al pensar el estar presente el uno en el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre el ser y el pensar, es decir, la presencia y su recepción"<sup>25</sup>.

En cuanto al *Dasein* al que le corresponde la ec-sistencia, se caracteriza esencialmente por estar en la iluminación del ser. Ahora bien, en el último Heidegger, ese estar en la iluminación del ser significa la total ausencia de dominio del hombre en torno al ser. El ser se alumbró al hombre a partir del proyecto ex-stático. El hombre no es considerado señor del ente, sino el pastor del ser. "El gana la pobreza esencial del pastor, cuya dignidad descansa en ser llamado por el ser mismo a la veritancia de la verdad"<sup>26</sup>.

En consecuencia acontece un morar del hombre en el ser y un estar a la escucha de la libertad del ser, de su posible apertura, aunque en esta vecindad del hombre con el ser no pocas veces lo que se da es el pastoreo de un misterio, de algo que permanece oculto, de una presencia que en tanto que se hace presente se sustrae.

#### 4. El pensar como recuperación del ser

22 HEIDEGGER, M.: *De la esencia de la verdad*, p. 123

23 *Ibidem*, 127

24 HEIDEGGER, M.: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *¿qué es filosofía?* Narcea, Madrid, 1.985, p.110

25 *Ibidem*, p. 114

26 HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1.966, p. 41



Al comienzo de este trabajo nos hemos referido a la grave cuestión del olvido del ser que se ha venido dando en la metafísica iniciada por Platón. Se dice que esta cuestión es grave porque si la filosofía no va al ser, entonces no se puede hablar de conocimiento filosófico. Nos planteamos pues ¿cómo conjurar el olvido del ser? Heidegger aboga una y otra vez por rechazar el acoso de la razón y por la resolución de atreverse a pensar. "El pensar sólo empieza cuando nos enteramos de que la razón -muchos siglos exaltada- es la más porfiada enemiga del pensar" <sup>27</sup>. Se habla aquí de "atrevimiento" porque su queja va dirigida contra lo que él denomina "lo gravísimo", y eso gravísimo que no sucede es que todavía no pensamos, lo cual pesa sobre toda nuestra herencia filosófica. Ahora bien, el pensar no opera por medio de unos canones preestablecidos, ni es dominio de una técnica; no es tampoco una ciencia, pensar es dirigirse a lo grave, ser requeridos por lo grave, en tanto que es precisamente lo grave lo que da que pensar. El verdadero pensamiento es el que surge a través del respeto, de la admiración, sugerida por aquello que reclama ser pensado, que no nos resulta indiferente, sino que ejerce sobre nosotros una especie de llamada.

Una vez sugerido el camino a recorrer es fácil que nos venga a la mente la siguiente pregunta: ¿Qué es en realidad lo que da que pensar? a ello el autor contesta, tras una serie de rodeos, que lo que da que pensar es el ser. Pensar el ser no resulta una tarea fácil ni recorre un camino expedito, porque el ser, lo que debe ser pensado, no es algo concreto, no está dicho, no es reductible al ente, sino que tiene un carácter misterioso, el ser a la par que atrae al pensamiento se le sustrae. Sin embargo es claro que lo que se le sustrae no es una nada, antes bien la sustracción es acontecimiento. De este modo el hombre se encamina a pensar "señalando" aquello que se le sustrae: "La ontología piensa al ente en su ser, pero mientras la verdad del ser no esté pensada, toda ontología queda sin fundamento"<sup>28</sup>. El auténtico pensamiento es superador de la ontología y de la metafísica tradicional.

El mayor equívoco que se ha dado al pensar es que se lo ha confundido con el representar, siendo así que los caminos de uno y otro son bien distintos. La diferencia estribaría en que, mientras el representar-como se ha dicho ya- pretende poseer los objetos de conocimiento en la mente, en la conciencia, en el alma, pensar nos llevaría a atenernos a lo que se nos presenta sin divagaciones conceptuales, sin someter por tanto a la rigidez del juicio lo que se nos da, sin apresarse el puro presentarse del ser, huyendo de cualquier intento de dominio. Y es precisamente el dominio lo que caracteriza a la metafísica tradicional; a partir de este peculiar dominio también nuestra "era atómica" será caracterizada como dominio y provocación continuando el yerro iniciado en la metafísica.

De este modo, toda representación cognoscitiva es calificada como altamente peyorativa, en cuanto que conduce a abandonar el suelo vital humano, el mundo en su carácter hospitalario, y a encerrarse en una serie de constructos mentales cuya artificialidad traslada al hombre a un ámbito que no reco-

27 HEIDEGGER, M.: *Sendas perdidas*, p. 221

28 HEIDEGGER, M.: *Carta sobre ...* p. 59

noce como suyo, y no lo reconoce como suyo porque no tiene un plexo de significados, no tiene sentido. Todo aquello que carece de sentido es algo que nos convoca a pensar. Desde la representación ya todo está dado, las cosas "se" ven así, "se entienden así", "se" denominan así. . . el pensar se ha agotado.

Por el contrario cuando nos detenemos a pensar nos preguntamos por el ser del ente, y cuando la pregunta está bien formulada, pone en juego nuestra esencia y la vuelve problemática en su relación con el ser. Dicha apertura se expresa del siguiente modo : "el verdadero pensar es el que piensa el ser del ente, y cuando tratamos de ponernos en relación con el ser, estamos aprendiendo a pensar" <sup>29</sup>.

Y así Heidegger describe poéticamente el pensar como rasgar la niebla que envuelve al ente como tal y descubrir, nunca en su totalidad, el ser. Todo ello se hace recorriendo caminos; pensar es caminar siempre sin encasillarnos en una carretera trazada, con un punto de partida y de llegada, porque esta carretera afortunadamente no existe en ninguna parte. Para transitar el camino es preciso el preguntar pensante, y a través de ese tipo de preguntar va emergiendo el camino. "El designio convoca al pensar frente a un camino, un camino impracticable y un camino desviado, o sea, una encrucijada. Pero el camino del pensar es de tal índole que jamás se puede atravesar la encrucijada mediante una decisión y una dirección tomada de una vez por todas, ni se puede dejar atrás el camino teniéndolo a las espaldas en calidad de camino recorrido. La encrucijada va acompañando al caminante en todo momento a lo largo del camino. ¿A dónde conduce este raro camino del pensar? ¿a dónde sino a lo siempre cuestionando?"<sup>30</sup>.

Heidegger va señalando que el ser, por medio del designio nos convoca a pensar y esta convocatoria es continúa; nunca agotaremos ni podremos pensar de manera única el ser, y la pregunta acompañará siempre al pensar, originando sucesivas preguntas. Se trata de un camino hacia lo problemático, hacia lo no evidente. Cuando el existente avanza y recorre el camino, no deja atrás lo pensado como asunto resuelto, sino que asume este pensamiento precisamente en su carácter de "encrucijada", es decir, como algo que sigue planteando preguntas, como algo equívoco, porque el ser siempre es misterio. La equivocidad a la que se ha aludido: "no es el mero resabio de una univocidad lógico-formal a la que, en rigor, debería tenderse y que sólo no ha sido alcanzada en la medida deseable... la equivocidad es el elemento en que necesita moverse el pensar para poder ser exacto. Heidegger expresa esta equivocidad con una imagen: las profundidades y los espacios dilatados del agua, sus corrientes y remansos, sus capas cálidas y frías con sus múltiples movimientos son el elemento para el pez, si éste es separado de su elemento y arrastrado a la arena seca, agoniza y muere.

A través de algunos fragmentos de las obras de Heidegger se ha podido perfilar como el autor concibe la confusión que ha sufrido la filosofía occi-

29 HEIDEGGER, M. : *¿Qué significa pensar?* , p. 85

30 *Ibidem*, p. 16

dental. Posiblemente salir de esta confusión significaría tal y como señala el autor, sostenerle la mirada al ser y de este modo superar el mero juzgar y representar.

Así pues, la filosofía se convierte en una tarea posible y válida cuando se plantea como pensamiento del ser, es decir, como apertura constante a la novedad y como apertura constante de la novedad. Y eso sólo es posible atendiendo a quién hace la pregunta por el ser, es decir al *Dasein*, ya que es el *Dasein* quién a pesar de la problematicidad del ser y de su ocultamiento, lo va desocultando, le va dando sentido, en definitiva quién dentro y en contra de la apariencia va dando constancia al ser por medio de su ec-sistencia. En este sentido nos encontramos con un texto que expone detalladamente esta tesis: "Manifiestamente el hombre es un ente. Como tal, tiene lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener su lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. "Sólo" no significa ninguna limitación, sino una sobreabundancia. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada".<sup>31</sup>

Sostenerle la mirada al ser será posible a través del pensar, y pensar no es pensar un ente, una cosa, algo determinado, sino que, como se deduce de este texto, pensar es mantener constantemente abierta la relación con el ser. El hombre no puede ser definido como animal racional, porque cuando la metafísica se define de este modo, lo remite sólo el ente. Por el contrario, el hombre sólo puede entenderse como pertenencia al ser y, siendo fieles al texto heideggeriano, entre hombre y ser descubrimos una relación de copertenencia, ya que también el ser pertenece al *Dasein*, porque sólo desde esa perspectiva el ser acontece, es.

En definitiva, el pensar como superación del olvido del ser no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta diferencia: "Este pensar es en cuanto él es, el pensar en el ser y no fuera de él"<sup>32</sup>. También en la entrevista de "Spiegel" titulada "Sólo un Dios puede salvarnos todavía", del 23 de septiembre de 1966 Heidegger responde a una pregunta que se le hace del siguiente modo: "Me parece que la separación originaria entre Teoría y Praxis que procede de la Metafísica, y la concepción de una transmisión entre ambas abre el camino de lo que yo entiendo por pensar". Precisamente aquí radica, a mi modo de ver, la gran aportación de Heidegger, el pensamiento originario es una acción del *Dasein* en copertenencia con el ser que desvela la realidad en la forma de un poetizar, previa a la división entre conocimiento teórico reflexivo y conocimiento práctico. Se ejercitaría al dejar ser al ente en libertad, respetando su brotar, y por tanto se mantendría como algo distinto de un pensa-

31 HEIDEGGER, M.: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1.985, p. 75

32 HEIDEGGER, M.: *Carta sobre ...*, p. 60

miento objetivante y de un pensar práctico, es decir, transformador de la realidad.

En este sentido el pensamiento de Heidegger se aleja sobre todo del racionalismo cartesiano y kantiano, pero no se mantiene muy distante del pensamiento aristotélico e incluso tomista, ya que en Aristóteles y Tomás de Aquino la razón, el intelecto no produce una objetivación tan fuerte como las que Heidegger les atribuye, y además, el campo de la *poiesis* se sigue manteniendo abierto y fecundante en ambos.

## 5. Técnica y arte: olvido y recuerdo del ser.

En las descripciones anteriores se ha visto como la metafísica, con su creciente andadura hacia la logificación del ente, va consumando el olvido del ser, el olvido de la diferencia ontológica. En este sentido, la técnica moderna no es más que una prolongación de la metafísica.

La técnica moderna aparece plenamente vinculada a la ciencia. Y la ciencia moderna, que entroniza la investigación, se encuentra en una fuerte dependencia del representar calculante por parte del hombre. "Representar significa en este caso: desde sí mismo ponerse algo delante y garantizar lo puesto como tal. Este garantizar tiene que ser un calcular, porque solo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente que se tenga la certidumbre de lo que se quiere representar... representar es una objetivación que procede, que domina" <sup>33</sup>

El método del que se sirve la ciencia moderna viene a ser una representación capturante. En ella el sujeto intenta dominar todo el procedimiento y organización de la búsqueda científica. Dicha aceptación de la ciencia moderna guarda una gran afinidad con la nietzscheana voluntad de voluntad y la moderna tecnología como dominio planetario del hombre sobre el ente. "La tierra misma ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que se produce como absoluta objetivación en el querer del hombre. La naturaleza por ser querida a base de la esencia del ser, aparece por todas partes como objeto de la técnica" <sup>34</sup>. La técnica moderna produce un desvelamiento peculiar: no es una producción al modo de la *poiesis*, sino una provocación. No es un dejar avanzar la cosa como presente no es hacerla advenir al ser, sino interpelación provocativa.

La explotación actual de las energías naturales queda siempre referida a explotar una nueva cosa, siempre en busca de la máxima utilización posible, con la destrucción de la naturaleza. No hay pues un respeto por la *physis*. La labor del campesino antes de la tecnificación moderna no provocaba la tierra de labor. En la siembra del grano entregaba la simiente a las fuerzas de crecimiento y velaba por su desarrollo. "En cambio ahora la agricultura es industria motorizada de los alimentos. Al aire se le requiere para la entrega de nitrógeno, al suelo para la de las menas, a la mena para la de uranio, a este para

33 HEIDEGGER, M.: *La época de la imagen del mundo*, en *Sendas perdidas ...* p. 95

34 HEIDEGGER, M.: *La frase de Nietzsche Dios ha muerto*, en *Sendas perdidas... p. 212*

energía atómica, que puede liberarse para la destrucción o para su utilización pacífica" <sup>35</sup>.

En consecuencia, la técnica moderna es denominada por Heidegger como imposición (*Ge-Stell*); que a su vez es también un requerir al hombre, un provocarlo a desocultar lo real como "fondo", como recurso. Ni siquiera el "fondo" puede considerarse un objeto de conocimiento, es más bien reserva de energías, de material. "Fondo" hay que entenderlo como lo presente que es afectado por el desocultar provocante.

Sin embargo, la esencia de la técnica moderna es ambivalente, es una imposición, un destino al desocultamiento, pero con un carácter peligroso. No es necesariamente peligroso sino que se torna tal cuando se constituye en una amenaza para que el hombre no pueda entrar en el desocultar más originario, perdiendo la experiencia del llamamiento de una verdad más inicial <sup>36</sup>. "Así pues, donde domina la im-posición hay peligro en el sentido supremo" <sup>37</sup>. Esta imposición es, como se decía, ambivalente o dialéctica incluso, por un lado provoca al delirio del requerir, y por ello impide toda mirada al acaecer del desvelamiento, poniendo en peligro toda relación con la esencia de verdad. Pero por otro lado, la imposición acaece en lo otorgante que deja que el hombre continúe siendo quién es, mantenido para la custodia de la verdad. "Así aparece el surgimiento de lo salvador" <sup>38</sup>.

Lo salvador es de esencia superior a lo amenazado, aunque a la vez está emparentado con él. "Cuanto más nos aproximamos al peligro, tanto más claramente comienzan a iluminarse los caminos que llevan hacia lo salvador, tanto más interrogantes nos volvemos. Pues el preguntar es la devoción del pensar" <sup>39</sup>. Esta tesis de Heidegger se apoya en el conocido verso de Holderlin: "Más donde está el peligro nace también lo salvador" <sup>40</sup>. En definitiva con el pensar, más nos acercamos, dentro del discurso heideggeriano a lo que podríamos denominar el recuerdo del ser.

Existe un modo privilegiado de acceder al tan anhelado recuerdo del ser, se trata del arte. Precisamente en el arte aprecia Heidegger que se da una identificación con la concepción de la técnica por parte de los griegos. *Techné* no es sólo el nombre para la actividad artesanal, sino también para el arte en el sentido superior de la palabra y para las bellas artes. De este modo en su acepción griega, *techné* se usa tanto para la artesanía como para el arte, y *technites* se refiere tanto al artesano como al artista; sin embargo esto se ha entendido de un modo incorrecto, porque la palabra *techné* no significaba ni arte ni artesanía, y todavía menos, la *techné* en el sentido actual. La palabra *techné* nombra, más que una ejecución práctica, una especie de saber. "Saber significa haber visto en el amplio sentido de ver, es decir, percibir lo presente en

35 HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la técnica*, en *Epoca de filosofía*, 1(1985), p. 14

36 *Ibíd.*, p. 23

37 *Ibíd.*

38 *Ibíd.*, p. 27

39 *Ibíd.*, p. 29

40 Cfr. HEIDEGGER, M.: *¿Para qué ser poeta?* en *Sendas perdidas*, p. 244

en cuanto tal. La esencia del saber, para el pensamiento griego, descansa en la *aletheia*, o sea, en la desocultación del ente. . . la *techne* como saber experimentado a la griega consiste en la producción de un ente en tanto que lo pone delante como lo que se presenta en cuanto tal, sacándolo de la ocultación expresamente a la desocultación" <sup>41</sup>.

A partir de esos textos se desprende con facilidad una acepción de la palabra *techne* vinculada expresamente a la *aletheia*, y por tanto, con un sentido positivo frente al olvido del ser. Por eso dirá también: "lo decisivo de la *techne* no consiste pues en manera alguna, en el hacer y manipular, ni en el empleo de medios, sino en el referido desocultar. En cuanto tal (desocultar), no como fabricar, la *techne* es un producir" <sup>42</sup>. "La *techne* forma parte del producir de la poiesis, es algo poético" <sup>43</sup>.

Y así la poiesis para los griegos no es sólo producción artesanal sino también algo muy parecido a la *physis*, hasta el punto de que la *physis* es *poiesis* en sentido eminente <sup>44</sup>. Es en sentido eminente porque en la *physis* la posibilidad de salida del producir, como por ej, el florecer de una flor, está en sí misma, en cambio en el caso de la *poiesis* depende del artesano o del artista. Este producir de la artesanía o del arte lleva del estado-de-oculto al estado-de-no-oculto. Se trata de un desocultar, de un poner por obra la *aletheia*. Y en esto consiste exactamente la esencia de la técnica, es un modo de desocultar que se asemeja y vincula a la verdad. "La técnica en el sentido griego es un modo de desvelar, despliega su esencia en el ámbito donde acontece el desocultar, y el estado de no oculto es donde se da la *aletheia*, la verdad" <sup>45</sup>.

A través de la técnica en el sentido de los griegos se va haciendo patente el ente, por tanto "La pregunta por la esencia de la técnica es la pregunta por la constelación en la que acaece desocultamiento y ocultamiento, en la que acaece lo que despliega la esencia de la verdad" <sup>46</sup>, en consecuencia, el saber propio de la *techne* no es el mero resultado de una serie de planteamientos acerca de unos entes estudiados, que existen materialmente, que se desconocían y que ahora ya se conocen. Esto viene a ser distinto del auténtico sentido del saber de la *techne*, porque el saber de la *techne* es el nuevo y constante mirar más allá y por encima de lo que existe materialmente <sup>47</sup>. Este saber es un poder-poner-por-obra del ser en un ente, por eso la *techne* es arte y obra de arte, porque hace aparecer el ser, efectúa. "E-fec-tuar significa aquí poner en obra, en lo cual aparece, como aparece el brotar imperante: la *physis*" <sup>48</sup>. Así, de un modo señalado, la obra de arte erige y hace aparecer el ser en la obra como ente, lo cual es propio del saber de la *techne*. De un saber que sigue estando muy cercano al preguntar.

---

41 HEIDEGGER, M.: *El origen de la obra de arte*, FCE, MEXICO, 1985, PP. 94-5

42 HEIDEGGER, M.: *La pregunta* ... p. 13

43 *Ibidem*, p. 12

44 *Ibidem*, p. 11

45 *Ibidem*, p. 13

46 *Ibidem*, p. 27

47 HEIDEGGER, M.: *Introducción a la* ... p. 196

48 *Ibidem*

En la obra de arte acaece la verdad, "es la acción por la cual se patentiza el ser del ente"<sup>49</sup>. La obra de arte revela a su manera el ser del ente. Y, en definitiva, cada obra de arte nos revela un mundo; entre otros ejemplos Heidegger nos pone el de un templo griego: "El edificio en pie descansa sobre el fondo rocoso. Este reposo de la obra extrae de la roca lo oscuro de su soportar tan tosco y pujante para nada. En pie hace frente a la tempestad que se enfurece contra él, y así muestra la tempestad sometida a su poder. El brillo y la luminosidad de la piedra aparentemente debidas a la gracia del sol, sin embargo hacen que se muestre la luz del día, la amplitud del cielo, lo sombrío de la noche. Lo incommovible de la obra contrasta con el oleaje del mar y por su quietud hace resaltar su agitación"<sup>50</sup>. Frente a la tierra, que alberga al hombre, pero sin darle un plexo de significado, la obra de arte inaugura un mundo y lo mantiene en permanencia vigente, sigue siendo *physis*, poiesis, brotar permanente, iluminación, dotación de sentido. "El estar en pie del templo da a las cosas su fisonomía y a los hombres la visión que tiene de sí mismos"<sup>51</sup>. La tierra tiene como esencia el ocultarse a sí misma, y así se establece una dialéctica mundo-tierra. El mundo es apertura, por contraste la tierra impide toda penetración a su interior, y así mundo y tierra se atraen en su mutua discrepancia. La tierra se mantiene siempre cerrada, autoocultante. "El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo"<sup>52</sup>. De este modo, la oposición mundo tierra es una continua lucha, y en ella los luchadores se van autoafirmando a sí mismos. Todo esto lo ha ido configurando la obra de arte, y al mismo tiempo en esta lucha del mundo y tierra acontece la verdad. La tierra sólo surge a través del mundo y el mundo sólo se funda en la tierra, y la verdad se va dando también dialécticamente, como lucha primordial entre alumbramiento y ocultación. La obra de arte sostiene "aquella lucha en que se conquista la desocultación del ente en su totalidad, la verdad"<sup>53</sup>.

En la obra de arte la verdad como alumbramiento y ocultación del ente se da el poetizarse. Y es que el arte es esencialmente poetizante, abre un lugar en medio del ente, y en esta apertura el ente se manifiesta distinto de antes. En efecto, la verdad es manifestación al *Dasein*, no queda clausurada en la obra de arte, sino que precisamente se abre para ofrecer más de sí: "No solamente es poética la creación de la obra sino que también lo es a su manera la contemplación de la obra; pues una obra sólo es real como obra cuando nos arranca de la habitualidad y nos inserta en lo abierto por la obra, para hacer que more nuestra esencia misma en la verdad del ente"<sup>54</sup>.

La obra de arte nos remite al pensar originario, previo a toda disociación entre teoría y praxis, la obra de arte nos traslada a lo salvador, a la superación del objetivismo, en definitiva, a la creatividad continua del ser.

---

49 *Ibidem*, p. 169

50 HEIDEGGER, M.: *El origen de ...* p. 72

51 *Ibidem*

52 *Ibidem*, p. 80

53 *Ibidem*

54 *Ibidem*, p. 114