

El principio de identidad. Fichte, Hegel y Heidegger

Jacinto Rivera de Rosales (UNED, Madrid)

1.- Los principios del pensar

En 1957, Heidegger impartió un ciclo de cinco conferencias sobre los «Principios del pensar» (*Grundsätze des Denkens*). La primera fue publicada en 1958 en una revista de psicología¹. La tercera, la más conocida, en 1957 bajo el título de «El principio de identidad» (*Der Satz der Identität*) en el libro *Identidad y diferencia*². Estas dos conferencias, con notas manuscritas añadidas, han aparecido de nuevo en el tomo 11 de las *Obras completas* (*Gesamtausgabe*) en 2006 con ese mismo título: *Identidad y diferencia*. Las conferencias segunda, cuarta y quinta vieron la luz en 1994, en el tomo 79 de las *Obras completas*, en donde podemos leer todo el ciclo, las cinco conferencias.

En ellas Heidegger se propone reflexionar sobre los principios del pensar, a saber, sobre el principio de identidad: $A = A$, el principio de no contradicción: A no igual a no- A , y el principio del tercer excluido: X es o A o no A . En realidad Heidegger se centra en el tema de la identidad. Pero en primer lugar la reflexión recae sobre qué significa «principios del pensar» (*Grundsätze des Denkens*). Atender a esos principios es reflexionar sobre el pensar «desde su fuente», sobre su esencia, acerca de aquello que le mueve o le lleva al reposo, lo que construye su camino³. Ése es el propósito de las conferencias, a fin de preparar un nuevo modo de pensar, en el cual pensar sea «dejar ser al ente en su ser», poetizar (*Dichten*) un espacio de juego como «una melodía cuyos músicos se llamen por ello los pensadores»⁴.

Pues bien, para llevar a cabo la tarea de pensar el pensar nos sale al encuentro en primer lugar un indicador del camino, o mejor dicho, un modo de reflexión que pretende serlo: la lógica. Esta se presenta justamente como la doctrina del correcto pensar. Pero ella, nos sigue diciendo Heidegger, pone toda la esencia del pensar en el logos, en el orden, en el cálculo. Estos constituyen el fundamento de comprensión de nuestra época, que es la de la técnica, de la máquina calculadora y, podríamos añadir nosotros ahora, del mundo virtual de la informática. El logos habla por medio de las ciencias y de la técnica, en nuestro representar, calcular, querer, actuar. Eso se ha convertido en el espíritu de nuestro tiempo, en la forma como nos instalamos en el mundo y ante nosotros mismos: sólo lo calculable es real y serio, todo lo demás es «literatura». Aquí la identidad del pensar y del objeto asegura la continuidad de la investigación.

¹ En *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6. Jahrgang, FET 1-3, 1958. págs. 33-41.

² *Identität und Differenz*, Neske-Verlag, Pfullingen.

³ G 79, 133 (= Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, tomo 79, p. 133).

⁴ G 79, 134. Queda claro que, al contrario de lo que hacen otras filosofías, que toman como modelo las ciencias naturales como el único método «serio y productivo» de pensar-conocer (aquí podríamos señalar, por ejemplo, a la filosofía analítica), y de otras que, sobre todo en el pasado, acuden a la religión o la teología como fuente de inspiración (pensemos por ejemplo en la filosofía de la revelación de Schelling), el segundo Heidegger, tras la *Kehre*, se deja inspirar por el arte, sobre todo por la poesía, continuando creativamente la tradición romántica y sus matices religiosos. Otros se esfuerzan por construir un logos específico para la filosofía. Entre ellos podemos señalar a Kant, Fichte y Hegel, con los cuales Heidegger dialoga laudatoria y críticamente.

Frente a ese angostamiento del ser, de las distintas maneras de decir el ser, en lo meramente calculable, Heidegger propone «liberarnos de la interpretación técnica del pensar»⁵, abrir el oír-pensar (pensar es saber escuchar lo dicho -y lo no dicho en lo expresado- por pensadores y poetas, *Andenken*), abandonar la relación sujeto-objeto o sujeto-sujeto (yo-tú) en la que se sitúa la lógica, dejar de considerar cartesianamente al hombre como sujeto y autoconstrucción, pues ésa es una idea insuficiente de comprender al hombre; hay que ir a una dimensión más originaria de su ser, en donde éste logra atender a aquello que le invoca: el ser mismo.

El pensamiento lógico considera que los principios del pensar son meramente formales, válidos por eso para todo contenido, y no demostrables, pues constituyen la base de toda demostración. Aristóteles, por ejemplo, afirmaba que pedir una demostración del principio de (no) contradicción mostraría sin más una falta de formación (una *apaideusían*), una ignorancia sobre lo que sí se debe y lo que no se debe demostrar, pues querer demostrarlo todo nos conduciría a un proceso al infinito⁶.

De otra manera fueron comprendidos esos principios lógicos en el Idealismo alemán, en cuya dialéctica el pensar sobre el pensar llegó a su culmen. Aquí Heidegger piensa sobre todo en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794-5) de Fichte, y en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Es un modo de filosofar que aún sigue configuración nuestra realidad (*Wirklichkeit*), la de nuestro tiempo, y en esto Heidegger tiene en mente sin duda el triunfo del marxismo a la altura de 1957. Lo que él alaba en el Idealismo alemán es que la expresión “principios del pensar” no fue interpretada únicamente en sentido objetivo, como leyes que rigen el pensar, sino también en sentido subjetivo-objetivo y por tanto en su totalidad, a saber, como leyes que el pensar mismo se pone a sí. En ese ponerse a sí, en ese constituirse como ser para sí, el pensar se convierte en subjetividad, y se revela a sí mismo como subjetividad.

Ahora bien, en ambos casos, tanto en el de la lógica formal como en el del Idealismo alemán, esos principios se presentan como los principios del pensar en cuanto tal, o sea, como principios universales. Pero en realidad, afirma Heidegger, ellos están limitados a la historicidad de la historia europea-occidental, constituyendo el carácter fundamental (*Grundzug*) de la moderna técnica mundial⁷. En ellos se siente la fuerza y el poder violento (*Gewalt*) y dominador del pensar moderno, una fuerza que Heidegger asocia a la ciencia-técnica de la energía atómica. Opinar lo contrario, a saber, que son universales, es uno de los orígenes del nihilismo⁸, pues anula los otros modos de ser y de comprensión, que son más originarios y reales. Por consiguiente hay que proceder a una apropiación (*Aneignung*) del pasado que destruya su planteamiento, su estructura previa de comprensión o pre-juicio, a fin de que no nos impida ver lo más originario. No tenemos otro camino que ese *Andenken*, que ese pensar que rememora y reformula el pasado que nos sirve de suelo, para

⁵ *Carta sobre el humanismo* (G 9, 314).

⁶ *Metafísica* IV, 4, 1006 a 6-10.

⁷ G 79, 98.

⁸ G 79, 141-142.

recuperar aquello que nos abre al ser y liberarnos de lo que nos impide incluso plantearnos esa cuestión.

La importancia de estos principios para dicha tarea reside en que ellos no se limitan a hacer visible algún objeto sin más, algo que esté ahí (*etwas Verliegendes*), como cuando decimos: «el edificio estaba en ruinas», o «el río se había helado», o sea, no son proposiciones (*Sätze*) sobre cosas concretas, sino que ellos conducen hasta el pensar mismo, cuya función reside en ofrecer fundamentos o razones (*Gründe*) del decir y del ser⁹. Nos llevan allí donde ya no se puede aducir fundamentos porque todos ellos parten de esos presupuestos. En consecuencia, reflexionar sobre ellos conduce el pensar a su abismo (*Ab-grund*), a lo que carece ya de fundamento, o sea, a su origen primero. Con ello lo que Heidegger pretende es prepararnos para un nuevo pensar mediante un salto (*Sprung*) del pensar hacia su abismo. Pero no depende de nosotros si logramos tal salto y en qué medida, pues esa historicidad no la determina el hombre, sino que viene a nosotros conducida por el Ser, algo así como lo que sucede en Hegel cuando afirma que la dirección de la historia la marca el Espíritu del mundo, o cuando en el Evangelio se nos dice que el reino de Dios no es obra nuestra, pero que hemos de estar preparados y atentos como las vírgenes prudentes¹⁰.

Ante esta reflexión de Heidegger surgen dos cuestiones que cabrían y deberían plantearse. La primera es la siguiente. Conocedores nosotros también del pasado, podremos examinar si esa apropiación heideggeriana saca lo mejor de la tradición o si lo que sucede es que más bien la angosta, la fuerza y la empobrece, haciéndose de esa manera más fácil la tarea de su destrucción.

a) Sobre esto podríamos ya indicar que reducir toda la modernidad al esquema sujeto-objeto, nivelándolo además en el sentido del sujeto cartesiano, es un *tour de force*, una simplificación, un modo imperioso de pensar. No se debería igualar el cogito cartesiano, que es una *res* sustantiva y primariamente aislada¹¹, con el Yo kantiano o fichteano, que no es sustancia sino acción, ni con el Espíritu absoluto de Hegel, que engloba toda la realidad y es proceso; son propuestas de comprensión de la subjetividad y de la realidad ontológicamente diferentes.

b) También olvida aspectos esenciales de la modernidad el intento de reducirla al cálculo. Eso significa no atender al acto filosófico que supone la *Crítica de la razón pura*, la cual justamente limita esa pretensión como dogmática, pues delimita ontológicamente el alcance real de la ciencia y del cálculo a lo meramente fenoménico. Es no tener en cuenta al romanticismo (del que Heidegger también se nutre), ni a la filosofía de la naturaleza de Schelling oponiéndose a Newton, a la metáfora biológica en Hegel, o al *élan vital* de Bergson.

c) ¿Es posible reducir la aplicación moderna del principio de identidad, o de los principios del pensar en general, al cálculo científico-técnico? Pienso que no es así. El principio de identidad podemos verlo también, por ejemplo, en acción, aplicado, en la exigencia de igualdad legal, o de la paz mediante pactos y reglas identificables con personas de

⁹ Esa es la misma razón por la cual Kant, en la *Crítica de la razón pura*, no atiende a juicios particulares, sino que parte de la tabla donde se inscriben todas las *clases* de juicio para, desde ahí, descubrir la tabla de las categorías, es decir, las acciones básicas del conocimiento objetivo.

¹⁰ Mt 25, 1-13.

¹¹ Aunque después el *cogito* cartesiano descubre que está esencialmente ligado a la realidad originaria e infinita (mediante la idea de Dios) y al mundo (mediante el sentir y la imaginación).

identidades responsables, o cuando pedimos al otro coherencia en su pensar y actuar y le criticamos en caso de que no ocurra así.

Un hermeneuta no debería perder una distancia asimismo crítica con respecto a esa especial apropiación (*Aneignung*) heideggeriana, preguntándose si ella abre o más bien cierra posibilidades de comprensión del pasado desde nos alzamos, si ella no nos pone a su vez ciertas anteojeras al nivelar diferencias tan significativas.

Pero más importante es la segunda cuestión, la de pensar la cosa misma que quiere ser pensada en esa reflexión heideggeriana, a saber, el origen de esas leyes o principios, que, como bien podemos ya suponer, el segundo Heidegger coloca en el *Ereignis*, y por tanto como algo secundario, siguiendo en esto la tradición del Idealismo alemán. Pero cerremos aquí esta introducción general, y pasemos a concretar estas reflexiones en el análisis del principio de identidad

2.- Fichte

El primer principio del pensar quedaría expresado en la fórmula «A = A», que propone la igualdad de A consigo misma. Si nos fijamos en él, lo que ahí se afirma no es la existencia de dos A, sino que aparece la misma A afirmada dos veces. Lo que queda puesto es el retorno de A sobre sí y su mismidad (*Selbigkeit*) consigo misma. En ese principio de identidad está por tanto pensada una relación, una mediación, una síntesis, de manera que la identidad se convierte en unidad (sintética), en una unidad que encierra en sí la diferencia. Eso fue lo que el pensar occidental descubrió, dice Heidegger en el Idealismo alemán, preparado por Leibniz y Kant¹². En realidad habríamos de decir que ya en Aristóteles quedaban unidas identidad y diferencia¹³. Yo diría que lo nuevo, lo que se añade en el Idealismo alemán, es algo que Aristóteles había considerado imposible: deducir el principio de identidad. Eso se lleva a cabo a partir de las acciones transcendentales, como lo hace Fichte, o bien mediante el proceso dialéctico del ser-pensar, que es el camino de Hegel. Y eso es lo que va a hacer a la postre y a su manera también Heidegger, situando su origen en la copertenencia de ser y pensar en el ámbito (*Bereich*) del lenguaje.

La acción filosófica de Fichte de deducir el principio de identidad a partir del acto transcendental en el cual la subjetividad se constituye es algo que todavía ha de seguir siendo pensado, asegura Heidegger¹⁴. Nos asomamos de ese modo a la cuestión del origen de las leyes del pensar. El paso que da aquí Fichte ya estaba esbozado en Kant. Acordémonos cómo éste, en la *Crítica de la razón pura*, obtiene su tabla de las categorías a partir de la tabla de los juicios. La tabla de los juicios, es decir, los actos lógicos básicos de la conciencia reflexiva, le sirven a él como *ratio cognoscendi* de la tabla de las categorías o acciones transcendentales, porque éstas son la *ratio essendi* de aquellas clases de juicios, las que los funda. El origen de lo lógico son las acciones transcendentales; Kant hace

¹² G 11, 34.

¹³ «La identidad es cierta unidad, o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por ejemplo cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos» (Metafísica, V, 9, 1018 a 7-9). «Diferencia se denomina lo que es lo otro y sin embargo tiene algo de igual, no sólo el número, sino también según la especie o el género o por analogía» (Metafísica, V, 9, 1018 a 12-13).

¹⁴ G 79, 136. Pero en ese lugar Heidegger no se adentra en su consideración. Algo al respecto podemos encontrar en su curso de verano de 1929 publicado en G 28, sobre todo en las páginas 55-68.

depender de la Apercepción transcendental toda la lógica: «La unidad sintética de Apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía transcendental»¹⁵. Pero no llegó a percibir el último tramo que se divisa desde esa perspectiva, a saber, la conexión entre el principio de los juicios analíticos o principio de no contradicción¹⁶, y el principio de los juicios sintéticos o Apercepción transcendental, sino que los presentó como los dos principios supremos del entendimiento, independientes el uno del otro¹⁷.

Esta última frontera fue la que franqueó Fichte al inicio de la primera formulación de su filosofía: la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794-5), y en concreto en su § 1. Allí Fichte, para elevarnos a su primer principio, parte de un hecho de la conciencia (*Tatsache des Bewußtseins*) cuya validez nos parece fuera de toda duda: el principio de identidad, $A = A$. Desde esa certeza se nos hace evidente la validez del principio transcendental: «Yo soy Yo» o «Yo soy», la acción en la que el Yo se realiza (*Tathandlung*) como tal. De nuevo la lógica, aquí el principio de identidad, nos sirve de *ratio cognoscendi* de la acción transcendental constitutiva del Yo, por cuanto que ésta es la *ratio essendi* del principio de identidad. En efecto, el principio de identidad (A es A) no es sino la mera forma de la acción real-ideal en la cual el Yo, identificándose consigo mismo, sabe de sí y se constituye como Yo; es la mera forma de esa acción abstraída de su contenido, que es el Yo. No puede pensarse a la inversa, que sea el «Yo soy Yo» el que se funde en el principio de identidad, pues éste es una verdad condicionada a que se dé una realidad: «si se da un A , entonces hay un A », o «si A es, entonces A es». Leibniz decía que las verdades de razón son incompletas, condicionales, es decir, condicionadas a que se dé algo real a donde aplicarlas y donde realizar su validez, por otra parte incuestionable¹⁸. Pues lo mismo le ocurre con el principio lógico « $A = A$ » en Fichte, donde lo indubitable ahí no es su contenido sino su forma, la conexión entre el «si» y el «entonces», cuya necesidad es puesta incuestionablemente (téticamente) por el Yo y para el Yo. Por tanto, dado que no hay forma originaria sin contenido originario, podemos concluir que también es puesto en el Yo, por y para el Yo un contenido (un A) que es uno e idéntico consigo mismo necesariamente (con necesidad transcendental). Ese contenido sólo puede ser el Yo mismo, el cual es puesto siempre en cualquier poner o comprensión o acción del Yo¹⁹, de manera que « $A = A$ » encuentra su contenido necesario en el «Yo = Yo» o «Yo soy». Sólo en el caso del Yo, contenido (realidad) y forma coinciden y se determinan mutuamente,

¹⁵ Kant, *KrV* B 134 nota.

¹⁶ Leibniz había tomado como idénticos el principio de identidad y el de no contradicción: «el otro gran principio de nuestros razonamientos, que es el de las esencias, es decir, el de la identidad o de la contradicción» (Carta a Clarke V, § 10; véase también II, § 1). «La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción, o lo que viene a ser lo mismo, de identidad» (*Animadversines*, GP IV, 357).

¹⁷ *KrV* A 150-158, B 189-197.

¹⁸ «Por lo que respecta a las verdades eternas hay que observar que en el fondo todas ellas son condicionales y dicen en efecto: tal cosa puesta, tal otra es. Por ejemplo, diciendo: “toda figura que tiene tres lados tendrá también tres ángulos”, yo no digo otra cosa sino que, suponiendo que haya una figura de tres lados, esta misma figura tendrá tres ángulos» (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, capítulo 11, § 14).

¹⁹ La *Critica de la razón pura* afirmaba al respecto que «el “Yo pienso” ha de poder acompañar todas mis representaciones» (B 131) para que sean más.

pues es el Yo mismo el que se autoafirma en esa acción y se constituye como Yo²⁰. El Yo originario o subjetividad no es sino ese acto de autoposición, es pura acción, agilidad; no hemos de suponer un substrato cósmico que le sostuviera primeramente en el ser para después poder actuar, pues su modo de ser no es cósmico, como ya demostrara Kant asignando esa categoría de la substancia a lo meramente fenoménico. Aquí pensar y ser se identifica como la acción ideal de saber con la acción real-ideal de ser Yo, no ciertamente como una identidad fija y parada, sino como un acto de identificación consigo mismo. Ahora, si mediante la acción meramente ideal o reflexión abstraemos de ese acto real su contenido, entonces nos quedamos con la mera forma que da lugar al principio de identidad. En consecuencia, el principio de identidad está activo y es válido en todos los ámbitos de la subjetividad, no sólo en el teórico o para el cálculo, sino también en el moral, en el derecho, para el ser y para el pensar, y todos los otros ámbitos que pudiéramos encontrar, porque expresa la forma de la acción trascendental por la cual el Yo se pone o constituye y abre, en virtud de esa autoconciencia, el ámbito global de toda comprensión, acción y sentido. No hay nada fuera de su ámbito de validez, excepto lo absurdo y lo que no debe ser.

Ahora bien, la autoidentificación del Yo no es un acto de cerrazón, sino de apertura, de *Lichtung*, es el acto fontanal que inaugura el ámbito luminoso, la autoconciencia trascendental que hace posible que todo lo demás sea llevado a esa luz y conocido, sabido. Ese acto de identificación es no es monolítico y aislado o aislante, sino sintético, como la Apercepción kantiana, que funciona como unidad de síntesis de lo múltiple y distinto de ella misma, y por tanto necesita de lo otro de sí, de la diferencia, de lo contrario, y de esa necesidad surgen los otros principios. Toda conciencia necesita distinción; tener conciencia de algo es saber que no eso es otras cosas; por ejemplo conocer esta mesa es ser consciente de que ella no es el ordenador, ni el libro, etc. A esto lo llama Fichte «la ley de la reflexión de los contrapuestos»²¹, o «principio de la determinabilidad»²², o «principio de la determinación mediante lo contrario»²³. Pues bien, lo mismo le ocurre al acto originario por el cual el Yo se constituye, al cual Fichte denomina «intuición intelectual»: este acto no es posible si no va acompañado del conocimiento de lo otro, del mundo, es decir, «la intuición intelectual también está ligada siempre con una empírica»²⁴. Por consiguiente, la identidad

²⁰ En «A es A» encontramos sólo la forma. En «el árbol es el árbol» se hallan forma y contenido. Pero en «Yo soy Yo» tenemos, además de forma y contenido, el acto que los hace posible. Hay que tener en cuenta que esa acción del Yo puro es el origen tanto del individuo como de la comunidad, y que por tanto no debe ser comprendido como un acto del individuo aislado. «Mi Yo absoluto no es, evidentemente, el *individuum*, le dice Fichte a Jacobi en carta del 30-8-1795 [...] sino que el individuo ha de ser deducido del Yo absoluto. Para eso la Doctrina de la ciencia ha de ocuparse sin tardanza del derecho natural [...] Las condiciones de la individualidad se llaman derechos» (GA III/2, 392).

²¹ WLnm (*Doctrina de la ciencia nova methodo*), Felix Meiner, Hamburg, 1977, p. 38; véase también p. 167.

²² O. c., p. 51. «Sólo mediante oposición es posible una conciencia determinada clara» (o. c., p. 32). «Todo algo es sólo posible por oposiciones» (o. c., p. 46)

²³ *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, GA IV/1, 334-335; «sólo puedo pensar mediante oposición» (o. c., p. 329). «La ley de la reflexión de todo nuestro conocimiento, a saber: nada se conoce, sea lo que sea, sin que pensamos a la vez lo que no es [...] Y justamente esa manera que tiene nuestro conocimiento, a saber, la de conocer algo mediante la oposición, se denomina determinar algo» (WLnm, GA IV/2, 41; véase también p. 34).

²⁴ *Segunda introducción*, GA I/4, p. 217. Véase también WLnm, Meiner, pp. 54, 38-41, 48, 137 y 142.

no es posible sin la diferencia, ambas se coimplican²⁵, como ya se sugirió en la misma formulación del principio de identidad, donde aparece dos veces la A: esa reflexión, ese saber de sí y ser para sí, incluye ya la presencia de lo otro. Por eso intentar destruir toda alteridad es destruirse a sí mismo y a la comunidad, de igual modo que no pensar la unidad es derramar el sentido, no construirse ni a sí ni tampoco a la comunidad. De ahí pasaríamos al principio de no contradicción, para el cual Fichte introduce el No-Yo. Y por último está la necesaria síntesis entre ambos, entre el Yo y el No-Yo, que daría lugar al principio de razón. Pero estos últimos principios no los vamos a tratar en este lugar.

3.- Hegel

Una deducción algo diferente del principio de identidad encontramos en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, pues ya no nos movemos en el ámbito de la filosofía trascendental, sino el de un pensar que se llama a sí mismo especulativo y que tiene como horizonte el absoluto pensado como proceso. Nos situamos en la segunda parte de la *Lógica*, en la *Lógica de la esencia*²⁶. A lo largo de la *Lógica del ser*, la primera parte, el ser ha ido mostrando sus variaciones cualitativas y cuantitativas, y ante esa diversidad la reflexión busca ahora de nuevo el ser del que había partido más allá de todas esas variaciones, como soporte, siempre presente, de esa multiplicidad, como el ser verdadero o esencia, y lo distingue de la variedad que aparece o apariencia (*Wesen und Schein*); la lógica de la reflexión introduce esa dualidad, necesaria en el proceso del conocimiento de sí, pero que debe ser superada como etapa intermedia. En este retorno o reflexión del ser-pensar sobre sí, éste se va configurando como un para sí, es decir, como algo también subjetivo, hasta devenir concepto e Idea: la tercera parte de la *Lógica*.

Esa reflexión, ¿cómo piensa la esencia o ser verdadero en contraposición a la multiplicidad de las apariencias? Pues primeramente como identidad, después se detiene en la distinción y por último descubre en ella la contradicción. Esas son las llamadas esencialidades (*Wesenheiten*) o determinaciones de la reflexión (*Reflexionsbestimmungen*).

La primera determinación de la esencia es por tanto la identidad: el ser esencial o «la esencia es en primer lugar simple referencia consigo misma, pura identidad»²⁷. La reflexión piensa primeramente al ser como esencia poniéndola como aquello que permanece idéntico o igual a sí frente a las variaciones y multiplicidades de su aparecer. Este aparecer es ahora comprendido como mera apariencia, pero en el proceso o experiencia que tendrá la reflexión a lo largo de la *Lógica de la esencia*, comprenderá que el aparecer le es esencial a la esencia, y que una esencia que no aparece es vana e inesencial, carente de realidad efectiva, de *Wirklichkeit*, de capacidad de actuar (*wirken*). Por eso, en ese proceso de toma de conciencia de la unión necesaria entre esencia y aparecer, éste es pensado primero como

²⁵ En consecuencia no se puede poner ahí, como principio de la filosofía trascendental, que tiene en cuenta la finitud, un ser-ente absoluto pensado como pura unidad sin diferencia, tal y como pretendía Hölderlin en la crítica que le lanza a Fichte en su fragmento titulado «Urteil und Sein» (Juicio y ser).

²⁶ Como es bien sabido, la lógica en Hegel se divide en tres partes: la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. Las dos primeras configuran la lógica objetiva, mientras que la tercera constituye la lógica subjetiva, si bien la doctrina de la esencia funciona en realidad como un puente de transición entre ambas.

²⁷ Hegel, *Ciencia de la lógica*, W 6, 36.

mera apariencia (*Schein*), después como fenómeno (*Erscheinung*) y finalmente como realidad efectiva de la esencia misma (*Wirklichkeit*).

La identidad es colocada, por consiguiente, no al inicio de la Lógica, eso lo constituía la tríada ser-nada-devenir²⁸, sino que es únicamente la primera fijación que tiene lugar por medio de la reflexión del ser-esencia frente a la pluralidad de sus formas de aparecer. Este intento de fijación tiene su realidad, su validez, pero también sus limitaciones, y por eso la misma reflexión habrá de pasar a otras formas de pensar. Su realidad consiste en que esa distinción es necesaria en el proceso de los momentos del pensar-ser, e incluso aplicable a casos donde verdaderamente la apariencia encubre, o pretende encubrir, lo que ahí está pasando, por consiguiente es utilizable tal cual en momentos muy pobres de la realidad. Su limitación está inscrita en el mismo proceso que le ha dado lugar, pues dicha afirmación de identidad de la esencia se hace frente a la apariencia, es por tanto un distinguir (*Unterschied*), en el cual está necesariamente presente también lo otro, lo diferente (*Verschiedenes*), lo contrapuesto (*Entgegensetzung*), aquello que niega lo primero y lo contradice en su primera afirmación de ser pura identidad de sí, haciendo ver que todo identidad encierra en sí una esencial referencia a la alteridad.

Conclusión: en el corazón de la identidad está su propia negación. La afirmación de algo como idéntico es a la vez la introducción en su esencia de lo distinto de sí, de su negación y finitud. Todo ente es esencialmente contradictorio, dado que es esto y no lo otro, y encierra en su identidad una esencial referencia a lo que lo niega, a su no-ser. Todo lo finito es necesariamente contradictorio, afirmará Hegel: «Todas las cosas son en sí mismas contradictorias, y esto en el sentido de que este principio expresa más la verdad y la esencia de las cosas que los otros»²⁹, a saber, los de identidad, diferencia y oposición. Por eso, en la consideración lógica, primero viene el principio de identidad, pues es el más abstracto y parcial, mientras que el principio de contradicción los engloba y expresa una realidad más compleja y adecuada a la realidad, pues «no hay en ningún sitio, ni en el cielo ni en la tierra, nada que no contenga en sí a ambos, al ser y a la nada»³⁰.

Pero entonces, tomada en esa máxima extensión de su aplicabilidad, y yendo más allá del texto más inmediato que Hegel dedica a la identidad como momento del pensar, podemos ver la identidad y la contradicción en todas las etapas del sistema así como en su conjunto. En efecto, ya al inicio, cuando Hegel comienza la lógica con las categorías de ser y nada, de ésta afirma que es «simple igualdad consigo misma»³¹, mientras que del ser escribe que «es únicamente igual a sí mismo y también no es desigual con respecto a ningún otro»³², para mostrar finalmente que ambos, nada y ser, son a la vez lo mismo y lo totalmente otro. Con ello, ya el análisis del comienzo utiliza los momentos de la identidad y de la contradicción

²⁸ En realidad, dado que en Hegel el sistema delinea un círculo, podríamos decir que todo momento es a la vez inicio y resultado final. Pero cabría resaltar tres inicios posibles del sistema: el de la lógica con el ser, el de la naturaleza con el espacio-tiempo-materia, y el del Espíritu con el alma. Hegel señala que las tres presentaciones del sistema son posibles, pero que él considera la última la más filosófica (*Enciclopedia* §§ 575-577), si bien en la *Enciclopedia* comenzó por la Lógica.

²⁹ Hegel, *La ciencia de la lógica*, W,6, 74.

³⁰ O. c., W 5, 86.

³¹ W 5, 83.

³² W 5, 82.

y nos ofrece el concepto «de la identidad de la identidad y de la no-identidad [que puede decirse de la totalidad del sistema como una especie de síntesis del mismo]. Este concepto podría ser considerado como la primera, más pura, es decir, la más abstracta definición de lo absoluto, como lo será de hecho cuando se trata de la forma de las definiciones y del nombre de lo absoluto»³³. Más aún, la identidad y la contradicción no sólo recorren todos los momentos del sistema, sino que son a su vez el motor (dialéctico) del mismo. Este no es ni puede ser únicamente la negatividad, o la contradicción, como muchas veces se afirma, pues si la realidad no tendiera a la identidad, la contradicción no supondría ningún problema y cada momento podría muy bien reposar en sí y quedarse en ella sin avanzar, sin necesidad de solucionar esa contradicción. El motor es en realidad la tensión existente en cada etapa entre la identidad y la contradicción, imposibles de eliminar pues ambas son a la vez exigencias de una realidad que quiere saber de sí, o sea, de la subjetividad o Espíritu con la que Hegel quiere proveer a su *hen kai pan* (a la substancia de Spinoza); y en esto volvemos a encontrar la posición de Fichte, cuyo Yo es identidad, pero un acto de identificación que se topa necesariamente con lo otro de sí, por cuanto que quiere y debe saber de sí y ese saber conlleva contraposición. La identidad y la contradicción no serían entonces sólo una etapa de la lógica de la reflexión, sino la forma constitutiva de toda realidad y de toda la realidad, debido a que su proceso es en verdad un elevarse al pleno conocimiento de sí. Esa contraposición dinámica entre identidad y alteridad es el origen del proceso entero, aquello que conecta todo y no deja nada aislado. La contradicción abre cualquier momento al devenir y lo liga con lo otro de sí, lo fluidifica, de manera que es un impulso que lleva al ser y al pensar de una etapa a otra, pero lo es porque se busca solucionarla en una unidad o identidad superior. Ahora bien, la identidad absoluta no se encuentra en ningún momento, ni siquiera en aquellos que podrían parecerse situados al término del camino, como lo son el final de la *Fenomenología del Espíritu*, el de la Filosofía del Espíritu, o bien el de la lógica con la Idea absoluta, pues en esos casos parece ser que obtendríamos al fin una totalidad plenamente mediatizada y completa. Pero no es así, pues en ese momento se da un vuelco, dicha totalidad, al no estar mediatizada por ninguna otra cosa, aparece ella misma como algo totalmente inmediato y pasa entonces a su contrario: del Espíritu absoluto se va a la inmediatez del ser de la lógica, y de la Idea a la inmediatez del espacio-tiempo-materia de la naturaleza, de manera que volvemos a iniciar el proceso. Intentando salvar la identidad tenemos que seguir siempre avanzando, del mismo modo que hemos de continuar pedaleando si no nos queremos caer de la bicicleta. La identidad triunfa sólo en el círculo de las diferencias y pasando continuamente por ellas sin poder anularlas, pues la verdad no es sólo el resultado sino también el camino, y si éste es olvidado caemos en lo meramente inmediato y en el no saber, lo cual nos obligaría a comenzar de nuevo.

El pensar-ser hace la experiencia dialéctica de que en el interior de la identidad habita la diferencia y la contradicción constituyéndola como tal, y de eso cabría sacar dos consecuencias. La primera es que la presentación que hace la lógica formal de estos principios en forma de juicios (*Grundsätze*), es decir, como principios lógicos, no da cuenta de esa coimplicación que los entrelaza ni del proceso real dialéctico que los conecta, sino que los sitúa ahí parados, unos al lado de los otros, sin relación mutuamente limitadora, ni

³³ W 5, 74.

en la acción ni en el pensar, absolutos e indeducibles³⁴. El juicio separa sujeto de predicado y los mantiene además en la diferencia³⁵, mientras que la comprensión verdaderamente especulativa es el silogismo, la conexión.

La segunda consecuencia es que la identidad resulta ser un principio ciertamente válido en todos los ámbitos de la reflexión, pero lo es de modo parcial o limitadamente, pues ha de ser unido y completado por otros contrapuestos a él. Por tanto al pensar, al actuar, al sentir, al hacer comunidad, al intentar ser coherente con nuestra propia vida, en la amistad, en la paz, etc. hemos de tener en cuenta que ninguno de esos principios son válidos sin restricción. La pura identidad, por ejemplo, nos conduciría desde la coherencia total al más absoluto aislamiento, cerrazón o fanatismo, sin capacidad de apertura, de flexibilidad, de diálogo, de evolución. Ni la diferencia ni la identidad pueden ser absolutizadas, sino únicamente comprensibles y vivibles en mutua copertenencia y limitación, en mutua dación de sentido. No podría ser pensada ni practicada la identidad absoluta ni la diferencia absoluta.

Por último, una hipótesis más problemática y ambiciosa sería la de cuestionarse si esos principios de identidad y diferencia, que marcan los límites de la comprensión, agotan toda la realidad o sólo el espacio de realidad donde es posible el sentido y la vida, como un espacio acotado por el caos exterior o de fondo, en donde ya no rige regla alguna, sino que entramos en el mar sin huellas de lo dionisiaco. Tal vez esa sea asimismo la posición de Heidegger, por lo que respecta a lo situado más allá de la *Lichtung* o claro del bosque, la parte iluminada, sabida.

4.- Crítica de Heidegger

Dos objeciones encontramos en el texto de Heidegger, en sus conferencias sobre los principios del pensar, contra la posición de Hegel y la dialéctica del Idealismo alemán en general (incluida la dialéctica de Marx y el marxismo).

La primera observación viene a decir que en este aparecer del pensar a sí mismo se olvida la sombra que le sigue siempre al pensar, como si él la proyectara a su espalda y se la proyectaran. Esa dialéctica sitúa el pensar en una subjetividad absolutamente cierta de sí, en la luz de la razón, en el círculo de luz creado por la reflexión y su autorreferencia, un círculo sin sombra, o en uno donde la sombra es sólo el límite de lo claro. Ahora bien, para Heidegger la sombra es algo más y otra cosa que el límite, es lo escondido de donde procede (*stammt*) el pensar, la *leze* sobre la que es posible la *alézeia*, pues la iluminación (*Erhellung*) sólo tiene lugar conjuntamente con la sombra (*Beschattung*)³⁶; «la luz muestra, la sombra oculta», nos dice Leonardo da Vinci. Esto escondido no es para el Idealismo

³⁴ Fichte los había colocado como tres principios enlazados y comprensibles sólo en su unión: la acción de autoidentificación del Yo (el principio de identidad), la acción de contraponerle el No-Yo (el principio de contradicción), y la de limitarlos para la síntesis (el principio de razón); sólo los tres vinculados entre sí pueden dar razón de la realidad.

³⁵ Hegel, *Fe y saber*, W 2, 307.

³⁶ G 79, 137-138.

alemán otra cosa que «lo irracional, pues es siempre sólo el niño que ha nacido muerto del racionalismo»³⁷.

Ante esta objeción podríamos decir que también Hegel ha pensado en la sombra y en el poder de lo negativo. Uno de los rasgos metodológicos más impregnante del Idealismo alemán, y que ya estaba inicialmente en Kant, es descubrir que la conciencia desconoce sus propias raíces y por tanto cosifica las acciones subjetivas (o de la Idea) que la hacen posible, dado que estas acciones se encuentran ocultas a su espalda, pues son ellas las que han hecho posible la conciencia, de manera que ésta cuando surge sólo alcanza a ver sus resultados; por eso la conciencia los toma como ajenos a su propia subjetividad u origen, y los malinterpreta como cosas en sí meramente dadas. Schelling afirmaba en su *Sistema del idealismo transcendental*, que «la autoconciencia es el punto luminoso en todo el sistema del saber que sólo ilumina hacia delante, no hacia atrás»³⁸. El Yo se encuentra alienado, enajenado de sí, de su propio pasado transcendental, y necesita un proceso de anámnesis para reconciliarse consigo mismo y de ese modo también con la realidad. Esa es justamente la tarea de la filosofía, tarea no fácil, pues el Yo o el Espíritu o el ser-pensar, no alcanza ese conocimiento de sí de una sola vez, sino que necesita dar múltiples pasos, en un camino zigzagueante, pues no puede originariamente actuar y reflexionar a la vez sobre esa misma acción, de modo cada acción se le desfigura en la siguiente (que es una reflexión sobre la anterior) y como resultado se le escapa de nuevo su carácter de acción propia y se le aparece sólo como resultado venido de fuera. Esa es «la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca»³⁹. De ahí la diferente visión del proceso que tiene la conciencia y el filósofo (o «nosotros»), una distinción básica en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. A esa torsión necesaria para ver lo oculto se le llamó justamente reflexión transcendental, y después dialéctica. Kant nos deja intuir con qué dificultad llegó al descubrimiento de la imaginación transcendental, «una función ciega pero indispensable del alma», de la que «raras veces somos conscientes»⁴⁰. Recuperar lo olvidado y llevarlo a la luz es reconciliar a la razón y al espíritu consigo mismos, al ser con el pensar.

Pero Heidegger sostiene, románticamente, que la noche nunca desaparece, sino que le es esencial a la propia luz, al comprender, y que siempre habrá algo necesariamente oculto: la tierra. Yo creo que la experiencia filosófica que le lleva a esa afirmación es la dificultad o imposibilidad de pensar el ser con los conceptos que tenemos, con los acuñados por la reflexión. Una cierta distancia crítica y hermenéutica nos podría llevar también a plantearnos si posiblemente él asimismo se descarrila asignando al ser acciones y convertirlo así en un ente.

En la segunda objeción se completa el sentido de la primera, y muestra lo que en verdad le está molestando a Heidegger aquí, en la propuesta del Idealismo alemán, a saber, que en la reflexión del Idealismo alemán se absolutiza la subjetividad. Todo queda encerrado en el círculo luminoso y autorreferencial de la reflexión, y este círculo es la forma previa

³⁷ G 79, 138.

³⁸ Cotta III, 357.

³⁹ Schelling, *Sistema del idealismo transcendental*, trad. Anthropos, p. 425.

⁴⁰ *KrV*, A 78, B 103.

(*Vorform*) de lo que ahora aparece como la esencia del mundo técnico, en donde sólo interesa fundamentar y calcular (*Begründen und Rechnen*), retrotraerlo todo a su último fundamento (*Grund*). Por eso este pensar se preocupa por los principios (*Grundsätze*) y por la certeza (desde Descartes, aunque fue Leibniz quien comienza con la *meditatio principii*), se preocupa de aquello que pone el fundamento (*Grund-setzen*) o suelo, de lo que determina el modo de ser de lo presente (*Anwesendes*) o entes: «El ser del ente se ilumina en el carácter del logos [de la lógica], es decir, del fundamento. Por eso un principio de la especie del principio de identidad, que dice, al ser de todo ente le pertenece ser lo mismo consigo mismo, es un principio en el sentido más estricto»⁴¹. Según Heidegger, la dialéctica se sitúa en el representar (*Vorstellen*), que convierte la cosa en objeto dependiente del sujeto, que no le deja aparecer desde un mundo en el cual la cosa es lo que es, desde un mundo en el que ella nos interpela (*ansprechen*) y a la que tenemos que escuchar, como Cézanne escucha y deja que las cosas mismas muevan sus pinceles.

Es llamativo que Heidegger sitúe a Hegel en el punto de vista de la representación y de la reflexión, siendo así que es Hegel el primero que critica a la modernidad, y en ella también a Kant y a Fichte como su cumbre, por haberse mantenido en ese punto de vista, el de la representación y el de la reflexión, que es justamente el que él quiere superar. Desde luego no se puede decir, como pretende Heidegger⁴², que Hegel siga el esquema dualista de un sujeto enfrentado a un objeto en el representar o en ese modo de la reflexión, ni tampoco en el juicio, pues Hegel justamente intenta contemplar la realidad en su desarrollo interno, que es a la vez pensar y ser, y por eso ciertamente extiende el pensar a todo lo que es, lo que a Heidegger le sugiere que absolutiza la subjetividad, pero es el para sí del pensar lo que aquí se configura a lo largo de todo el proceso y no simplemente una subjetividad individual o empírica. Y esa es la cuestión de fondo, la que nos ha traído hasta aquí, comprender la relación entre pensar y realidad a partir de una reflexión sobre el principio de identidad.

¿Qué es lo que echa en falta Heidegger en esta posición hegeliana, donde la realidad se convierte en saber de sí? La referencia y apertura esencial del pensar al ser, y no sólo al ente o a la realidad. Heidegger sostiene que en la medida en que el pensar sea comprendido como actividad del alma, del espíritu, del sujeto, del hombre, queda recortada su relación (*Bezug*) al ser, sin la cual no puede ser comprendido el pensar mismo, pues el verdaderamente activo es el ser: es él el que nos coloca y nos determina, a nosotros y a la realidad, el que *gestellt* y *geschickt*. La diferencia reside en cómo pensar esa relación, y consecuentemente cómo pensar el ser. ¿Se funda el ser en el pensar? ¿o es a la inversa? Ése es, nos dice Heidegger, el conflicto primigenio (*Urstreit*). Dejemos entonces a Hegel y vayamos sin más a la propuesta que Heidegger nos hace en estas conferencias.

5.- La identidad como propiedad del *Ereignis*

Heidegger nos invita a escuchar que en el principio de identidad: «A es A» de lo que se habla es del ser, del ser del ente, y se dice: a todo ente le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo. Pero más originaria que su aplicación el ser del ente es su indicación sobre

⁴¹ G 79, 155.

⁴² G 79, 143-144.

la copertenencia entre pensar y ser, y es ahí donde habría que situar el origen y el sentido del principio de identidad.

La primera vez que se oyó algo con relación a esta copertenencia fue en Parménides, quien dijo que lo mismo es el pensar que el ser, o sea, que el ser pertenece a una identidad. Pero Parménides no nos explica qué es esa identidad, asegura Heidegger en sus lecciones⁴³. Ser y pensar se copertenecen (*Zusammengehören*), es decir, hay ahí una escucha (*hören*)⁴⁴. Si ahora tomamos el pensar como lo distintivo del hombre, aquello en lo que él se esencia, entonces hablaremos de la copertenencia del hombre y del ser. En efecto, lo distintivo del hombre es que piensa y está abierto al ser, está colocado (*gestellt*) ante él y correspondiéndole, y en eso consiste, en pertenecer al ser. Y a la inversa: «el ser sólo es (o se esencia) y permanece en cuanto llega hasta el hombre con su llamada»⁴⁵, con su exigencia o petición, porque sólo el hombre deja que el ser venga a la presencia, a lo abierto o *Lichtung*: «únicamente en nosotros puede esenciarse (*wesen*) y hacerse presente (*an-wesen*) el ser en cuanto ser»⁴⁶. Pero en ello «el hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser»⁴⁷, su cuidador, su servidor, su «lugar» (*Da-sein*)⁴⁸. El ser ha de ser distinguido ontológicamente del ente, y pensado a la vez como lo que acontece en el pensar/hombre o *Lichtung* y como «lo absolutamente transcendente»⁴⁹.

Hoy, sin embargo, esa copertenencia llega con el nombre de «era atómica», de la dominación, como mundo técnico, el de la planificación y la automatización. Pero ése tampoco es obra del hombre, es el ser el que habla en la esencia de la técnica, y deja aparecer al ente desde el ámbito de la calculabilidad y la planificación. De ese modo es hoy el hombre colocado en el mundo. Ese modo de estar colocado, ese *Ge-Stell*, no es algo ahí presente, un ente, sino el modo de copertenencia del ser y el hombre en el mundo actual. De ahí tendríamos que salir para encontrar la comprensión acertada del ser y de nosotros mismos; pero si eso sucederá, cómo y cuándo, no lo decide el hombre sino el ser⁵⁰. De ahí hemos de salir, porque esa copertenencia no puede ser comprendida mediante ordenaciones y mediaciones, ya sea dialécticamente o no. Tenemos que precavernos del pensar representante (Hegel hacía la misma observación) y de las representaciones comunes del hombre pensado como animal racional o como sujeto⁵¹. De igual modo hemos de saltar

⁴³ Es larga la tradición, desde Aristóteles hasta Leibniz, que concede al principio de identidad y de no contradicción no sólo una validez lógica, sino también ontológica. Téngase en cuenta que en esa copertenencia entre ser y pensar viene cifrada la esencia de la verdad.

⁴⁴ Es bien sabida la importancia que Heidegger concede a la «escucha», pues quiere expresamente pasar del predominio platónico de la vista (idea) y de la imagen del mundo a otro modo de relación con el ser, a fin de evitar de esa manera los pre-juicios que imposibilitan el correcto acercamiento al ser.

⁴⁵ «Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht» (G 11, 3)

⁴⁶ G 11, 41.

⁴⁷ *Carta*, G 9, 342; véase también 331.

⁴⁸ «El hombre se esencia de tal manera que él es el “ahí” (*Da*), es decir, el claro (*Lichtung*) del ser» (*Carta*, G 9, 325).

⁴⁹ G 9, 336.

⁵⁰ *Carta*, G 9, 330-331, 336-337.

⁵¹ Desde *Ser y tiempo* ha procurado Heidegger partir de otra concepción, y por eso utilizó el término de *Dasein*.

fuera del pensamiento del ser que lo capta como el fundamento (*Grund*) del ente⁵², saltar hacia lo carente de fundamento o abismo (*Ab-grund*), o sea, al interior de la copertenencia, donde hombre y ser han convertido en propio el uno del otro y donde surge la experiencia del pensar, a saber, en el *Ereignis*⁵³. Ya estamos allí, pero no nos hemos detenido a pensarlo.

Que en esta historia de la comprensión el ser (como el Espíritu absoluto en Hegel) tenga la iniciativa y al hombre sólo le quede la atenta espera, pues incluso la respuesta que él pueda dar al ser (también la respuesta de la técnica y el pensar calculador) viene del ser mismo, queda acentuado más si cabe en la conocida *Carta sobre el humanismo* (1946). Pienso, no obstante, que, con esa capacidad de acción y de determinar la historia en sus rasgos fundamentales, el ser (habríamos de poner el Ser) queda investido de características propias de un ente, provisto de una *realitas* que en principio aparece como divina, pero que no tendría en cuenta la diferencia ontológica entre ente y ser⁵⁴. Por otra parte, la acentuación de la pasividad del hombre ante ese acontecimiento en el que le va la esencia le acerca a una especie de «conciencia desgraciada». Este es sin duda uno de los rasgos más antiilustrados de Heidegger, y de ambigua aplicación: si bien se pone correctamente el acento en la conciencia de la finitud del hombre y sobre todo en la apertura a aspectos de la realidad no manipulables (los elementos manipulables son los más externos), le deja a éste casi pasivo ante su propio destino en espera de lo que decida lo desconocido, pues sólo un Dios puede aún salvarnos, afirmaba Heidegger en la última entrevista concedida a *Der Spiegel*⁵⁵. Los elementos manipulables son ciertamente los más externos, pero caben otros tipos de acción.

Mas prosigamos con el relato heideggeriano. Esa copertenencia del hombre y el ser en la forma de una exigencia mutua, donde la pertenencia tiene la preeminencia, ese juego de apropiación entre el ser y el hombre, es el *Ereignis*. Éste es un acontecimiento singular, coapropiador y a la vez de apertura y desapropiador. Es un acontecimiento al mismo tiempo apropiador entre el ser y el hombre en el sentido de que manifiesta su copertenencia, pero al no ser una apropiación cósmica, que es la forma usual de entender la apropiación de algo, puede ser también comprendido como desapropiador, y asimismo como propiciador de la comprensión. Estos tres significados, que han servido para traducir este término heideggeriano, en realidad se copertenecen y se complementan. El *Ereignis* une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua; ambos se alcanzan en su esencia, perdiendo las

⁵² «Ambos, el pensar calculador y el dialéctico, son en el fondo lo mismo, a saber, por aquella razón que el principio de razón nombra sin pensar su esencia» (G 79, 133).

⁵³ «Ereignis es desde 1936 [por tanto desde los *Beiträge*] el término que guía mi pensar» (G 9, 316 nota).

⁵⁴ Algunos, por ejemplo Vattimo, para evitar ese peligro de ontificación del ser, de un ser que decide, determina, se oculta y se da, proponen pensar el ser como mero acontecer. Habríamos de extender entonces ese concepto de «acontecer» a todas las maneras en las que se dice que algo es: posible, real, virtual, ente de razón, etc. O sea, «acontecer» (*événement*, en francés) sería sinónimo de «es», en alguna manera.

⁵⁵ De igual manera resulta algo extraño que el ser pueda esconderse o retraerse, cuando en realidad «la *Lichtung* misma es el ser» (*Carta*, G 9, 332; véase también p. 337), o sea, la transparencia, la visibilidad del ente. Bien podríamos decir que, a consecuencia de ello, no reparamos normalmente en él, de modo análogo a como nos servimos de los cristales de las gafas para ver las cosas sin reparar más en ellos. Lo más cercano para la acción es lo más lejano para la reflexión. Pero eso no es una decisión del ser, sino un acto de atención o desatención nuestro. Gracias a la reflexión podemos irnos dando cuenta téticamente de los distintos momentos que configuran la realidad y ensayar la mejor manera de comprenderlos.

determinaciones cósmicas que les prestó la metafísica. Nosotros divisamos el primer destello del *Ereignis* en este nuestro modo de estar colocado (*Ge-Stell*) que es la esencia del mundo moderno técnico, porque él es la consumación del pensar metafísico y nos conduce por eso mismo al borde de un nuevo modo de pensar⁵⁶, al cual, como le ocurrió a Moisés con la tierra prometida, tampoco Heidegger logra entrar, sólo trazar caminos del bosque (*Holzwege*).

Pues bien, aquí obtenemos la primera respuesta de Heidegger acerca de nuestro tema, el origen y la esencia del principio de identidad: la identidad ha de ser entendida a partir de ese dejar que el hombre y el ser se copertenecan, lo que ocurre en el *Ereignis*. «La doctrina de la metafísica se representaba la identidad como un rasgo fundamental en el ser. Ahora se muestra que el ser, con el pensar, pertenece a una identidad, cuya esencia procede de ese dejarse copertenecer que llamamos *Ereignis*. La esencia de la identidad es una propiedad (*Eigentum*) del *Er-eignis*»⁵⁷. En realidad, yo diría que la metafísica no había circunscrito la validez del principio de identidad sólo al ser, sino que la había aplicado aún más si cabe al pensar, y en tercer lugar a la relación entre ser y pensar, donde se colocaba la verdad. El tema, por tanto, es ahora este tercer ámbito, en el cual se situaría el origen y la esencia de la identidad, en la copertenencia de ambos que sucede gracias al *Ereignis*; a éste le pertenece (es de su propiedad) dicha identidad. No se avanza mucho más, sólo se da vueltas a esos términos, que a Heidegger mismo le resultan insatisfactorios⁵⁸, y se indica de nuevo que para pensar dicha pertenencia, y por tanto también la identidad y el *Ereignis*, se precisa abandonar los conceptos tradicionales de la metafísica, evitar el angostamiento de la comprensión que ocasiona su cumplimiento tecnológico, y dar un salto a otro modo de pensar. No sabemos cuándo ni cómo daremos ese salto al nuevo inicio, pues además eso no depende tanto de nosotros como del ser mismo. Mientras tanto Heidegger se acerca a la palabra de los poetas⁵⁹. Esta sería la primera respuesta a nuestra cuestión, todavía algo enigmática o profética.

6.- La identidad como copertenencia del ser y del pensar en el lenguaje

En la última de las lecciones sobre los principios del pensar, la quinta, se avanza algo más. Para ello procede a una transformación (*Wandlung*) del sentido de la expresión «principios del pensar» (*Grundsätze des Denkens*), preguntándose qué puede significar *Satz* (proposición o principio), *Grund* (fundamento o razón) y *Denken* (pensar). *Satz* será

⁵⁶ De nuevo encontramos aquí un préstamo hegeliano en el pensamiento de Heidegger: la contradicción y negatividad de una figura llevada a su extremo, a su máxima evolución y consecuencias, nos conduce ya a divisar la siguiente.

⁵⁷ G 11, 48. Claramente Heidegger juega con los términos *Eigentum* (propiedad, en sentido de posesión, no en el de las propiedades o características que pueden tener las cosas o *Eigenschaft*) y *Ereignis*, buscando en ellos (en el pensar depositado en el lenguaje) inspiración.

⁵⁸ Véase en G 11, 48, en las notas, las múltiples variaciones y anotaciones a los términos empleados en la cita anterior.

⁵⁹ En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger nos advertía: «Lo dicho aquí no ha sido pensado por primera vez en el tiempo de su escritura [o sea, en 1946], sino que descansa sobre la marcha de un camino que había comenzado en 1936 [podemos suponer que se refiere a los *Beiträge*], en el “momento” de un intento de decir sencillamente la verdad del ser. La *Carta* continúa hablando en el lenguaje de la metafísica [hemos de suponer que eso mismo ocurre en estas lecciones sobre los principios del pensar], y eso de manera consciente. El otro lenguaje permanece en el trasfondo» (G 9, 313).

interpretado como *Sprung*⁶⁰, o sea, como salto desde la tradición, y ese salto lo es hacia el *Grund* como *Abgrund des Denkens* (abismo del pensar), al lugar que carece ya de fundamento que lo determine, con lo cual el salto lo es hacia lo libre (*ins Freie*)⁶¹.

Los principios (*Grundsätze*) nos llevan a la acción de fundar (*begründen*) que tiene el pensar. Por tanto el pensar ahí, en su modo tradicional, quiere evitar a toda costa el abismo (*Abgrund*), la carencia de suelo o fundamento, que precipitaría su caída. Ahora bien, esa misma acción de fundar ya no está a su vez fundada por otra, y por eso nos vemos abocados irremisiblemente al *Abgrund*, al inicio libre y donante del pensar: «porque la esencia del fundamento mismo no puede ser ya un fundamento, sino que ha de ser algo del cual sea deducido la determinación “fundamento”»⁶². Por eso le interesaba a Heidegger reflexionar sobre los llamados principios del pensar, porque esa reflexión lleva al pensar hacia la experiencia de sus inicios, y a los orígenes del logos (lógica), allí donde ya no hay más fondo que nos funde, sino que ha de sostenerse a sí mismo⁶³. Los últimos fundamentos han de sostenerse a sí mismos. Ese es el ámbito (*Bereich*) donde se esencia (*west*) o rige la mismidad (*Selbigkeit*) o cierta identidad en su forma originaria. ¿Cómo pensarla?

Aquí introduce Heidegger el tema del lenguaje, y en ello encontraremos su segunda respuesta a nuestro tema. De nuevo se hace presente un método muy heideggeriano de pensar, que trata de recurrir a la etimología en el convencimiento de que el lenguaje piensa, lo que podríamos entender en el sentido de que en el mismo lenguaje hay depositado un pensamiento que nos puede indicar caminos; en esto él va muchas veces más allá del sentido usual de las palabras, pero ese sentir cotidiano del lenguaje no puede dar la medida de la riqueza de lo depositado en él⁶⁴. Entonces, y esto es importante, la función de guía que había jugado la lógica en la tarea de pensar el pensar a través de sus primeros principios (de ahí habíamos partido), esa función de indicador del camino (*Wegweiser*) la toma ahora el lenguaje. Aquí por lenguaje se entiende claramente el lenguaje humano en sentido estricto, el formulado mediante palabras y expresiones de nuestros diversos lenguajes (entre los cuales él prefiere el griego y el alemán, porque en ellos, dice, se sigue permitiendo escuchar sus raíces), y sobre todo el lenguaje fundacional de los poetas. También podría extenderse a la de los otros artistas, y a los pintores de manera especial, entre los que Heidegger resalta a Van Gogh y a Cézanne. Otros hermeneutas ensanchan el significado del lenguaje a todo gesto humano, o bien al de los seres vivos, o incluso a toda forma en general. Pero al menos en Heidegger es sin duda el lenguaje humano, y sobre todo

⁶⁰ En el medioevo, y en concreto en el llamado *mittelhochdeutsch* (entre 1050 y 1350), *Satz* significaba también *Sprung*, un paso grande y acelerado (véase el diccionario *Duden. Das Herkunftswörterbuch*). Hemos de estar atentos a cómo Heidegger se apoya en las palabras.

⁶¹ Heidegger sigue en esto volviendo a pensar la tradición de la filosofía clásica alemana, donde la libertad y lo libre constituía el ámbito de lo originario.

⁶² G. 79, 159.

⁶³ A un sabio hindú, «al decir que al mundo lo soportaba un gran elefante, le fue preguntado en qué se apoyaba, a su vez, dicho elefante. A ello respondió que se apoyaba en una gran tortuga; pero como se insistió en preguntarle sobre qué se apoyaba esa tortuga de esas espaldas tan grandes, respondió que era en algo que él no sabía» (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I.2, cap. 23, n. 2 (Editora Nacional, Madrid, 1980, vol. 1, p. 434). El Yo del primer Fichte es por cierto autoposición, sin fundamento ulterior, y lo mismo le ocurre al Absoluto en Hegel.

⁶⁴ G 12, 186.

el más originario de los poetas, el que da el sentido a todo lo demás, al habitar del hombre sobre la tierra y bajo el cielo, ofreciendo la medida del ser y de la existencia humana⁶⁵.

Pues bien, el pensar fue entendido al inicio como logos, y éste nos conduce al *legein*, al hablar (*Rede*), al decir (*Sagen*): «la esencia del lenguaje es el decir»⁶⁶. Es ahí donde se esencia. Heidegger comprende el pensar como un decir vinculado al ser, al ser del ente, a la presencia de lo presente (*Anwesen des Anwesenden*), a lo esenciante de lo esenciado, a la *Lichtung* que ilumina. Tiene esta consideración de lenguaje claros caracteres de lo transcendental, como aquello que hace posible la aparición del mundo, según veremos. «Pensar es decir (*sagen*), pero no necesariamente parlotear (*reden*) y hablar (*sprechen*) y escribir»⁶⁷, sino decir algo. Por tanto aquí «lenguaje» en sentido estricto ni incluye todo lo que se habla, ni se agota en las palabras, pues se pueden decir cosas con el silencio o con gestos, pero silencios y gestos que tienen sentido en medio de las palabras, como elemento del lenguaje. Pensar es decir algo a sí mismo y a los otros; la esencia del lenguaje y la existencia del hombre residen en el diálogo (*Gespräch*)⁶⁸.

Esa vinculación del decir o del lenguaje con el ser la comprende Heidegger con el concepto de «casa»: «el lenguaje es la casa del ser»⁶⁹. En él el ser habita, es habitado, vivido, comprendido, guardado, o sea, es. No hay mundo ni hombres ni habitar donde falta el lenguaje; «no hay cosa alguna donde la palabra se quiebra», dice Stefan George en su poema «La palabra», o sea, «el ser de cada cosa que es habita en la palabra. Por eso es válida la proposición: el lenguaje es la casa del ser»⁷⁰. Esta relación del hombre con el ser en el lenguaje es un cuidar la casa, un pastorear su sentido, un respetar el ethos del habitar en la casa del ser⁷¹, pues habitar es «el rasgo fundamental de la existencia humana»⁷². El lenguaje no es una mera actividad del hombre, sino la casa, la capacidad de relación: «El lenguaje habla y no el hombre. El hombre habla sólo en la medida en que corresponde al lenguaje»⁷³, y sólo en esa medida es hombre⁷⁴, como antes se decía acerca de su corresponder al ser. El ser del lenguaje es el abismo a donde ha de saltar el pensar para escuchar realmente lo dicho pero no atendido en la tradición (en el lenguaje mismo, en la poesía, en la filosofía, etc.), así como lo no dicho en lo ya dicho.

El lenguaje es *el* ámbito o lugar donde se ofrecen las cosas, las esencias, las relaciones y juegos entre ellas, donde pensar y ser se copertenecen. En el lenguaje se dirime, se habita y se vive, aquel conflicto primigenio (*Urstreit*) entre el ser y el pensar, que estalla en la lógica, el conflicto originario sobre quién tiene la primacía. Los principios del pensar son

⁶⁵ G 7, 199-205.

⁶⁶ «Das Wesen der Sprache ist die Sage» (G 79, 170). *Sage* significa propiamente tradición oral, leyenda, mito.

⁶⁷ G 79, 172.

⁶⁸ G 4, 38-40, 43.

⁶⁹ G 79, 168. Ver también G 9, 333.

⁷⁰ G 12, 156. «Sólo donde hay lenguaje, hay mundo, es decir, el ámbito, siempre cambiante, de decisiones y obra, de hecho y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, de caída y confusión» (G 4, 38).

⁷¹ *Carta*, G 9, 356-359, 362.

⁷² G 7, 193.

⁷³ G 79, 168-169. Véase también G 7, 194.

⁷⁴ «Pues el hombre es hombre únicamente en la medida en que asiente (*zugesagt*) al requerimiento (*Zuspruch*), de suyo significa consuelo, asistencia) del lenguaje» (G 12, 185).

saltos hacia la esencia del lenguaje, que es el decir⁷⁵. Y aquí viene la segunda respuesta heideggeriana a nuestro asunto: el ámbito del decir es el lugar de la identidad del pensar y del ser⁷⁶, como copertenencia y co-escucha, pues (y aquí se da un paso más allá de lo anteriormente dicho) el lenguaje es incluso previo a ambos⁷⁷. Cuando Heidegger dice: hay (*es gibt*) el ser, se ha de pensar que el que lo da (*das Gebende*, el «es» del «*es gibt*», el sujeto) es el lenguaje⁷⁸, pues en rigor el lenguaje es el *Ereignis* en cuanto tal⁷⁹. Podríamos comprender esto en el sentido de que gracias al lenguaje, a su materialidad atravesada por la comprensión, surge el ser que puede ser ahí comprendido y el pensar que capta ese ser, de manera que sólo el hombre por el lenguaje alcanza dicho ser y pensar⁸⁰. Alguno diría, se defiende Heidegger, que aquí el lenguaje es absolutizado. Pero hemos de tener en cuenta que el lenguaje no es algo cósmico (*Vorhandenes*) aparte de lo demás, sino propiamente un ámbito (*Bereich*), algo relacional⁸¹.

Si para el pensamiento clásico el principio de identidad es indemostrable, en cuanto principio del ser (o de la realidad) y como principio del pensar, si para el Idealismo alemán su validez reposa en el acto de identificación de la subjetividad, de la Idea o del Espíritu consigo mismo gracias al cual se constituye como tal, como «ser para sí», según Heidegger la identidad reposa en la originaria co-pertenencia de ser y pensar que se da en el lenguaje, sobre todo en el auténtico y originario de los poetas, de los primeros pensadores y de las propias raíces del lenguaje. Quizás podríamos decir que esa copertenencia es el término heideggeriano que traduce y recoge verdaderamente el principio de identidad, y ésta, la copertenencia de ser y pensar en el lenguaje o casa, es justamente el *Ereignis*, la *Lichtung* la *alézeia*. Ahora bien, queda así ciertamente nombrada y situada la identidad como dicha copertenencia, pero ¿se ha explicado cómo y por qué sucede esa identidad entre ser y pensar en el lenguaje? A eso parece que tendríamos que responder, porque ese era el problema, lo que se niega por ejemplo en todos los escepticismos y se pretendía fundamentar en cada filosofía que se enfrentaba a él. ¿No parece más bien el relato de Heidegger una petición de principio? No para el nuevo modo de pensar, contestaría él, que

⁷⁵ G 79, 172.

⁷⁶ G 79, 172.

⁷⁷ Lo extraño es «que la esencia del lenguaje es anterior a todo ser y pensar, y anterior a su copertenecer» (G 79, 172-173).

⁷⁸ G 12, 182-183.

⁷⁹ G 4, 38 y nota.

⁸⁰ Yo diría que todo se da a la vez: el lenguaje y el pensar humano, como dos caras de la misma moneda y configurándose mutuamente. Pero yo no sostendría que toda comprensión del ser o de la realidad haya de aguardar al nacimiento del lenguaje, pues también los animales tienen su forma de comprensión, y la misma comprensión lingüística se apoya en otros elementos sin los cuales el lenguaje no sería ni siquiera comprendido. Él quedaría vacío y como mero sonido si no fuera vivido dentro de un mundo de experiencia individual y comunitario que le da contenido. Si bien el lenguaje pone su sello y su tinte en toda la experiencia a la que alcanza a nombrar, de modo que la transforma profundamente, ni ésta se reduce a la experiencia lingüística, ni el lenguaje alcanza a nombrar todo lo que también se sabe. El lenguaje es el elemento de la conciencia reflexiva, pero ella es como la punta del iceberg de todo lo que constituye nuestra comprensión. No piensa así Heidegger, para él el animal, al no poseer lenguaje, no puede abrirse al ser (G 9, 326); y carece de lenguaje porque no tiene experiencia de la muerte (G 12, 203). Aquí queda de nuevo claro que por lenguaje Heidegger está entendiendo sólo el humano.

⁸¹ «Por tanto es lo relacional (*das Verhältnismäßige*) lo absoluto» (G 79, 175), como en Hegel.

no precisa de demostraciones⁸², sino que consiste en un oír (*hören*) o escuchar, más que en un preguntar⁸³.

Ese nuevo pensar habrá de usar además otro lenguaje, diferente al de la metafísica⁸⁴, a fin de que nos ayude a superar las precomprensiones que nos cierran la verdadera comprensión, un lenguaje que sepa poner a la luz lo no escuchado. La ontología «desconoce que existe un pensar que es más estricto que el conceptual»⁸⁵. «El pensar futuro no será ya filosofía, porque piensa más originariamente que la metafísica»⁸⁶. Pues bien, ese nuevo lenguaje, que se despega del ente y se acomoda más al ser, se acerca al lenguaje fundacional de los poetas, pues como dice Hamann y los románticos⁸⁷: «la poesía es el lenguaje materno del género humano», el protolenguaje (*Ursprache*) que recoge el pensar originario del ser. La poesía es el lenguaje originario de los pueblos con historia⁸⁸. Herder y los románticos sostenían que la mitología es la primera maestra de los pueblos y el humus de donde crece todo arte⁸⁹. Hölderlin nos lo señala: «poéticamente habita / el hombre sobre esta tierra», en la dimensión que media entre la tierra y lo divino del cielo, del que toma, por medio del poetizar, la medida de su propio modo de ser⁹⁰. Heidegger se deja guiar ahora por la palabra poética y utiliza por ejemplo unos versos de Stefan George como hilo conductor para descubrir la esencia del lenguaje⁹¹. Pensar (*Denken*) y poetizar (*Dichten*) son vecinos y se necesitan mutuamente, pues, cada uno a su manera, se encuentran en el mismo ámbito, en el del decir (*Sagen*)⁹²; ambos son maneras excelentes del decir⁹³, co-perteneciéndose en eso mismo (*das selbe*), no idéntico ni igual (*das gleiche*), enlazados por medio de su diferencia⁹⁴. «Al pronunciar el poeta la palabra esencial, en virtud de ese nombrar se dice por primera vez del ente lo que es. Así es conocido *como* ente. La poesía es fundación en palabras del ser»⁹⁵, y de la esencia de todas las cosas⁹⁶. La cercanía (*Nähe*) o vecindad que hay entre pensar y poetizar es el lugar (*Gegend*) a partir del cual se pueden trazar los caminos del pensar⁹⁷. Ese lugar es el juego del tiempo y del espacio (*Zeit-Spiel-*

⁸² G 7, 200.

⁸³ G 12, 169-170. Véase la nota 44.

⁸⁴ G 79, 175

⁸⁵ *Carta*, G 9, 357.

⁸⁶ G 9, 364.

⁸⁷ G 79, 172.

⁸⁸ G 4, 43.

⁸⁹ Véase, por ejemplo, el fragmento de Hölderlin, Schelling y Hegel que se ha dado en llamar *El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* (Hegels *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, t. I, p. 236). Sobre este tema me he extendido más en el artículo «Arte y mitología en Schelling», publicado en el libro *Del pensar y su memoria (Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó)* (UNED, Madrid, 2001, pp. 409-433).

⁹⁰ Véase el comentario de Heidegger a esa sentencia de Hölderlin en G 7, 189-208.

⁹¹ Véase «La esencia del lenguaje» (*Das Wesen der Sprache*) en *Unterweges zur Sprache*, G 12, 152ss.

⁹² G 12, 163 y 178.

⁹³ G 12, 175 y 190.

⁹⁴ G 7, 196-197. «... en un poema de tal altura se piensa, y en concreto sin ciencia y sin filosofía» (G 12, 154), es decir, de otra forma. También Hegel había situado al arte y a la filosofía en el mismo ámbito, el del Espíritu absoluto, junto con la religión, manteniendo asimismo la diferencia de su presentación o comprensión: intuición, representación y concepto. Pero es claro que el segundo Heidegger acerca mucho más la filosofía a la poesía que Hegel.

⁹⁵ G 4, 41.

⁹⁶ «La poesía es el nombrar fundante del ser y de la esencia de todas las cosas» (G 4, 43).

⁹⁷ G 12, 186-188.

Raum) que traza caminos en las cuatro zonas o lugares del mundo: la tierra y el cielo, dios y el hombre⁹⁸, los que orientan, miden y dan sentido a la existencia humana. Allí el decir da el ser, el «es»⁹⁹, y deja aparecer el mundo, abriendo camino (el pensar necesita caminos, no método¹⁰⁰), pues el lenguaje es «la relación de todas las relaciones»¹⁰¹, posibilitando así, podríamos decir, todos los sentidos, la comprensión, la mirada y la escucha en múltiples direcciones.

Poéticamente, y no calculando matemáticamente, ni a través del concepto dialéctico, ni fundando afirmaciones por medio del argumento como quieren Fichte o Hegel, sino en la cercanía (*Nähe*) de la palabra poética es como podríamos alcanzar ese nuevo modo de pensar que nombraría acertadamente la identidad como copertenencia de ser y pensar en la casa del lenguaje. «Lo que permanece, eso lo fundan los poetas»¹⁰². Heidegger sería en esto la última reacción del romanticismo contra la ilustración hegeliana (que pretendía a su vez atender, englobar y superar tanto a la ilustración como al romanticismo): es la palabra poética y no el concepto científico ni dialéctico, la que nos acerca verdaderamente a la comprensión del ser, la que nos sitúa más cerca del pensar con sentido (*das sinnende Denken*). O como diría Novalis: «la poesía es lo auténtica y absolutamente real. Este es el núcleo de mi filosofía. Cuanto más poético, más verdadero»¹⁰³, pues es entonces cuando descubrimos la verdadera realidad de las cosas y de sus relaciones, o sea, de su ser. No obstante, para Heidegger, si bien el pensar y el poetizar se encuentran cercanos, abordan el decir de distinta manera. Por ejemplo, mientras que el poeta no sabe de dónde procede el don, el tesoro de la comprensión, y se le mantiene oculto, «una experiencia pensante con el lenguaje, en lugar de la experiencia poética, conduce más bien a lo claro y debería levantar el velo»¹⁰⁴. La experiencia poética no sustituye a la pensante, sino que sólo la prepara, al estar ambas en vecindad¹⁰⁵. «El decir es el mismo elemento para el poetizar y para el pensar; pero lo es para ambos aún o ya de una manera diferente»¹⁰⁶. Heidegger no pretende escribir poesía, aunque eso es lo que parezca (sobre todo la filosofía del segundo Heidegger) desde otras perspectivas, sino pensar a partir de las obras de arte en general, y de algunos poemas en particular.

Por último, si la identidad se esencializa en el compertenerse del ser y del pensar en el *Ereignis*, en el lenguaje, en la *Lichtung*, podríamos pensar que ella estaría ausente en aquello que se retrae, en la *leze*, en lo que se oculta en todo iluminar, en la zona oscura

⁹⁸ G 12, 201-203.

⁹⁹ G 12, 203-204.

¹⁰⁰ G 12, 186.

¹⁰¹ «... das Verhältnis aller Verhältnisse» (G 12, 203)

¹⁰² Así finaliza el poema de Hölderlin *Andenken*, tantas veces citado por el segundo Heidegger, por ejemplo en G 4, 41. A ese poema Heidegger le dedica un largo comentario (G 4, 79-151).

¹⁰³ Novalis, *Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960ss., tomo II, p. 647, Nr. 473. Una idea similar encontramos en Heidegger G 7, 194.

¹⁰⁴ G 12, 173. Esa diferencia la comprendió Hegel asignando al arte el modo de la intuición, que se pierde en el objeto-obra, y a la filosofía el del concepto, que logra distanciarse del objeto como para poder quitarle el velo de la inmediatez, y a la vez unirse con su objeto para desprenderse el velo de la lejanía y la diferencia insalvable.

¹⁰⁵ G 12, 174-176.

¹⁰⁶ G 12, 178.

donde ni el ser de los entes ni el pensar penetran. Pero de ello, por esa misma razón, sólo cabría el silencio, o al menos eso es lo que hace Heidegger.