

## EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

M. Heidegger

Traductor: Luis Brea Franco



El principio de identidad recibe corrientemente la forma:  $A = A$ . Viene admitido como la ley suprema del pensamiento. Vamos a intentar detener por un momento nuestra atención en este principio, ya que deseáramos aprehender de él lo que es la identidad.

Cuando el pensamiento, solicitado por una cosa, se vuelve hacia ella y la sigue, puede llegar a transformarse en el curso del camino. Así también, a propósito de lo que va a ser expuesto a continuación, será conveniente prestar más atención al camino que al contenido. El desenvolvimiento de esta conferencia se opondrá por sí mismo a que nos retrasemos en su contenido.

¿Qué dice la fórmula  $A = A$ , según la cual acostumbramos a representar el principio de identidad? Esta fórmula pone la igualdad de  $A$  y de  $A$ . Ahora bien, toda igualdad requiere al menos de dos términos. Una  $A$  es igual a otra  $A$ . ¿Es esto realmente lo que quiere decir el principio? Manifiestamente no. Lo idéntico, en latín *idem*, traduce el griego *to áuto*; así, en alemán *das Selbe*, en francés *le même*, (en español *lo mismo*). Si alguien repite la misma cosa, por ejemplo: la planta es la planta, profiere una tautología. Para que una cosa pueda ser "la misma" es suficiente con un solo término. No hay necesidad de tener dos tal como sucede en la igualdad.

La fórmula  $A = A$  indica una igualdad. No presenta  $A$  como siendo la misma. La fórmula corriente del principio de identidad vela precisamente lo que el principio pretendería

decir, a saber que A es A, en otros términos, que toda A es ella misma la misma.

Mientras así definimos la identidad, una antigua palabra se despierta en el fondo de nuestra memoria, y es aquella por la cual Platón nos hace comprender qué es la identidad, y esta palabra evoca por sí misma una más antigua aún. En el *Sofista*, 254 d, Platón habla de *Stásis* y de *Kínesis*, de la “quietud” y del “movimiento”, y le hace decir al Extranjero, en ese mismo pasaje:

“Oúkoun autôn hekaston toin mén duoín heterón estin, autó d’heautô tautón”.

“Ahora cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero él es él mismo a él mismo lo mismo”.

Platón no dice solamente: “hékastón... autó d’heautô tautón”, “cada uno es él mismo a él mismo lo mismo”.

El dativo *heautô* quiere decir que toda cosa es ella misma restituida a ella misma, que ella misma es la misma – a saber ella misma consigo misma. La lengua alemana, como la lengua griega, ofrece aquí la ventaja de que designa y aclara la identidad con una sola y misma palabra, (2) pero variándola en diferentes formas. (3)

Es preferible por consiguiente dar al principio de identidad la forma: A es A; esta fórmula no dice solamente: Toda A es ella misma la misma, sino más bien: Toda A es ella misma la misma consigo misma. La identidad implica la relación marcada por la preposición “con”, por lo tanto una mediación, un enlace, una síntesis: la unión en una unidad. De esto se deriva que en toda la historia del pensamiento occidental, la identidad se presenta con el carácter de la unidad. Esta unidad, sin embargo, no es de ningún modo el vacío de lo que, privado en sí de toda relación, se obstina y persiste en una insípida uniformidad. Pero, para que apareciese netamente la relación de lo mismo consigo mismo; para que esa relación, que domina en el seno de la identidad y que ha dado desde temprano algunos signos de su presencia, fuese bien caracterizada como mediación; para que se lograra asignar un lugar a esta mediación que se transparenta en el seno de la identidad, han sido necesarios más de dos mil

años al pensamiento occidental. Pues ha sido solamente la filosofía del idealismo especulativo la que, preparada por Leibniz y Kant, y elaborada por Fichte, Schelling y Hegel, ha asegurado un lugar al ser, en sí sintético, de la identidad. Cuál sea este lugar, es una cuestión que no debemos tocar ahora aquí; pero hay un punto que debemos retener: desde la época del idealismo especulativo, no tenemos el derecho a representarnos la unidad de la identidad como la simple uniformidad e ignorar la mediación que se afirma en el seno de la unidad. Hacerlo, significa concebir la identidad de una manera puramente abstracta.

Aun en la fórmula enmendada *A es A*, es la identidad abstracta la que se muestra. Mas, ¿se puede decir con verdad que ésta se muestra? ¿El principio de identidad nos enseña algo en torno a la identidad? No, al menos no directamente. Este, por el contrario, da por supuesto que se sabe de antemano lo que la palabra identidad quiere decir y cuáles son sus pormenores e interioridades. ¿Dónde podríamos informarnos en lo que atañe a este supuesto? En el principio de identidad mismo, si escuchamos atentamente su base fundamental y si le acordamos nuestro pensamiento, en lugar de recitar a la buena de Dios la fórmula "A es A". Para hablar con propiedad, se debería decir: *A es A*. ¿Qué entendemos entonces? En este "es" el principio nos revela la manera de ser de todo lo que es, a saber: él mismo lo mismo consigo mismo, el principio de identidad nos habla del ser del ente. Si es válido como ley del pensamiento, lo es solo en la medida en que es una ley del ser, una ley que establece: a todo ente como tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo.

Lo que enuncia el principio de identidad, entendido en su base fundamental, es precisamente lo que todo el pensamiento occidental o europeo piensa, a saber: que la unidad propia de la identidad es un rasgo fundamental del ser del ente. Donde quiera que mantenemos una relación cualquiera con un ente, no importa de qué suerte sea, nos encontramos situados ante un llamado de la identidad. Sin este llamado, el ente no podría nunca aparecer en su ser, por consiguiente, no podría

haber ciencia. Pues, la ciencia no podría ser lo que es, si la identidad de su objeto no le viene asegurada en todo momento y garantizada por anticipado. Es esta garantía la que asegura a la investigación la posibilidad de su trabajo; y sin embargo, esta representación fundamental de la identidad del objeto no aporta nunca a las ciencias ninguna ventaja tangible. Se da entonces el caso de que la fecundidad y el suceso del conocimiento científico reposan por completo sobre algo que no le es de ninguna utilidad. El llamado de la identidad del objeto *habla*, sea que lo comprendan o no las ciencias, sea que éstas se burlen ó que se sientan, por el contrario, turbadas y desconcertadas.

El llamado de la identidad habla a partir del ser del ente. Ahora allí donde, en la historia del pensamiento occidental el ser del ente ha encontrado un lenguaje, el más temprano y abierto, en Parménides, allí *to autó*, “lo idéntico”, habla en un sentido casi excesivo. Releamos una de las proposiciones de Parménides:

*“Tó gár autó noein estín kai einai”.*

“Lo mismo es, en efecto, percibir (pensar) y ser”.

Dos cosas diferentes, el pensamiento y el ser, vienen aquí apprehendidas como siendo “lo mismo”. ¿Qué debemos entender con esto? Algo completamente diferente de lo que ya conocemos como la doctrina de la metafísica, por la cual la identidad es parte del ser. Parménides dice: el ser tiene su lugar en una identidad. ¿Qué quiere decir aquí “identidad”? La frase de Parménides no aporta ninguna respuesta a esta pregunta. Nos coloca ante un enigma, del cual no tenemos el derecho a sustraernos. Debemos reconocer que en los albores del pensamiento, mucho tiempo antes que se llegara formular un principio de identidad, la identidad misma había hablado en una sentencia que afirma: el pensamiento y el ser se sitúan en lo mismo y se tienen el uno al otro desde lo mismo.

Sin darnos cuenta hemos interpretado *tó autó*, “lo mismo”. Explicamos la identidad como una mutua pertenencia.

Resulta tentador representarse esta copertenencia como identidad, tal como la identidad ha sido pensada más tarde y como es generalmente conocida. ¿Qué nos lo impide? Nada menos que la sentencia misma de Parménides, pues ella dice otra cosa, esto es, que el ser —al igual que el pensamiento— tiene su lugar en lo mismo. El ser es definido a partir de una identidad y como un rasgo de esta identidad. Más tarde, por el contrario, la metafísica ha representado la identidad como un aspecto del ser. Por consiguiente, no podemos partir de la identidad de la metafísica para interpretar la identidad de Parménides.

La identidad del pensamiento y el ser, que habla en la sentencia de Parménides, nos llega de más lejos que la identidad definida por la metafísica desde el ser y como un aspecto del ser.

El término rector de la sentencia de Parménides, *tó autó*, “lo mismo”, permanece oscuro. Dejémosle su oscuridad. Pero, al mismo tiempo solicitamos un signo, una indicación, a la frase de la cual él es el primer término.

Entre tanto hemos detenido el sentido de la identidad del pensamiento y el ser definiéndolo como copertenencia del uno al otro. Lo que tal vez sea prematuro, pero quizá inevitable. Solo nos falta retirar a esa definición su carácter prematuro. Tal alcanzaremos si nos abstenemos de considerar la ya nombrada copertenencia como la única interpretación, la definitiva, de la identidad del pensamiento y el ser.

Si interpretamos la copertenencia transigiendo con nuestros modos habituales de pensamiento, entonces, como va lo sugiere la acentuación de la palabra alemana (4), el sentido de la pertenencia se determina a partir del *co-*, es decir, de la unidad que implica. En ese caso “pertenencia” equivale a: ser asignado al orden de un conjunto y puesto en su lugar en ese orden, integrado en la unidad de una diversidad, reunido en la unidad de un sistema, beneficiario de la mediación del centro unificante de una síntesis determinante. La filosofía presenta esa copertenencia como *nexus* y *connexio*, como el vínculo necesario que relaciona un término a otro.

La copertenencia, sin embargo, puede también ser pensada como *copertenencia*: se parte entonces de la pertenencia para

determinar el “co-”. Sin lugar a duda, sería preciso preguntar aquí, qué significa la “pertenencia” y cómo es que sea sólo a partir de ella que el “co-” que le es propio se deja manifestar. La respuesta a estas preguntas está más cerca de nosotros de lo que podamos pensar, pero no está al alcance de nuestra mano. Lo cual nos resulta suficiente para entrever, gracias a esta indicación, la posibilidad de aprehender el “co-” desde la pertenencia, en lugar de representarnos la pertenencia como consecuencia de la unidad del “co-”. Solo que, llamar la atención sobre tal posibilidad ¿es algo más que un fútil y artificial juego de palabras que no encuentra apoyo en ningún dato verificable?

Sin duda alguna. Tal es al menos la apariencia; desde hace mucho tiempo no percibimos ni dejamos hablar las cosas por ellas mismas.

Pensar la copertenencia como *copertenencia*, es dejarse conducir por la consideración de un estado de cosas del cual ya hemos hablado. A decir verdad, es difícil mantener ante la mirada ese estado de cosas, dada su simplicidad. Pero de inmediato se nos torna más cercano, si observamos que interpretando la copertenencia como *copertenencia*, pensamos ya, siguiendo la indicación de Parménides, el pensamiento y el ser; por consiguiente, en que se pertenecen el uno al otro en lo mismo.

Si consideramos el pensamiento como el privilegio del hombre nos encontramos dirigidos hacia una *copertenencia* que concierne el hombre y el ser. Así en el breve lapso de un instante nos sentimos acosados por múltiples preguntas: ¿qué quiere decir ser? ¿quién es el hombre? o, ¿qué es lo que él es? Como se puede fácilmente observar, carentes de una respuesta satisfactoria a tales preguntas, nos viene a fallar todo posible terreno sobre el cual podríamos sentar alguna certidumbre en torno a la *copertenencia* del hombre y el ser. Pero, mientras se insista en preguntar de esta suerte, persistimos en querer representar el “co-”, la conjunción del hombre y el ser como una conexión (zuordnung) y a pretender constituir y explicar esta conexión ya desde el hombre, ya desde el ser. Las nociones

tradicionales sobre el hombre y el ser proporcionan entonces los puntos de apoyo que sirven para enlazar el uno al otro.

Pero, en lugar de continuar insistiendo en representar una coordinación (*zusammenordnung*) del hombre y el ser como la fuente de su unidad, ¿por qué no prestar por una vez atención a ésto: ante todo, en su conjunción (*In diesem Zusammen*) no hay en juego una pertenencia y, en qué consiste? ¡Pues bien! Esta copertenencia del hombre y el ser podría haber sido ya percibida, aunque tal vez, desde lejos solamente, en las definiciones tradicionales de sus respectivas esencias. ¿Cómo es esto?

El hombre es de modo manifiesto un ente. Como tal, así como la piedra, el árbol, el águila, tiene su lugar en la totalidad del ser. Aquí todavía "tener su lugar" quiere decir: estar integrado en el ordenamiento del ser. Mas el rasgo distintivo del hombre, es que en su calidad de ser pensante está abierto al ser; está colocado ante él; permanece dirigido al ser y de esta suerte le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia, y no es más que ésta. "Que ésta": tales palabras no indican una restricción, sino más bien una superabundancia. Lo que domina en el hombre es una pertenencia al ser, y esta pertenencia (*Gehören*) es a la escucha (*hört auf...*) del ser, porque éste le es transpropiado.

¿Y el ser? Pensamos el ser en su sentido inicial, como presencia. El ser es presente al hombre de una suerte que no es ni ocasional, ni excepcional. El ser no es y no perdura sino hablándole al hombre y así conviniendo hacia él. Porque es el hombre quien, abierto al ser, lo deja venir a él como presencia. Tal acceso, tal presencia tiene la necesidad del espacio libre de una claridad y así, por esta misma necesidad, permanece transpropiado al ser del hombre. Lo que no quiere absolutamente decir que el ser sea puesto primeramente por el hombre y sólo por él. Al contrario, se ve claramente que el hombre y el ser son transpropiados el uno al otro. Se pertenecen el uno al otro. Esta mutua pertenencia no ha sido nunca considerada de cerca y sin embargo es desde ella que en primerísimo lugar el hombre y el ser mantienen las

determinaciones esenciales por las cuales la filosofía los ha interpretado de manera metafísica.

Esta *copertenencia* que predomina en el hombre y en el ser, nos empeñamos en desconocerla, de tal suerte que desde hace mucho tiempo nos representamos todas las cosas, con o sin dialéctica, simplemente bajo los aspectos del orden y de la mediación. De tal suerte que no descubrimos nunca algo más que conexiones, que son anudadas desde el ser o desde el hombre y nos hacen aparecer la copertenencia del hombre y el ser como un entrecruzamiento de relaciones.

Nosotros, todavía, no hemos llegado a la *copertenencia*. Pero, ¿cómo podríamos llegar a ella? Abandonando la actitud del pensamiento representativo. Este abandono constituye un salto, un salto que nos hace romper con la representación corriente del hombre como un *animal rationale*, el cual, en los tiempos modernos, se ha convertido en sujeto para sus objetos. Al mismo tiempo el salto nos desvía del ser. Ahora bien, desde los albores del pensamiento occidental, el ser ha sido interpretado como el fondo donde todo ente como tal está fundado.

Este salto que nos hace abandonar el fondo, ¿dónde nos deja caer? ¿En un abismo? Sí, en verdad, mientras nos limitemos en todo tiempo a representarnos el salto, lo que hacemos en la perspectiva del pensamiento metafísico. No, si en verdad saltamos y nos dejamos llevar. ¿Llevar a dónde? Allí donde ya somos admitidos: en la pertenencia al ser. Pero el ser es él mismo en nuestra pertenencia: pues es solo en nuestra cercanía que se despliega como ser, es decir, ser presente. (5)

Un salto, es por tanto necesario para aprehender como tal la *copertenencia* del hombre y del ser. Tal salto consiste en la subitaneidad abrupta de un regreso (6), el cual, sin ningún intermediario, da acceso a esta misma pertenencia que es lo primero que podría hacernos aprehender una relación mutua del hombre y el ser y hacer de tal suerte visible su constelación. El salto es la súbita llegada al dominio a partir del cual el hombre y el ser se han alcanzado, desde siempre, en su esencia: es, en efecto, en virtud de un solo y mismo don (*Zureichung*) que los dos son transpropiados el uno al otro. Es el ingreso en el



dominio de esta transpropiación que, desde el inicio da el tono a la experiencia del pensar y le confiere sus determinaciones.

Extraño salto, que parece revelarnos que no nos detenemos todavía suficientemente donde ya, verdaderamente, somos. ¿Dónde estamos? ¿En cuál constelación del ser y el hombre?

Hubo un tiempo en que explicaciones detalladas hubieran sido todavía necesarias para hacer notar la constelación donde el hombre y el ser están vueltos el uno hacia el otro. No sucede lo mismo hoy día; por lo menos, así lo parece. Se podría pensar que sea suficiente hablar de la "Era Atómica" para que sintamos cómo el ser nos está presente hoy día, en el mundo técnico. Pero, ¿tenemos el derecho de identificar sin más ser y mundo técnico? Obviamente no, ni aun cuando nos representásemos este mundo como la totalidad donde se reúnen la energía atómica, los cálculos y los planes del hombre, la automatización. ¿Por qué tal evocación del mundo técnico, tan precisa y detallada cuanto pueda ser, no nos ofrece ninguna consideración sobre la constelación del hombre y el ser? Porque todo análisis de la situación permanece fuera del objetivo, es por lo mismo que, desde el principio, éste interpreta la totalidad del mundo técnico desde el hombre y como su obra. La técnica, entendida en el sentido más amplio y en toda la diversidad de sus manifestaciones, viene a ser entonces considerada como un plan que el hombre establece y que finalmente lo pone en disposición de decidir si va a tornarse en el esclavo del plan o si permanecerá siendo el amo.

En tal concepción del conjunto del mundo técnico, no queda nada que no sea reducido a la medida del hombre; a lo más se llega a pedir una moral adecuada para el mundo técnico. Encerrado en esta concepción, uno se reconfirma a sí mismo en la opinión de que la técnica no es nada más que algo humano. Se es sordo al llamado del ser que nos habla desde la esencia de la técnica. (7)

Dejemos de concebir la técnica de un modo puramente técnico, es decir desde el hombre y sus máquinas. Escuchemos el llamado bajo el cual se encuentran situados en

nuestra época, en cuanto a su ser, no solamente el hombre sino todo cuanto es, naturaleza e historia.

¿De cuál llamado hablamos? Nuestra existencia, en todos los dominios, se encuentra distraída, urgida, hostigada, empujada y por tales medios es emplazada a volver sus esfuerzos hacia una planificación y un cálculo universal. ¿Qué es lo que nos habla en este emplazamiento? ¿acaso procede éste de un puro capricho del hombre? o más bien: ¿es el ente en sí mismo el que se adelanta hacia nosotros y nos habla de su capacidad de someterse a la planificación y al cálculo? En ese caso, ¿el ser mismo habría sido afectado por este emplazamiento que desvela el ente en la perspectiva de la calculabilidad? Efectivamente. Y no sólo el ser. Al igual que el ser, el hombre es emplazado, es decir, conminado (*Gestellt*) a asegurar el ente que le habla, como la *ec-stancia* (*Der Bestand*) (8) sobre la cual ha de dirigir sus planes y sus cálculos, y así extender sin fin este requisar ordenador (= Sistematizar (9) (*Dieser Bestellen*)).

La *Sistematización* (*Das Ge-Stell*) (10): tal es el nombre que hemos propuesto para designar el modo de reunir de este emplazar que coloca el hombre y el ser el uno con relación al otro de tal suerte que se interpelan el uno al otro. Se ha mostrado perplejidad por el empleo de la palabra *Gestell*. Pero si en lugar del verbo *stellen* (colocar, poner), escogiésemos el verbo *setzen* (asentar), encontramos lo más natural emplear la palabra *Ge-setz* con el sentido de "ley". ¿Por qué entonces negar nuestro *Ge-stell*, si éste se impone a la situación presente una vez que viene percibida tal como es?

Aquello en lo cual y a partir de lo cual, en el mundo técnico, el hombre y el ser van el uno hacia el otro, es lo que nos habla en el modo de la *Sistematización*. En esta recíproca interpelación del hombre y el ser, comprendemos el llamado que da su figura a la constelación de nuestra época. La *Sistematización*, por todas partes, nos concierne directamente. La *Sistematización* tiene más ser, si es permitido expresarse así, que toda la energía atómica y que todas las máquinas del mundo: tiene más ser que la masa aplastante de la organización, de la información y de la automatización. Lo que designa la

palabra *Sistematización* no lo encontramos en la perspectiva del pensamiento representativo, según el cual concebimos el ser del ente como una presencia — mientras que la *Sistematización* no nos toca como una cosa presente—: así la *Sistematización* viene experimentada inmediatamente como extraña. Si nos resta extraña, se debe sobre todo a que no es un producto del pensamiento, pero es así que nos proporciona por sí misma el primer acceso hacia aquello que en sentido propio domina y rige la constelación del ser y el hombre.

La *copertenencia* del hombre y del ser en el modo del emplazamiento recíproco conduce a una observación desconcertante: vemos claramente que, y cómo, el hombre, en lo que tiene de propio depende del ser (dem Sein... vereignet ist) y que así mismo el ser, en lo que tiene de propio, está vuelto (Zugeeignet) hacia la esencia del hombre. En la *Sistematización* reina un extraño encuentro de subordinación, de un lado, de atención, por el otro. Se trata para nosotros de percibir en su simplicidad esta “propiación” (*Eignen*), por la cual el hombre y el ser son “propiados” el uno al otro; es decir, se trata de acceder a lo que nombramos *das Ereignis* (11), la *Copropiación*. La palabra *Ereignis* es una forma del alemán moderno. El verbo *er-eignen* viene de *er-äugen*, que quiere decir: abrazar con la mirada, dirigir a sí la mirada, a-propiar. La palabra *Ereignis*, pensada desde lo que nos descubre, debe hablarnos a partir de este momento como un término conductor al servicio del pensamiento. Como tal, es tan intraducible como el *Lógos* griego o el *Tao* chino. *Ereignis* no significa aquí un acontecimiento, algo que llega. (12) Empleamos ahora esta palabra como *singulare tantum*. Aquello que designa no se manifiesta más que al singular, en el número de la unidad, o más bien no en un número, sino más bien de una manera única. Aquello que hoy el mundo técnico nos permite entrever en la *Sistematización*, entendida ésta como la constelación del hombre y el ser, es un *preludio* a lo que designamos con el término de *Co-propiación* (*Er-eignis*). Sin embargo, esta *copropiación* no se atiene necesariamente a su preludio — porque en ella se desvela la posibilidad de que ella se adelante y recupere (= supere

(verwindct)) el simple reino de la *Sistematización*, para alcanzar una Co-propiciación (Ereignen) más originaria. Superar así la *Sistematización* por virtud de la Co-propiciación y para volver a ella, tal sería un acontecimiento que, estrechamente ligado a la Copropiciación, no podría ser cumplido por el hombre solo: el mundo técnico sería devuelto de la condición de amo a la de siervo, y esto en el seno del dominio que el hombre debe atravesar para encontrar un acceso más auténtico a la Co-propiciación.

¿Dónde nos ha conducido el camino que hemos seguido? Hemos alcanzado esa cosa simple que en sentido riguroso del término, llamamos *das Er-eignis*, la Co-propiciación. Corremos aquí, según parece, un peligro: aquel de dirigir nuestro pensamiento, con demasiada despreocupación, hacia algún Universal muy lejano, mientras que lo que se nos dice inmediatamente con la palabra de Copropiciación, o más bien lo que ésta trata de designar, es lo que nos es más cercano a nosotros mismos de todo cuanto nos es cercano y próximo y en donde ya nos encontramos. ¿Qué podría haber de más cercano para nosotros que lo que nos reconcilia con aquello a lo cual pertenecemos, en lo cual encontramos nuestro lugar? Y lo que nos reconcilia es la Co-propiciación.

La Co-propiciación es el dominio de las internas pulsaciones, a través de las cuales el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en sus respectivas esencias y recobran su ser, al mismo tiempo que pierden las determinaciones que la metafísica les había conferido.

Pensar la emergencia del ser propio como Co-propiciación (13) significa: trabajar para construir ese dominio en sí vivo y palpitante. Los materiales para esta construcción que solo reposa en sí misma, el pensamiento los recibe del lenguaje. Porque el lenguaje, en tal construcción fundamentada en lo interior, de la Apropiciación, es la pulsación más delicada y frágil, pero al mismo tiempo la que lo retiene todo. Por lo mismo que nuestro propio ser es en la dependencia del lenguaje, habitamos en la Copropiciación.

Hemos llegado a un punto en nuestro camino donde se nos

impone una cuestión sin lugar a duda un poco fuerte, pero inevitable: ¿qué tiene que ver la Co-propiciación con la identidad? Respuesta: nada. Por el contrario, la identidad tiene mucho que ver, tal vez todo, con la Copropiciación. ¿Cómo así? Para responder daremos algunos pasos hacia atrás en el camino recorrido.

La Copropiciación es la conjunción esencial del hombre y el ser, unidos en la mutua pertenencia de su propio ser. En la *Sistematización*, percibimos un primer e insistente destello de la Copropiciación. La *Sistematización* constituye la esencia del mundo técnico contemporáneo. En ella entrevemos una *copertenencia* del hombre y el ser en la cual es el “dejar pertenecer” (14) que determina, desde el origen, el modo del “co-” y de su unidad. Para conducirnos hacia una copertenencia donde la pertenencia alcance la preminencia sobre el “co-”, escogimos como guía una sentencia de Parménides: “Lo mismo en verdad, es el pensamiento y el ser”. Preguntar lo que es “lo mismo”, es preguntar cuál es la esencia de la identidad. La metafísica enseña que la identidad es un rasgo fundamental del ser. Ahora se nos muestra que el ser, así como el pensamiento, tiene su lugar en una identidad cuya esencia procede de este “dejar-copertenecer” (15) que nombramos la Copropiciación. La esencia de la identidad pertenece en lo que le es propio a la Copropiciación.

Supongamos que tengamos algo que retener de nuestra tentativa de dirigir el pensamiento hacia el lugar del origen esencial de la identidad; ¿en qué se torna entonces el título de nuestra conferencia? ¿no ha variado el sentido del título: “El principio de identidad”?

Este principio (*Satz*) se presenta inmediatamente bajo la forma de una proposición fundamental (*Grundsatz*), la cual presupone que la identidad es un rasgo del ser, es decir del fundamento del ente. En el transcurso del camino este principio, este *Satz* en el sentido de una enunciación, se nos ha tornado en un *Satz* en el sentido de un salto: de un salto que parte del ser como el fundamento (*Grund*) del ente para saltar en el abismo, en lo sin fondo (*Abgrund*). Tal abismo, sin

embargo, no es una nada vacía, ni tampoco una oscura confusión, es antes bien la Co-propiciación misma. En ella se siente, en su palpar, la esencia de lo que nos habla como lenguaje, como ese lenguaje que nosotros ya nombramos un día "la morada del ser". Las palabras "principio de identidad" designan ahora un salto que viene exigido por la esencia de la identidad, ya que le es necesario, si la *co-pertenencia* del hombre y el ser ha de llegar a la luz esencial de la Copropiciación.

En el transcurso del camino, mientras íbamos desde el principio, del *Satz* como afirmación que concierne la identidad, al *Satz* como salto en el origen esencial de la identidad, también el pensamiento se ha transformado. Es por esto que vueltos los ojos a nuestro tiempo, pero mirando más allá de la situación del hombre, éste describe la constelación del ser y el hombre desde aquello que los a-propia el uno del otro: desde la Co-propiciación (*Er-eignis*).

¿No es posible que la *Sistematización*, este emplazar, que pone el ser y el hombre a referirse el uno al otro, en un librarse al cálculo de lo calculable, que la *Sistematización*, por consiguiente, se nos diga como la Copropiciación, como aquello que, inmediatamente expropia el hombre y el ser para dirigirlos hacia lo que ellos tienen de propio? En el caso que esta posibilidad se nos ofreciera, el hombre entonces dispondría de un camino que le conduce a aprehender de un modo más original el ente, la totalidad del mundo técnico contemporáneo, la naturaleza y la historia y ante todo su ser.

La meditación de la Era Atómica, por muy consciente que sea de sus responsabilidades, no va a menudo más allá que a impulsar la utilización pacífica de la energía atómica, y al mismo tiempo busca ahí, y solo ahí, el sentimiento tranquilizante de que ha alcanzado su meta: mientras esto suceda el pensamiento resta a mitad de camino. Mediante este mediocre resultado, el mundo técnico ve más consolidado su predominio metafísico; y es solo entonces cuando se consolida verdaderamente.

Pero ¿dónde está dicho que la naturaleza como tal deba ser, para todos los siglos futuros, como la naturaleza de la física

contemporánea, y que la historia (Die Geschichte) (16) no pueda desvelarse más que como objeto de la "historia" (Die Historie)? Lo cierto es que no estamos autorizados, ni a arrojar como obra diabólica el mundo técnico de hoy, ni a destruirlo, suponiendo que él mismo no se encargue de ello.

Menos aún podemos compartir la opinión según la cual el mundo tecnológico está constituido de tal suerte que no seríamos capaces en modo alguno de abandonarlo por medio de un salto. Esta opinión entiende como única realidad, la realidad de hecho, "actual", por la cual está obsesionada. Tal opinión es a decir verdad imaginaria; lo que no lo es, consiste en un pensamiento que piensa hacia delante y tiende el oído a la palabra que viene a nosotros, mensaje que nos envía la esencia de la identidad del hombre y el ser.

Han sido necesarios al pensamiento más de dos mil años para desplegar y comprender una relación tan simple como la mediación interior a la identidad. ¿Podemos suponer que un día nuestro pensamiento llegue a cumplir el retorno al origen esencial de la identidad? Justamente porque este retorno exige un salto, requiere tiempo, a saber, del tiempo del pensamiento. El tiempo del pensamiento no es el tiempo de este cálculo que hoy tira por todas partes de nuestro pensamiento. En nuestros días una computadora electrónica calcula en un segundo millares de relaciones; mas éstas, a pesar de toda su utilidad técnica, no tienen substancia.

Sea lo que fuere lo que intentemos pensar y cualquiera la suerte como lo tomemos, pensamos en la atmósfera de la tradición. La tradición nos dirige, cuando nos libra del pensamiento conformista, para enseñarnos a pensar más allá de nosotros, lo que no quiere decir hacer planes.

Cuando nuestra meditación se vuelve a lo ya pensado, es sólo entonces cuando estamos al servicio de lo que resta aún por pensar.

#### NOTAS

(1) El original del texto que presentamos aquí traducido fue publicado, conjuntamente con el trabajo intitulado: "La Constitución onto-theo-lógica de la

metafísica”, en un volumen que tiene por título: “Identität und Differenz”, editado por G. Neske, en Pfullingen, en el año de 1957. En el prólogo que abre el volumen Heidegger señala que: “El principio de identidad reproduce sin variación el texto de una conferencia pronunciada el 27 de junio de 1957 ante las facultades reunidas de la universidad de Friburgo en Brisgovia, en ocasión de conmemorarse el quinto centenario de la fundación de esta universidad”. La presente traducción se basa en la traducción francesa del original alemán, llevada a cabo por André Préau, publicada en el volumen: “Martín Heidegger, *Questión I*”, editado por Gallimard, en 1968. Todas las notas son relativas a la traducción.

(2) Selb.

(3) Selber, das Selbe, Selbst, Selbheit.

(4) *Zusammengehörigkeit*.

(5) Denn nur bei uns kann es als Sein wesen d.h. an-wesen.

(6) Einkehr, con el matiz de “retorno a sí mismo”.

(7) Cfr. el texto de la conferencia: “Die Frage Nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954, P. 13-44. (Hay traducción castellana: “La Pregunta por la Técnica”, edición mimeografiada del departamento de filosofía de la universidad de Puerto Rico, traduce: Angel Jorge Casares).

(8) Cfr. “La pregunta por la técnica” cit. p. 8, nota 7: “Traducido *Stand* por “estancia” (modo o manera de estar o calidad de estar, que no es lo mismo que el simple “estado”) *Be-stand* resulta ser la *ec-stancia*, el modo de estar los entes en disponibilidad para el desocultar provocante de la técnica que los requiere”. Debemos hacer notar que en castellano hay un término de uso común que denota lo significado por el término alemán *Be-stand*: “existencias”, en el sentido en que la piensa el industrial o el comerciante cuando dicen: “quedan existencias en el almacén”, “no quedan en existencias”. Si hemos preferido en el texto la forma propuesta por Casares se ha debido a que así se evita toda confusión con los múltiples sentidos que asume en la filosofía de M. Heidegger el término existencia y sus modificaciones. *Ec-stancia* es el estar en disponibilidad de los entes como “*meras existencias*”.

(9) El disponer característico de la técnica moderna, *die Bestellungen* es una disposición que comporta una puesta en orden y a la vez un disponer en el sentido de un ordenar comandado y aún más implica la idea de la utilizabilidad de lo así dispuesto en cuanto arreglado y sometido. Cfr. *ibidem* p. 7 y sgs., nota 4 y nota 11.

(10) En su ya citada traducción de “La Pregunta por la Técnica”, Casares elabora la nota siguiente para hacer el punto en torno a la traducción del término *Ge-stell*:

“En lenguaje corriente, *Gestell* es caballete, pedestal, armazón, esqueleto. Este último significado es el que Heidegger toma aquí, en tal forma que parece una mala broma, pero con toda la seriedad que para ello implica la subsiguiente comparación de su procedimiento para cambiar el significado, con el destino significativo del *ideos* platónico. Naturalmente, ni el retruécano, ni el significado corriente, ni el que Heidegger intenta poner en circulación, admiten una traducción directa decente. Nada se diga de los matices resultantes de la prefijación: *her-stellen* “poner en pie delante”, y de ahí, “fabricar”; *dar-stellen* “instalar”; *ver-stellen* “desfigurar”, etc. En todos estos casos la dificultad de encontrar equivalentes de la misma familia y, sobre todo, de la misma significación originaria en castellano, llega al paroxismo. En la versión española de *Zur Seinsfrage* (Sobre la cuestión del ser, Rev. de Occ., Trad. de G. Bleiber), *Gestell* aparece traducido “*in-stalación*” con la siguiente nota: (pág.



36) "Heidegger destaca el valor de la palabra *Ge-Stell* (*Gestell*: estante; en compuestos, *Buchergestell*: librería). Pero además, el filósofo alemán relaciona *Gestalt* y *Gestell* en su raíz común (seguramente la misma de *sto*, *stas*, *steti*, de *stehen* y *stellen*, como p. ej., también en derivados *stallum*: Stall: establo) y en definitiva, *Gestell*: estante). No pudiendo mantener en español la relación lingüística equivalente a *Gestell*—*Gestalt*, se traduce aquí la primera palabra por in—stalación...". La versión inglesa de este mismo escrito (*The question of Being*, trad. W. Kluback y J. T. Wilde, Twayne, N.Y.) —deja directamente *Gestell* — sin traducir. La versión francesa de la presente conferencia, *La question de la technique*, (A. Préau, Essais et conférences, Gallimard, Paris) traduce "*Gestell*" con "arraisonnement", con la siguiente nota: "*Ge—stell*, ou *Ge—* comme dans *Gebirg* et *Gemüt*, a une fonction rassemblante: 'l'être rassemblé des actes stell—', l'invitation a ces actes. On a vu ce radical figurer dans un petit groupe de verbes qui designent, soit les opérations fondamentales de la raison et de la science (suivre a la trace, présenter, mettre en évidence, représente, exposer), soit les mesures d'autorité de la technique (interpeller, requérir, arreter, commettre, mettre en place, s'assurer de...). *Stellen* est au centre de ce groupe, c'est ici: 'arreter quelqu'un dans la rue pour lui demander des comptes, pour l'obliger a *rationem reddere*', c'est a dire pour lui réclamer sa raison suffisante. L'idée va etre reprise et développé dans *Der Satz von Grund* (1957). "La technique arraisonne la nature, elle l'arrete et l'inspecte, et elle l'ar—raisonne, c'est a dire la met a la raison, en la mettant au régime de la raison, qu'elle donne sa raison. Au caractere impérieux et conquérant de la technique s'opposeront la modicité et la docilité de "la chose" (pág. 26).

"Ahora bien, Heidegger mismo destaca la función re-unidora, unificante, del *Ge—*. A significar esta función, en castellano y como prefijo, se acerca un poco más con que *in*. Si, por otra parte, en la palabra principal del compuesto quisiera mantenerse la raíz *st—* en el derivado castellano, podría traducirse *—stalación*. Todo reunido viene a dar por resultado *Constalación*.

"Desde luego, semejante palabra no existe; pero la que existe, próxima a ella y a ella semejante en forma y contenido, *constelación*, aunque da idea de algo dispuesto en una unidad ordenada, como configuración que, además, se presenta, tiene una connotación tan específica que su uso en el contexto más perjudicaría que favorecería la comprensión ajustada de su sentido. Además, Heidegger, en la página 41 del original de esta misma conferencia, utiliza la palabra *Konstellation* diferenciándola del *Gestell*, pero a la vez apuntando a la esencial relación entre ambas. Menos todavía, por supuesto y para seguir con la broma macabra de Heidegger, favorecería la comprensión del sentido traducir *Gestell* por "esqueleto".

"Todas estas limitaciones incitan a *interpretar*, más que a *traducir*, las palabras capitales del pensamiento de Heidegger. Esto es, creemos entender lo que ha hecho el traductor francés, al resucitar para "arraisonnement" un significado que ya la 8va. edición del Diccionario de la Academia Francesa, en 1932, declaraba obsoleto. Puestos en este camino, creemos que la expresión castellana "puesta en razón", roza más de cerca la idea de un *reunir-ordenado—que-pone— a disposición*, que es lo fundamental de los múltiples significados reunidos en el *Gestell* Heideggeriano. Desde aquí sólo hay un paso para interpretar este *Gestell* como en—racionalización; y el paso es tentador, no sólo desde esta conferencia, sino también desde el conjunto intrínsecamente coherente que ella forma con: *Sobre la cuestión del ser, Superación*

de la *Metafísica* y *La época de la imagen del mundo*. El *Gestell*, como destino historial y esencia de la técnica, se cumple en su forma más acabada en la "metafísica" occidental, la que no simplemente se ha constituido al hilo de la *razón* como mera facultad, sino que ha erigido la razón en árbitro supremo para la decisión acerca del ser de los entes. Por eso ella no es sólo una *actividad racional acerca de los entes*; es el instrumento del sometimiento de éstos". Pgs. 11-12, nota 11.

También queremos citar aquí otro intento por verter al castellano el título *Ge-stell*, y es el realizado por Manuel Olasagasti en su obra: "Introducción a Heidegger", editado por Revista de Occidente, en Madrid, en 1967; en la pág. 124 de este trabajo leemos: "...la esencia de la técnica es *Ge-stell*, im- posición. No se trata de un neologismo; la palabra existía en alemán con el significado de almacén, bastidor, esqueleto; al separar el prefijo con guión, Heidegger carga el acento sobre el verbo simple *stellen*: poner, colocar, con el que se forman compuestos como *herausstellen* (hacer salir, sacar), *bestellen* (encargar), etc., que traducen aspectos de la esencia de la técnica; por otra parte, *stellen* y algunos de sus compuestos sirven también a Heidegger para nombrar aspectos del ser griego, en que últimamente se funda la esencia de la técnica. Con el término *Ge-stell* Heidegger quiere designar no solo lo que la técnica tiene de provocación de la realidad, sino también su capacidad "reveladora": *her-stellen* (pro-ducir) y *dar-stellen* (presentar), es decir, su condición de *Alétheia* (Cfr ibidem nota 99): "El término "im-posición" salva el primer aspecto, así como lo esencial del significado de *stellen*: poner, colocar".

En la presente traducción hemos preferido trasladar el término *Ge-stell* en el término castellano de raíz griega: "*Sistematización*" y esto por varias razones que resumimos así: el término "Sistema" (en griego: *Synhístemi*) está compuesto por dos palabras, la partícula "Syn" y el verbo "Hístemi". La primera, "Syn", expresa el mismo significado que nuestro prefijo "con-", y que el prefijo alemán "Ge", esto es, una relación basada en una función reunidora y unificante. La segunda palabra, el verbo "Hístemi", significa poner o colocar, disponer; levantar, erigir; parar, detener, presentar; poner en la balanza, pesar, pagar; estos significados coinciden con el significado del verbo *Stell* y sus compuestos como lo señala Heidegger en la conferencia "La pregunta por la técnica", cfr. trad. citada, p. 12; además, el término griego revela su parentesco con el término alemán en que ambos participan de la raíz "st". La palabra griega compuesta: "Synhístemi" significa colocar juntamente, poner en relación, presentar, organizar, planear, tramar, probar, mostrar. Así, según creemos, la palabra "*Sistematización*" presenta un intento de interpretación de lo señalado con el término *Ge-stell*, es decir, viene a significar la acción que ordena y organiza las cosas con sistema, o dicho de manera más clara, el modo de ser (la esencia) que se centra en reunir, ordenar, organizar y controlar el ente como un conjunto ordenado para algo, que es a nuestro entender la idea central del término *Ge-stell* en Heidegger.

(11) *Das Er-eignis*, con este término damos con uno de los términos rectores al servicio del pensamiento; Heidegger declara que esta palabra es aún tan intraducible, incluso para el alemán, como el *Logos* griego y el *Tao* chino. (cfr. texto p. 59).

Intentaremos señalar las principales acepciones del verbo *ereignen* y de su derivado *Ereignis*. Para tal fin seguimos la nota 4, pág. 348, elaborada por André Préau en su traducción francesa del volumen *Vorträge und Aufsätze*, Ed. Gallimard, 1958 (1973<sup>2</sup>). El verbo *ereignen* y su derivado *Ereignis* rigen una multiplicidad de significaciones, pero las más importantes se pueden reducir a tres:

"a) Producir o alcanzar lo que es propio del ser o a un ser (*ereignen* derivado de *eigen*, "propio"), por lo tanto: dar (alcanzar, acceder) con el propio ser, conducir a la transparencia del propio ser, hacer o dejar aparecer, revelar, como el propio ser, algunas veces apropiar.

b) Mostrar, manifestar (antiguo sentido de *ereignen* derivado de *Ouga*, "ojo").

c) Reflexivo (*sich ereignen*): tener lugar, producirse, acontecer (sentido moderno del anterior). Por lo tanto *Ereignis*, "acontecimiento".

El Ereignis heideggeriano es a la vez un nacimiento o eclosión y una aparición, consiste en un despeje, en una claridad o fulguración, mediante la cual el ser accede a lo que tiene de propio. Que sea el propio ser el que se revela distingue el Ereignis, que es "acontecimiento" e historia del ser, de los simples acontecimientos de la "historia" ordinaria.

Olasagasti en su ya citada "Introducción a Heidegger", pág. 336, nota 146, dice: "Anteriormente se indicó que Heidegger relaciona a veces Ereignis con el neologismo *Er-äugen*, mirar, para subrayar el momento de respectividad, sobre todo a la esencia humana. Por su referencia a lo "propio" escoge Heidegger el vocablo *Er-aignis* para nombrar aquello que constituye lo más propio del tiempo y del ser, así como del hombre, del lenguaje, etc. Por ser el momento de "propiedad" el más importante en el uso de Heidegger, podríamos traducir, sin más, Ereignis como "propiedad" o "apropiación". La versión normal y corriente—"acontecimiento"—también puede retenerse, purificada de su sentido de mero "suceso", atención a que salva la significación temporal, esencial al Ereignis. Expresaríamos su carácter de originación vertiendo "lugar originario", "pertenencia originaria"... Ninguna versión es satisfactoria; incluso, a veces, es preferible renunciar a la traducción".

(12) Sentido moderno de *Ereignis*.

(13) Das Ereignis als Er-eignis denken

(14) *Das Gehören – lassen*, donde *lassen* significa "dejar qua hacer" y por tanto "dejar pertenecer haciendo pertenecer".

(15) *Zusammengehörenlassen*. Ver la nota anterior.

(16) A. Préau, *Essais et conférences*, p. 348, nota 3: "La distinción de *Geschichte* (historia) y de *Historie*, de *geschichtlich* (historial) y de *historisch* (histórico) parece clara. *Geschichte* designa todo lo que llega (*geschieht*). Consiste en la realidad histórica tal como es en sí misma, con todo lo que implica de llamado, fuerzas, reacciones, destinos. En este sentido, se trata de la historia del ser. La *Historie* es la ciencia histórica con sus resultados..."