

LA «KEHRE» HEIDEGGERIANA Y SUS IMPLICACIONES HERMENEUTICAS

Luis E. de Santiago Guervós. Universidad de Málaga.

Se suele decir que si Heidegger no hubiese escrito nada después de *Ser y Tiempo*, su contribución a la hermenéutica filosófica actual habría sido también decisiva, al haber enmarcado el problema de la comprensión (*Verstehen*) en un contexto ontológico y radical, trascendiendo los límites impuestos a la comprensión por la hermenéutica anterior¹. Su definición del *Verstehen* como un «modo de ser fundamental del *Dasein*», o como un proceso ontológico fundado en el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, abría el camino hacia una hermenéutica filosófica y universal, frente a la cual la hermenéutica metódica de Dilthey no tendría más que un sentido «derivado».

Con la llamada *Kehre* («giro») heideggeriana, que se inaugura explícitamente en su obra *Brief über den Humanismus* (1946), pero que ya se había ido gestando en sus obras inmediatamente posteriores a *Ser y Tiempo*, el problema hermenéutico adquiere en el pensamiento de Heidegger una nueva dimensión.

1. La «Kehre» y sus implicaciones hermenéuticas

Heidegger fue tomando poco a poco conciencia en su «caminar» hacia el ser, de que no era viable una fundamentación última del *Verstehen* -y con ello de la hermenéutica- desde el sujeto (*Dasein*). Las reflexiones subjetivas de *Ser y Tiempo* y los atisbos de una filosofía transcendental, a la que había renunciado, en problemas tales como la verdad y la historia, son relegados ahora en aras del ser. El *Dasein*, en cuanto «estado de abierto» (*Erschlossenheit*), no podía ser comprendido más como ὑποκειμενον; por lo tanto, la posibilidad de una filosofía transcendental fundamentada en la analítica del *Dasein* parecía inviable.²

Las razones de este cambio de «perspectiva» -así define Heidegger este «giro»- se pueden resumir del siguiente modo: el hombre no está en condiciones de dar cuenta de preguntas como la del sentido del ser o del tiempo: debe ser el mismo ser el que proyecte al *Dasein* hacia una comprensión del ser. El mismo *Dasein*, en cuanto «estado de yecto» y consciente de su finitud ontológica, experimenta su propia «impotencia» (*Ohnmacht*)³ y se comprende a sí mismo como un sujeto «desustancializado»⁴. Por consiguiente, conceptos como los de verdad, historia, lenguaje, etc., ya no pueden ser fundados desde el hombre, sujeto desustancializado, sino desde una instancia superior: un nuevo sujeto y una «sustancia», es decir, *el ser*.

Las consecuencias e implicaciones de este giro para la hermenéutica son fácilmente previsibles. La posición que ocupaba la hermenéutica en *Ser y Tiempo*, en cuanto «analítica de la existencialidad de la existencia», es desplazada, ahora, por el pensamiento del ser, «el cual - según Gadamer - como "iluminación" del "ser", como "ser de la "iluminación", es el "ahí", que se constituye en sí mismo y precede a todo posible mostrarse del ente»⁵.

¿Se puede seguir hablando, entonces, de hermenéutica en el segundo Heidegger? ¿Podrían interpretarse los resultados de la *Kehre* desde una perspectiva hermenéutica? ¿Qué significado tendría ahora para Heidegger «lo hermenéutico»? ¿Habría una línea de continuidad en su planteamiento, o tendríamos que hablar, por el contrario, de una ruptura? Son preguntas que es necesario plantearse, pues parece lógico que, al centrarse Heidegger en la *Kehre* sobre el problema del ser y su olvido histórico en la metafísica occidental, abandonara conceptos tales como el *Verstehen*, ya que hubiera tenido que poner de nuevo al *Dasein* en el centro de sus reflexiones.

Una respuesta clara y precisa a estos interrogantes ha sido dada en la actualidad por Gadamer en su hermenéutica filosófica. Suyo es el mérito de haber desentrañado lo «no dicho» del pensamiento de Heidegger y de haber establecido una relación sumamente productiva para la hermenéutica entre los aspectos esenciales de la *Kehre* y el problema de la comprensión tal y como se plantea en *Ser y tiempo*⁶. Al margen de las explicitaciones gadamerianas, creo que el mismo Heidegger nos proporciona pistas suficientes para abordar desde su misma obra los implícitos hermenéuticos de la *Kehre*. Cuando Heidegger hacía un balance de la relevancia de lo hermenéutico en su itinerario filosófico desde *Unterwegs zur Sprache*, señalaba ya, que «lo hermenéutico» no podía concebirse desde su nuevo punto de vista como un signo distintivo del comprender humano. Al vincular etimológicamente el término «hermenéutica» con el dios griego Hermes, «lo hermenéutico» ya no se entiende como «interpretación» (del mensaje), sino como «*Das Bringen von Botschaft und Kunde*»⁷, es decir, el hecho mismo de llevar el mensaje y la noticia. En un sentido metafórico Heidegger parece decirnos, que «lo divino»⁸ nos abre el acceso al mensaje, por consiguiente, la comprensión habría que entenderla ahora como un *escuchar* y estar abierto al mensaje de la palabra. El lenguaje adquiere, por esta razón, una posición central respecto a lo hermenéutico. «En el lenguaje - señala Figal- acontece lo que Heidegger en *Ser y Tiempo* había pensado como resultado del proyecto. La apertura del mundo en el lenguaje ya no necesita de ninguna interpretación filosófica, sino pensarla adecuadamente»⁹.

Se podría objetar, no obstante, que Heidegger, como consecuencia de la revisión crítica a la que somete los planteamientos de *Ser y Tiempo*, abandonó en su itinerario filosófico términos tales como «hermenéutica», «fenomenología», «ontología fundamental», etc. Sin embargo, aunque el mismo Heidegger prefirió no vincularse a ningún tipo de terminología¹⁰, esto no quiere decir que lo que expresa el término «hermenéutica» fuese radicalmente abandonado.

La radicalidad de su significado, dice Heidegger, «valió y vale todavía para revelar el ser del ente, ciertamente no ya a la manera de la metafísica, sino de tal forma que el ser mismo se patentice»¹¹. En esta misma dirección, se podría señalar que cabe la posibilidad de interpretar las obras posteriores a *Ser y Tiempo* como la concreción de los postulados hermenéuticos del propio Heidegger¹².

La determinación de lo «hermenéutico» en relación con el ser, tendría que

introducir nuevos elementos de reflexión en la hermenéutica. La radicalización ontológica de la hermenéutica llevada a cabo en el primer Heidegger, siempre en relación con la hermenéutica clásica (Dilthey), se consuma en la *Kehre* mediante la ontologización del lenguaje. La concepción tradicional del lenguaje como sistema de signos o instrumento del pensar es algo extraño al pensamiento del segundo Heidegger, pues el problema de la comprensión no encuentra ya su fundamento en la subjetividad y en su capacidad constitutiva, sino en el ser. En este sentido, Gadamer no duda en señalar que «La *Kehre* libera a sí mismo al problema hermenéutico»¹³, es decir, que el problema hermenéutico queda liberado a través de la superación del subjetivismo y del instrumentalismo.

El intento de Heidegger de superar la filosofía de la subjetividad, que se apuntaba ya en el proyecto de elaborar una hermenéutica de la facticidad del *Dasein*, está estrechamente vinculado con el problema de la superación de la metafísica. La crítica de Heidegger a la metafísica siguió los derroteros kantianos, aunque poniendo de relieve no tanto la falta de sus resultados y su incapacidad para progresar, sino la tendencia natural del espíritu humano a querer fundamentar. Las expectativas de los resultados de la metafísica comportaban la necesidad de exigir algo del pensamiento que, desde su finitud e «impotencia», no podía llevar a cabo. Para Heidegger, esta exigencia de fundamentación apuntaba a un poder disponer de aquello que se buscaba fundamentar, cuando en realidad la capacidad de fundamentar no estaba en poder del hombre. El hombre, por consiguiente, debía renunciar a fundamentar el ente, una vez que ha tomado conciencia de su tarea esencial: aceptarse como «expuesto al ser». «Esta renuncia -indica Schultzes ya la *Kehre*, o sea, el cambio de la autocomprensión de la existencia: yo ya no me quiero fundamentar, sino aceptarme como 'expuesto al ser'»¹⁴. El hombre sabe que él no puede disponer de su determinación, porque está determinado por una fuerza superior: el ser o el «destino» que penetra al *Dasein* humano, que escapa a toda conceptualidad y que sólo se deja circunscribir bajo la categoría de *acontecer*.

El ser «acontece». He aquí la gran intuición filosófica de Heidegger y la clave para poder comprender el sentido oculto de una hermenéutica ontológica. Así lo vió Gadamer, el cual no dudó en traducir la idea de Heidegger en los siguientes términos: la tradición (= ser) acontece *como* verdad y acontece *en* el lenguaje. De esta forma, ponía la piedra angular sobre la que habría de construir su hermenéutica filosófica. Por esta razón, y confesándonos deudores de Gadamer, nos detendremos en el análisis heideggeriano de la *verdad*, en la medida en que la elaboración de tal concepto se entiende como respuesta a la pregunta de *cómo* acontece el ser; posteriormente, trataremos de dilucidar el significado hermenéutico del *lenguaje* entendido como el *topos* o ámbito *en donde* acontece el ser.

2. La verdad como «acontecer del ser» y su sentido hermenéutico.

El concepto de verdad como «acontecer del ser» (*Wahrheit als Seinsgeschehen*) hay que entenderlo como un resultado de la *kehre*, es decir, como una consecuencia de la revisión de los planteamientos heideggerianos de *Ser y Tiempo*. Se pretende liberar de reminiscencias subjetivas al concepto de verdad entendido como «estado de abierto» del *Dasein* (*Erschlossenheit des Daseins*).

Según el primer Heidegger, a la constitución del ser del *Dasein* le es inherente

el «estado de abierto», que a su vez está constituido por el «encontrarse» y el «comprender». En esta estructura esencial del *Dasein* contemplaba Heidegger el fenómeno originario de la verdad: «con el “estado de abierto” del *Dasein* se alcanza el fenómeno más original de la verdad»¹⁵. La verdad adquiere de esta forma un significado existencial, en la medida en que el *Dasein*, en cuanto poder-ser, busca esencialmente el sentido de su existencia. «Toda verdad es - con arreglo a su esencial forma de ser, la del *Dasein*- relativa al ser del *Dasein*»¹⁶, subraya Heidegger. Y puesto que el mismo *Dasein* abre y descubre, en cuanto «estado de abierto», es su misma esencia verdadera. Por eso Heidegger afirma de forma categórica que «el *Dasein* es ‘en la verdad’»¹⁷. Hay verdad, por tanto, en la medida en que hay *Dasein*. Es decir, la verdad nace y desaparece con el hombre, y, como él, es esencialmente temporal e histórica¹⁸. El hombre no se encuentra con una verdad ya contenida en las cosas. En cuanto «ser descubridor» (*Entdeckendsein*), su descubrimiento es creador y constitutivo de lo verdadero¹⁹. Correlativamente, la acción de descubrir lleva al ente al «estado de des-ocultamiento».

El fundamento originario de la verdad no puede ser, por tanto, la *adaequatio* sino la «des-ocultación». El «des-ocultar» (*un-verbergen*) desvela al ente, sacándolo de su ocultación originaria, de su ausencia de sentido, imponiéndole un «ser» que le adviene mediante la proyección existencial del *Dasein*, dando lugar al tránsito de lo óptico a lo ontológico, del ente al ser²⁰. Por eso dirá Heidegger expresivamente que «la verdad tiene que ser arrebatada al ente. El ente es arrancado del “estado de des-ocultamiento”»²¹. Si la desvelación pertenece a la esencia misma del *Dasein* y, en cuanto tal, pone el sentido o la verdad de lo real, ¿no apunta Heidegger hacia una subjetivación de la verdad? Por otra parte, nada se dice de una norma o criterio de verdad que garantice la desvelación; tampoco aparece por ninguna parte la dimensión del «en sí» de la verdad.

Tugendhat, por ejemplo, cuestiona de una forma radical la equiparación heideggeriana entre «estado de abierto» y verdad²². Con el «estado de abierto» se da un «ser descubridor» del ente, pero es entonces cuando habría que plantearse la pregunta por la verdad, es decir, si lo dado en el ser descubierto está de acuerdo con el «en sí» real del ente. Para Tugendhat, en el concepto de «descubrir» subyace una cierta ambigüedad: por un lado, parece expresar el manifestarse del ente; su equivalente sería el ἀποφαίνεσθαι de los griegos; por otro lado, significa ἀλεθεύειν, la mostración del ente tal y como es en verdad, «en sí»²³. Heidegger reconoce en *Zur Sache des Denkens* que tales críticas no carecen de fundamento, «en todo caso -añade- una cosa está clara: la pregunta por la Ἀλήθεια, por el ‘estado de desocultación’ en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso no debería conducir a error el que la Ἀλήθεια fuese llamada en el sentido de la iluminación de la verdad»²⁴.

En resumen, el primer Heidegger enfatizó en exceso la función desocultante del *Dasein* y la estructura de la *Erschlossenheit*. El *Dasein* constituye la verdad en cuanto «descubridor» y en él, como lugar de la verdad, logran los entes desvelar su ser. Todo ello parecía configurar una especie de subjetivismo de tipo «irracionalista»²⁶, en el que la desvelación o verdad del ente se podía entender como una proyección subjetiva. Sin deshacerse completamente de tales planteamientos, Heidegger buscará a partir de la *Kehre* nuevos caminos hacia una transcendencia normativa: el ser mismo.

En la *Kehre* Heidegger nos enseña que la verdad no es del hombre sino del ser. El ser es quien «des-vela» o hace patente al ente, el que lo desoculta o arranca del sinsentido. El *Dasein* no sería más que el ente indispensable para la «desvela-

ción» del sentido de las cosas. Esta es la razón por la que ahora se le atribuyen funciones de «pastor» o «guardián» del ser. El centro de gravedad en la concepción de la verdad pasa del *Dasein*, sujeto humano, al ser: el acontecer propio del ser constituye la verdad.

En *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) comienza ya a perfilarse la liberación de connotaciones subjetivas de la verdad. Los entes «se dejan ver», se presentan como a un diálogo, permaneciendo en sí como cosas. No son representados por el sujeto, sino «supuestos delante» (*Vor-stellung*) y dispuestos para el *Dasein*. Por lo tanto, éste tendrá que atenerse a lo manifiesto y no violentará con imposiciones arbitrarias el aparecer de la cosa. «*Vorstellen* -dice- significa aquí, con exclusión de todos los prejuicios psicológicos y epistemológicos, el dejar surgir la cosa en frente de nosotros, como objeto»²⁵. Pero es el ser, como ámbito radical y centro de toda iluminación, quien desvela o hace patente al ente. En el «acontecer» del ser se perfilan las cosas en su ser y sentido, y se pone de manifiesto la esencia desveladora del *Dasein*. De esta forma, la proclividad hacia el subjetivismo queda superada mediante la fundamentación de la verdad en el ser mismo. «El ser, que como iluminación es presencia, protege lo presente manteniéndolo en el 'estado de descubierta'»²⁶. La verdad en su sentido más originario como ἀλήθεια es pensada ahora por Heidegger como «*Lichtung von Anwesenheit*»²⁷, la luz de la presencia.

Hasta ahora hemos visto cómo Heidegger establece una especie de copertencia entre la actividad desveladora del *Dasein* y la presentación de los entes a la luz del ser. Sin embargo, la radicalidad de Heidegger va mucho más allá. ¿Hasta dónde llega la actividad desveladora del *Dasein*? ¿Qué es lo que deja-ser el ente? ¿La «totalidad» del sentido o sólo un aspecto particular o fragmentario? A estos interrogantes Heidegger responderá drásticamente: el ente en su totalidad «nunca se deja captar desde el ente que se revela, pertenezca éste a la naturaleza o a la historia»²⁸; aparece como algo «incalculable» e «inaprehensible», como la «ocultación», el *no*-desvelamiento que niega a la ἀλήθεια el desvelar. No se trata aquí de una mera privación de verdad. La «ocultación» -la *no*-verdad- es el fundamento y posibilidad de la verdad como ἀλήθεια. «El ocultarse, el ocultamiento, la λήθη, pertenece a la Ἀ-Λήθεια no como una mera añadidura, no como las sombras a la luz, sino como el corazón de la Ἀλήθεια»²⁹.

La ἀλήθεια como desvelamiento implica a su vez la desvelación de *un* sentido del ser y la ocultación del ser mismo, la plenitud de sentido. Nos encontraríamos, según Heidegger, frente a la *apojé* del ser, un ámbito aún no experimentado de la verdad del ser. En esta «ocultación de lo oculto» radica el «misterio» (*Geheimnis*), un misterio que no es un enigma que algún día se nos desvelará, ni un misterio absolutamente cerrado que no nos concierne. No es un misterio cualquiera, sino el único, «el ocultamiento sobre cuya base sólo existe el desocultamiento del ente en su totalidad y en cuanto tal», dice Pöggeler³⁰. Lo importante para Heidegger es tomar conciencia del misterio y aceptarlo desde nuestra finitud.

Desde esta nueva perspectiva, la «esencia» de la verdad se interpreta radicalmente como la «verdad de la esencia», pensando «esencia» en sentido verbal, pues «en el concepto de esencia se piensa en filosofía el ser»³¹. Luego la esencia de la verdad es la verdad del ser, es decir, el ser mismo se revela como el fundamento y origen de todo sentido, como «iluminación» originaria, como «acontecer». Ahora bien, porque el ser trasciende toda conceptualidad, porque se manifiesta ocultándose, porque se expresa en el ámbito de la temporalidad, por todo ello, el problema de la verdad nunca llegará a ser completamente evidente³². Se mantiene el «misterio» de la verdad y se renuncia a una «explicación» de la verdad. La filosofía sólo

podrá dar cuenta del «acontecer» de la verdad a través de la *experiencia* que ello comporta.

El concepto de verdad visto desde la *Kehre* encuentra no pocas resonancias en la determinación de «lo hermenéutico» por parte de Heidegger. Si la validez de la hermenéutica se cifra en revelar el ser del ente, dejando que el ser mismo se patentice, la «verdad hermenéutica» no se puede comprender desde el sujeto sino desde el ser como «acontecer». La radicalización ontológica de la hermenéutica heideggeriana se explica también desde su concepción de la verdad. Las pretensiones objetivistas de la hermenéutica diltheyana y su aproximación al modelo paradigmático de verdad de las ciencias naturales dejan paso al desarrollo de un concepto de verdad (experiencia de verdad) que va más allá de los límites impuestos por la ciencia. Esta forma de verdad tendría, entre otras, las siguientes connotaciones:

a) No se entiende, según la terminología clásica, como *adaequatio*, ya que la relación veritativa se funda aquí en un esquema epistemológico que no es el de sujeto-objeto, sino más bien el de sujeto-sujeto. La verdad hermenéutica en su sentido ontológico pone de manifiesto el acontecer del ser que se revela y «transmite» (*traditio*) históricamente al hombre, determinándolo en su relación comprensiva.

b) La verdad hermenéutica se opone, en virtud de su dialéctica interna (desocultamiento-ocultamiento del ser), al optimismo epistemológico de la certeza y de la exacta *mensuratio* propio del ideal de conocimiento científico. La finitud del hombre determina la unilateralidad en la comprensión de las cosas y su limitación a la hora de descubrir el sentido pleno de la realidad. Es en este sentido en el que habría que entender el laconismo de Heidegger respecto al «misterio» de la verdad.

c) La verdad hermenéutica trasciende el ámbito de lo meramente científico, pero al mismo tiempo lo abarca como su presupuesto esencial. Con ello se abre el camino hacia la legitimación filosófica de formas de conocimiento y de verdad que no pueden someterse a los criterios de verificación propios de la metodología científica. En este contexto se explica la afirmación de Heidegger de que verdad y método son una ilustración y un claro exponente de la «diferencia ontológica»³³.

d) Si la verdad se define como «acontecer del ser», sería mejor hablar de *experiencia* de verdad, de la experiencia que uno hace *participando* (dialógicamente) en la verdad. De ahí que la tematización del lenguaje constituya el eje principal de una hermenéutica ontológica.

3. La ontologización del lenguaje y su significado hermenéutico.

La radicalización ontológica de la hermenéutica heideggeriana alcanza su propia autocomprensión, como señala Apel, allí donde el lenguaje es concebido «como *medium* histórico de la autointerpretación del ser en la comprensión del mundo y en la comprensión de sí mismo del hombre»³⁴. Parece evidente que las «meditaciones» heideggerianas sobre la esencia del lenguaje constituyen una verdadera hermenéutica del ser. En este nuevo contexto, la relación del hombre con el ser se presenta como una relación hermenéutica, regida fundamentalmente por

el lenguaje. El significado originario que Heidegger había dado al término «hermenéutica» encuentra ahora su máxima expresión: el hombre pertenece al ser como el mensajero, como aquél que transmite el mensaje o la noticia, en la medida en que es capaz de escuchar el mensaje. En virtud de su relación hermenéutica el hombre se convierte en el nuncio del mensaje (la presencia de lo presente = el ser mismo).

El giro lingüístico del pensamiento heideggeriano en la *Kehre*, en donde lenguaje y ser indican la misma experiencia fundamental, no parece ser el resultado del influjo de la creciente investigación de la filosofía del lenguaje - entonces en boga -, sino consecuencia intrínseca de su filosofía. El lenguaje pierde ahora el significado funcional que tenía en *Ser y Tiempo* y se convierte en la nueva «sustancia», el nuevo sujeto que el *Dasein* humano experimenta como *pathos* y determinación. La radicalización del lenguaje va tan lejos en Heidegger, que el hablar humano se considera como un modo de ser derivado del lenguaje y viene definido en términos de «correspondencia» (*Ent-sprechen*) y «pertenencia» (*Ge-hören*).

Para poder apreciar el profundo significado hermenéutico de las «meditaciones» heideggerianas en torno a la esencia del lenguaje, nos proponemos no tanto indagar a *dónde* conduce el camino emprendido, sino más bien realizar con Heidegger «la experiencia del camino»³⁵ que nos conducirá hasta su esencia. En primer lugar, trataremos de examinar cómo el camino de la concepción tradicional del lenguaje no puede llevarnos hasta su esencia.

a) El lenguaje y su significado instrumental.

La primera exigencia que nos plantea Heidegger es la renuncia a la concepción humanista del lenguaje, tributaria de una filosofía que quiere explicarlo todo a partir del hombre o como una expresión del mismo. La representación lógico-gramatical y fonético-semántica del lenguaje, que dirige nuestro pensamiento desde Platón y Aristóteles hasta Humboldt y la lingüística contemporánea, constituye un obstáculo para somerternos a la experiencia original a la que nos invita el lenguaje. Esto no quiere decir que tales representaciones del lenguaje sean falsas, sino más bien que se desvían de lo esencial.

El lenguaje suele entenderse desde antiguo como articulación fonética y significación. Los caracteres esenciales del lenguaje serían, entonces, la expresión y la significación. El lenguaje así considerado sería *phoné semantiké*, articulación fonética que significa algo, es decir, el lenguaje sería propiamente «expresión». De esta forma lo entendió Aristóteles en el *Peri Hermeneias*, lugar clásico que según Heidegger, determinó la interpretación del lenguaje en el pensamiento occidental: «Aquello que acontece en la pronunciación vocal (la voz) -dice Aristóteles- es signo de lo que acontece en las pasiones del alma, y lo escrito es signo de la pronunciación vocal. Y así como lo escrito no es en todos lo mismo, así tampoco las voces son las mismas. Por aquello de que éstas (voces y signos escritos) son signos, son para todas las pasiones del alma; y las cosas de las cuales éstas (las pasiones) forman representaciones semejantes, son igualmente las mismas»³⁶. Heidegger piensa que es una idea correcta del lenguaje, pero insuficiente. Es el lenguaje visto desde fuera, como expresión y exteriorización fónica de sentimientos anímicos internos, una interpretación del lenguaje a partir del habla, que nos aleja de aquello que es lo esencial: «el lenguaje en cuanto lenguaje»³⁷.

Desde esta perspectiva tradicional acuñada por Aristóteles, hablar una lengua sería «utilizarla». Pero la lengua no puede ser sólo un mero «instrumento»³⁸ del

hombre para expresar lo ya pensado o las vivencias, ni tampoco sería el hablar una mera facultad que se explique por categorías biológicas o culturales. «El lenguaje -dice Heidegger- no es meramente ni ámbito expresivo, ni medio expresivo, ni ambos a la vez»³⁹. Para muchos el lenguaje es sólo eso, sin embargo, «hablar el lenguaje es algo completamente diverso de utilizar un lenguaje»⁴⁰.

Con ello, Heidegger no pretende negar que tanto la fonación, articulación o expresión, sean una característica del lenguaje, pero meditar sobre la esencia del lenguaje no significa el pensar técnico-explicativo habitual. Se trata, por el contrario, de atender al «decir» de la palabra, cosa que a los hombres de hoy resulta particularmente difícil, por estar acostumbrados a la perspectiva «natural» y moverse en el terreno de una metafísica de la subjetividad ⁴¹, en la que dominan esquemas rígidos tales como sujeto-objeto, sensible-suprasensible, interior- exterior etc.

b) El lenguaje y la dialéctica del «oír» (Hören).

Frente a la evidencia natural de los hechos, Heidegger dirá que hablar propiamente no es hablar, pronunciar palabras o emitir sonidos a los que habría de dar sentido un acto soberano de conciencia. Es preciso invertir el orden de prioridad: el hablar auténtico está primordialmente fundado en el originario acto de *escuchar* (*hören*) ⁴². Para hablar es necesario saber ponerse a la escucha de aquello que se dice en mí y en el otro. La *Rede*, siendo ontológicamente un modo del *Verstehen*, es también, ante todo un saber escuchar. Por eso dice Heidegger que «no se dice al azar que digamos no haber comprendido cuando no hemos escuchado bien»⁴³. Ahora bien, no interpreta el escuchar y el oír como mera percepción acústica. Oír no es la mera captación de sonidos, sino que consiste en «recogerse», recogiendo lo escuchado con una especial atención hacia «lo dicho», es decir, «correspondiendo» a lo hablado. Lo que oímos, por tanto, es el «decir» del lenguaje, la voz silenciosa de lo hablado que mora en el ámbito desde el cual nos habla, de tal manera que pensar y hablar en el hombre no son más que el *eco* de lo que el lenguaje dice.

Heidegger resume magistralmente esta forma de entender el lenguaje que se contrapone al uso común: «Se cree que el hablar es la expresión del pensamiento en sonidos articulados por medio de los órganos bucales. Sin embargo, hablar es al mismo tiempo 'oír'. Según la costumbre, hablar y escuchar vienen contrapuestos: uno habla y el otro escucha. Pero el escuchar acompaña y se ciñe al hablar no sólo como acontece en el diálogo. La contemporaneidad de hablar y escuchar quiere decir algo más» ⁴⁴.

Ese, *más* del que nos habla Heidegger, que expresa la radicalidad y el carácter originario del lenguaje, tiene un significado preciso: «nosotros no solamente hablamos *el* lenguaje, sino que hablamos *desde* el lenguaje»⁴⁵, en la medida en que hemos prestado oídos al lenguaje. Luego las palabras se nos revelan como palabras gracias a que nos llegan desde ese «misterioso ámbito» que nos dirige la palabra. Estas «meditaciones» sobre el lenguaje condujeron a Heidegger a la célebre fórmula que podía abrir el camino hacia la esencia del lenguaje: *Die Sprache spricht* ⁴⁶, «el lenguaje habla». No cabe, por tanto, un hablar «sobre» el lenguaje, pues lo convertiría en un objeto de representación y nos desviaría de su esencia. Sólo es posible un hablar «del» lenguaje, en el que sea el lenguaje el que hable y nosotros «oigamos» su «decir» (*sagen*).

Si se entiende el lenguaje en estos términos, podríamos interpretar las palabras

de Heidegger del siguiente modo: el lenguaje sólo puede darse bajo la forma de un diálogo o conversación (*Gespräche*)⁴⁷, en el que se establece una relación hermenéutica, conforme a la cual el hombre se convierte en mensajero del mensaje, o sea, en nuncio del «decir» del lenguaje (= presencia de lo presente: el ser). Interpretando uno de los fragmentos poéticos de Hölderlin decía explícitamente Heidegger que «el ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo en el diálogo se realiza auténticamente»⁴⁸. El diálogo radical sería entonces aquél en el que la esencia del lenguaje interpelase como «dicción» (*Sage*) a los hombres. «Los dioses -continúa diciendo- no podrían venir a la palabra más que si ellos nos interpelan y nos someten a su interpelación. La palabra que nombra a los dioses es una respuesta siempre a su interpelación»⁴⁹. Pero este diálogo *del* lenguaje tendría un modo de ser muy peculiar. Estaría hecho casi todo de «silencios». Habría que hablar más que de un diálogo hablado de un diálogo «callado»⁵⁰, pues el «callar» (*Schweigen*) debería ser el auténtico decir y el preludeo para el auténtico diálogo del lenguaje.

Esta concepción dinámica del lenguaje -«el lenguaje habla»- había sido ya, en cierto modo, apuntada por Humboldt al pensar el lenguaje en términos de *energeia*, actividad, y no como un mero *ergon* o sistema de signos. Sin embargo, a juicio de Heidegger, el camino de Humboldt hacia el lenguaje no estaba determinado por «el lenguaje en cuanto lenguaje», sino que la esencia del lenguaje como *energeia*, se comprende como la actividad del sujeto en el mismo sentido que las mónadas de Leibniz. El camino de Humboldt se desvió de la esencia del lenguaje al tomar la dirección del hombre. Heidegger, por su parte, no quiere alejarse de su esencia y renuncia a explicarlo a partir de otra cosa, ya se llame actividad, fuerza del espíritu, expresión, etc. No se trata, pues, de explicar el lenguaje por el habla, sino de retrotraer hermenéuticamente el habla a su lenguaje, de explicar nuestro hablar por el lenguaje fundante. El verdadero camino no puede ser otro que «*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*»⁵¹, o sea, traer a la palabra al lenguaje en cuanto lenguaje, hacer hablar al lenguaje en cuanto lenguaje⁵². Pero, ¿qué es lo que «dice» el lenguaje? o aún más radicalmente: ¿dónde se esconde la esencia del «decir»?

Antes de ofrecer una respuesta concreta a estos interrogantes es necesario considerar brevemente aquellas dos experiencias fundamentales del lenguaje que fueron paradigmáticas para nuestro autor: la experiencia que tuvieron del lenguaje los griegos presocráticos y la experiencia del lenguaje de los poetas.

Los griegos presocráticos no entendieron originalmente el lenguaje como un instrumento del hombre, al contrario, comprendieron al hombre desde el *logos* del lenguaje. A la luz de los fragmentos de Heráclito y Parménides⁵³ Heidegger considera que tanto *λογος* como *λέγειν* eran para los griegos «decir» y «contar». Pero más originario es el significado de *λέγειν* como «poner», proponer, presentar, en el sentido de «dejar estar» y «recoger lo que está presente». Si se entiende el «decir» como «poner», y el poner es un «dejar estar» que reúne y hace salir a la luz el ser mismo del ente, en los griegos está ya presente la idea del lenguaje como «desvelación». El Fragmento 50 de Heráclito dice: «Prestando oídos no a mí, sino a la palabra es sabio declarar unánimemente que todas las cosas son uno»⁵⁴. Aquí se establece una relación entre *logos* y «escuchar» (corresponder a lo hablado). Parménides, en la misma línea de Heráclito, conecta el pensar y lo pensado con el lenguaje, cuando califica a éste como «lo expresado». Pero aquí no se trata de la mera expresión de lo anímico, sino de un «traer a la luz», llevar a presencia, propio de esencia del lenguaje⁵⁵. Ambos testimonios nos indican, a jui-

cio de Heidegger, el camino hacia la esencia del «decir», pero todavía no son un exponente de lo que realmente es la esencia del lenguaje.

La experiencia que los *poetas* hacen con el lenguaje merece también especial atención. El lenguaje de los poetas es rico en sugerencias. A Heidegger le ha llamado especialmente la atención el último verso del poema *Das Wort* de Stefan George: «*Kein Ding sei wo das Wort gebriecht*»⁵⁶, «ninguna cosa es cuando falta la palabra». Es decir, sólo cuando se ha encontrado la palabra para la cosa, es la cosa una cosa; sólo así «es» la cosa. Por eso dirá Heidegger que la palabra se convierte en «nombre», y allí donde falta el «nombre» falta la cosa⁵⁷. Pero ¿qué es el nombrar? El poeta nombra a todas las cosas en lo que son, pero «ese nombrar no consiste en que algo ya conocido antes sea provisto sólo de un nombre, sino en que al decir el poeta la palabra esencial, mediante esa denominación, lo que es, resulta nombrado como lo que es»⁵⁸. De este modo, la palabra aparece tácitamente como fundadora, no sólo de todo ente, sino también del ser mismo, en la medida en que el lenguaje al nombrar la cosa lleva a la palabra y al aparecer a lo existente. Por consiguiente, la palabra poética no es un simple «uso» del lenguaje, sino que se mueve dentro del lenguaje esencial como «dicción» del ser del ente, «el originario habitar».

c) El lenguaje como «acontecimiento» (Ereignis).

Heidegger había puesto ya de relieve en repetidas ocasiones, desde su *Carta sobre el humanismo*, que el ser de todo lo que es habita en la palabra, que el lenguaje es la «casa del ser» de la que pensadores y poetas son sus guardianes, porque hablan lo que «hay» (*es gibt*): el ser. Cabe decir, entonces, que la palabra «da» (*es gibt*) el ser, deja ser ahí a la cosa en su presencia, la «produce» en la presencia⁵⁹. Por eso el poeta declara que «renuncia» a la palabra, pero se trata de una renuncia que no es mera negatividad, sino más bien un «renunciarse ante la palabra», para que ésta «diga» por sí misma, de una forma más pura, el ser de la cosa⁶⁰.

Si de estas experiencias que los poetas y los presocráticos hicieron con el lenguaje se deduce que con su decir llevan a la esencia del lenguaje la manifestabilidad del ser (*Das Anwesen des Anwesenden*), la esencia del lenguaje se oculta en el «decir» (*sagen*), pero la esencia del decir se esconde en la «dicción» (*Sage*)⁶¹. Y ¿qué es la «dicción»? La «dicción» es para Heidegger esencialmente «mostración» (*Zeige*, y no *Zeichen* = signo) es decir, aparecer, hacer entender, presentar iluminando y ocultando el ser. La esencia del lenguaje podría definirse entonces como «la dicción en cuanto mostración» (*die Sage als die Zeige*)⁶². He aquí la gran diferencia respecto a la concepción tradicional del lenguaje. El lenguaje no es mera representación, signo de algo, sino «mostración». No significa, sino que muestra. No habla *sobre* cosas sino que dice el ser.

Ahora se puede comprender mejor la famosa fórmula heideggeriana «el lenguaje habla». El lenguaje habla, pero en el sentido de que en cuanto «mostración» deja aparecer lo presente en su «dicción». Consiguientemente, nuestro hablar, en cuanto «correspondencia» al lenguaje, es «oir» el lenguaje, en el sentido de «dejar-nos decir» su dicción mostrando. «Oír» el lenguaje puede expresarse ahora como un «re-decir» la «dicción» oída, lo ya dicho por el lenguaje. De este modo resulta que el decir de los hombres es un responder, y toda palabra hablada no es más que un «eco» (*Gegen-Sage*), un decir que corresponde. El gesto que se le exige ahora al pensamiento no es tanto la indagación como el escuchar expectante hacia la dirección de la «dicción».

Heidegger se pregunta todavía por aquello que mueve la acción mostrante del lenguaje y que funda la «dicción en cuanto mostración». De una forma enigmática nos dice que el fundamento último del lenguaje es el *Ereignis* (acontecimiento)⁶³. El *Ereignis* es el punto de emergencia, el ámbito de la apropiación y pertenencia, de lo presente y de lo ausente; es el lugar propio («región») de donde emana todo «darse», aquello que confiere la iluminación en que lo presente puede mantenerse y dentro de lo cual lo ausente puede permanecer y durar. «El *Ereignis* -dirá Heidegger- es aquello más allá de lo cual no se puede ir... es lo más indivisible de lo indivisible, lo más simple de lo simple, lo más cercano de lo cercano, lo más lejano de lejano, donde los mortales nos mantenemos en el tiempo de nuestra vida»⁶⁴.

La definición última de la esencia del lenguaje como *Ereignis*, devenir esencial, permite ya establecer algunos resultados:

1º Hombre y ser son correferidos ahora al lenguaje y sólo son pensables a partir de la *Ereignis* radical que el lenguaje dice. En otras palabras. El ser «acontece» en el lenguaje en cuanto dice mostrando lo presente y lo ausente. En este sentido, la verdad como «des-velación» acontece, como en su lugar más propio, en el lenguaje. Se puede hablar, por eso, de que el lenguaje guarda la presencia del ser o es la «casa del ser».

2º El lenguaje esencial, por radicar en la «dicción», y ésta en el *Ereignis*, tiene un carácter monológico⁶⁵. No se trata, sin embargo de un monólogo concebido desde la subjetividad, ni de un solipsismo egoísta. El carácter monológico del lenguaje se puede entender de dos maneras: que el lenguaje sólo es el que propiamente habla, o que el lenguaje habla *en solitario* (*einsam*). En este último sentido, al lenguaje en su soledad le es esencial el echar en «falta» algo (*Gemeinsam*): la palabra humana, el hombre en su hablar; lenguaje y hombre se echan en falta mutuamente. El *Ereignis*, donador supremo de todo lo que al hombre «se da» (ser), tiene necesidad del hombre que con su decir se abre al ser de todo ente, al sentido de la realidad omnimoda. Sólo el hombre puede ser lo que es, el «decidor» del ser, en la medida en que sale al encuentro de la llamada solícita del lenguaje, manifestando con ello su pertenencia al ser.

3º Pero el lenguaje también se «encamina» (*be-wegt*) hacia el hombre trayendo (*tradens - traditio*) por medio de la «dicción» (*Sage - Saga*) el ser. Por eso el lenguaje -tradicción- es destino (*geschicklich*), en cuanto tal, histórico (*geschichtlich*). El sentido y el sinsentido de la realidad se nos abre en la transmisión de una «dicción» radical trascendente⁶⁶. Lo que nuestro lenguaje actual diga y muestre es el modo en que hoy acontece el ser en la historia: una de tantas maneras de manifestársenos la realidad, un forma de verdad.

4º Por último, cabe señalar que el camino (método) recorrido por Heidegger para llegar a la esencia del lenguaje no es el del *conocimiento* del lenguaje (ciencia del lenguaje). Para evitar toda posible cosificación del lenguaje (reducción del lenguaje a objeto) opta por la vía de la *experiencia*: «hacer una experiencia con el lenguaje». Pero el concepto de «experiencia» en Heidegger no es el de la ciencia, que se fundamenta en la contraposición sujeto-objeto; se entiende por «experiencia» un *acontecer*, algo que nos sale al encuentro, que nos determina, nos invade y transforma. Más que de un «hacer», se trata en realidad de un «padecer»⁶⁷, algo que nos trasciende y nos precede. Si volvemos ahora a nuestro punto de partida, en el que señalábamos que la *Kehre* heideggeriana se podía interpretar como una «hermenéutica del ser», se podrá entender mejor el sentido de dicha *hermenéutica*.

como *experiencia lingüística del ser*. De esta forma, al carácter de apertura (*Erschlossenheit*) del Dasein, que Heidegger había tematizado en *Ser y Tiempo* como «Vor-Struktur» de la «comprensión», le precede ya siempre el «autorepresentarse» propio del ser en el lenguaje como condición de posibilidad de toda comprensión. Hermenéuticamente, el lenguaje, topos del acontecer del ser, funda un ámbito o «medio en» (*Mitte*) el que tiene lugar el encuentro y la reconciliación entre el hombre y el ser.

Partiendo de estas reflexiones, es factible entender la hermenéutica filosófica de Gadamer como una explicitación de las virtualidades que entraña el pensamiento de Heidegger en la *Kehre*. Debe estar fuera de toda duda que el camino más corto para llegar a la hermenéutica de Gadamer es Heidegger. Este ha sido el motivo fundamental que nos ha movido a adentrarnos en la «provincia» heideggeriana, según decía Habermas, para cerciorarnos de los rasgos latentes de su pensamiento hermenéutico.

NOTAS

¹ Sobre los límites de la hermenéutica metódica véase mi artículo: *La Hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti*. En «Estudios Filosóficos» 95 (1985) pp. 15-54.

² Cfr. *Sein und Zeit* (S.Z.). Niemeyer, Tübingen ¹⁵, 1979, p. 395, donde, por ejemplo, se desplaza el fundamento hacia otras instancias, como la historia, a la que confiere un poder casi autónomo.

³ Cfr. *Von Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1967, p. 172.

⁴ Cfr. W. SCHULZ: *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, en «Philosophische Rundschau» 1(1953- 4) pp. 65-93, 211-232; A. ROSALES: *Zum Problem der Kehre in Denken Heideggers* en «Zeitschrift für philosophische Forschung» 38(1984) pp. 241-263.

⁵ H.-G. GADAMER/J. HABERMAS: *Das Erbe Hegels*. Suhrkamp, Frankfurt a.m., 1979, p. 43

⁶ Gadamer confiesa expresamente, y con frecuencia, que la *Kehre* heideggeriana puede considerarse como el auténtico punto de partida de su pensamiento hermenéutico y el objetivo de sus reflexiones teóricas. Cfr. *Wahrheit und Methode* (W.M.). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975⁴, p. XXIV; H.G. GADAMER/G. BOEHM: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976, pp. 39-40.

⁷ *Unterwegs zur Sprache* (U.S.) Neske, Pfullingen, 1979⁶, p.122.

⁸ En Heidegger aparece con frecuencia «lo divino» y «lo sagrado» asociados figuramente con el Ser. A propósito de la obra de arte, dice que «permite al dios mismo presenciarse y así es dios mismo» (*Holzwege*. (H.V.W.) Klostermann, Frankfurt a. M., 1963, p.32.

⁹ H.FIGAL: *Selbstverstehen in instabiler Freiheit*. En H. BIRUS: *Hermeneutischen Positionen*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1982, p.112.

¹⁰ U.S., p. 122.

¹¹ Ibid.

¹² Cfr. O. POEGGELER: *Hermeneutische Philosophie*. Nymphenburg, München, 1972, p. 36.

¹³ H. G. GADAMER: *W.M.*, p. XXIV.

¹⁴ Cfr. Cfr. W. SCHULZ, *o.c.*, p.84.

¹⁵ S.Z., p. 220.

¹⁶ Ibid., p. 227.

¹⁷ Ibid. p.221.

¹⁸ Cfr. S.Z., p.230.

¹⁹ Cfr. A. de WAEHLENS: *La filosofía de Martin Heidegger*. C.S.I.C., Madrid, 1945, p. 107.

²⁰ Cfr. O.N. DERISI: *El último Heidegger*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1968, p. 18.

²¹ Cfr. S.Z. p. 222.

²² E. TUGENDHAT: *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín, 1970, p. 260.

²³ Ibid., p. 233.

²⁴ *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 76 (S.D.).

²⁵ *Von Wesen der Wahrheit* (V.W.W.). En *Wegmarken*, p. 175

²⁶ *H.W.*, p. 321.

²⁷ *S.D.*, p. 76.

²⁸ *V.W.W.*, p. 190.

²⁹ *S.D.*, p. 78.

³⁰ O. POEGGELER: *Le pensée de Heidegger*. Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 134.

- ³¹ V.W.W., p. 197.
- ³² Cfr. S.Z., p. 233, nota marginal (b) correspondiente a la 14 ed. de 1977.
- ³³ Cfr. V.W.W., p.190.
- ³⁴ K.O. APEL: *Transformation der Philosophie* I. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, p.282.
- ³⁵ Cfr. U.S., p. 99.
- ³⁶ ARISTOTELES: *De Interpretatione*. 16a 19-20. La traducción e interpretación es la que hace Heidegger en U.S., p. 244.
- ³⁷ Cfr *Logos* (Heraklit, Fragment 50), en *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen, p.212.
- ³⁸ Cfr. Hölderlin y la esencia de la poesía. Td. esp. de J.M. Valverde, Ariel. Barcelona, 1983, p. 58.
- ³⁹ *Was heisst -Denken?* En *Vorträge und Aufsätze, o.c.*, p. 124.
- ⁴⁰ Ibid.
- ⁴¹ Cfr.U.S., p. 130.
- ⁴² En *Ser y Tiempo* define el *hören* como la expresión del modo de ser fundamental del *Dasein* en el «ser-con-otro». Cfr. S.Z.; p. 151.
- ⁴³ S.Z., p. 161.
- ⁴⁴ U.S., p. 254.
- ⁴⁵ Ibid. El texto alemán dice: «Wir sprechen nicht nur die Sprache, wir sprechen aus-ih».r».
- ⁴⁶ Cfr. U.S., pp. 19 y 254.
- ⁴⁷ Ibid., p. 150.
- ⁴⁸ Hölderlin y la esencia de la poesía, o.c., p.59.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ Cfr. U.S., p. 152.
- ⁵¹ Ibid., p. 242.
- ⁵² E. Lledó ve en esta fórmula una hipostatización de la fórmula husserliana «die Sache selbst». En Heidegger «die Sprache selbst» no considera otra cosa en el lenguaje que la esencia. Cfr. E. LLEDO: *Filosofía y lenguaje*. Ariel, Barcelona, 1974, p.146.
- ⁵³ Cfr. *Logos* (Heraklit, Fragment 50) y *Moirá* (Parmenides, Fragment VIII, 34-41), en *Vorträge und Aufsätze, o.c.*, pp. 199-221 y 223-248 respectivamente.
- ⁵⁴ *Logos* (Heraklit, Fragment 50), p. 218.
- ⁵⁵ Cfr. *Moirá* (Parmenides, Fragment VIII), p. 236.
- ⁵⁶ Las reflexiones de Heidegger sobre este verso están recogidas principalmente en *Das Wesen der Sprache* y en *Das Wort*, en U.S., pp. 157-217 y 217-239 respectivamente.
- ⁵⁷ Cfr. U.S., p. 163.
- ⁵⁸ Hölderlin y la esencia de la poesía, o.c., p. 61.
- ⁵⁹ Cfr. H.W., p. 81.
- ⁶⁰ Cfr. U.S., p. 232.
- ⁶¹ Heidegger utiliza el término en sentido etimológico, más que en sentido mítico de «leyenda», «saga». No obstante cabe la posibilidad de interpretarlo en este último sentido: el lenguaje sería la «saga» que cuenta los avatares de seres legendarios y dioses, y donde descubre su hontanar el hablar poético.
- ⁶² U.S., p. 174.
- ⁶³ *Ereignis* es un término de difícil traducción por las connotaciones etimológicas que se le pueden atribuir. Etimológicamente deriva de la palabra *eigen* («ser propio», «pertener») cuya raíz *eig-* expresa el sentido de «lo propio». El prefijo inseparable *er-* comporta una actividad. Heidegger ha relacionado *Ereignis* con el neologismo *Er-äugen* (que procede del alemán antiguo *i-ougen*) bajo el significado «vor Augen stellen», es decir, «poner ante los ojos», presencia clara. La traducción usual de la palabra como «acontecimiento» indicaría sólo, en un sentido vago, el movimiento esencial al *Ereignis*. Dada la versatilidad de la palabra es preferible renunciar a la traducción. El mismo Heidegger considera intraducible el término y lo compara con palabras como *Tao* o *logos*, que no se ajustan a un significado preciso. No obstante, pienso que el *Ereignis*, en cuanto lo más originario, expresa el ámbito envolvente en el que todo encuentra su sentido.
- ⁶⁴ U.S., p. 259.
- ⁶⁵ Cfr.U.S., p. 265.
- ⁶⁶ A. ORTIZ-OSÉS: *Hermenéutica y lenguaje en Heidegger*, en «Arbor» 107 (1980) p.109.
- ⁶⁷ Cfr. U.S., p. 159, donde Heidegger utiliza expresiones similares a la de «hacer una experiencia» en el sentido de «padecer» (*erleiden*), «recibir algo que nos sale al encuentro» (*das uns Treffende empfangen*), etc.