

**DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y CORRIENTES
ACTUALES DE LA FILOSOFÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

***LA SIGNIFICACIÓN ONTOLÓGICA DE LA
PALABRA EN HEIDEGGER***

Tesis Doctoral realizada para la obtención del Grado de Doctor por:

Rubén Muñoz Martínez

Director de Tesis:

Cat. Dr. José Villalobos Domínguez

SEVILLA, 2008

A mi padre, en el recuerdo,

*y a todos aquéllos
que de una manera u otra
han hecho posible este trabajo.*

A todos... gracias,

*y muy especialmente
a mi madre, mi hermana, mi mujer
y Pepe.*

*“Tú sabes que el lenguaje (lógos)
lo significa todo,
lo hace girar y lo remueve,
y es ambiguo,
tanto verdadero como falso.”*

Platón. Cratilo. (408C)

*“Tenemos que pensar
que los griegos tenían desde temprano
varias palabras para “palabra”.
En cambio,
ellos no tenían ninguna palabra
para “lenguaje”.”*

Martin Heidegger. Parménides. (I. §4)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

§ 1. Propósito de la Investigación.....	10
§ 2. Metodología empleada.....	12
§ 3. Estructura del trabajo y aspectos formales.....	15

CAPÍTULO PRIMERO:

PRESENTACIÓN DE LA CUESTIÓN: HACIA UNA COMPRENSIÓN FILOSÓFICA DEL LENGUAJE

§ 4. Aproximación al tema. La expresión distintiva del <i>Dasein</i> : “El ser-en-lenguaje”.....	19
§ 5. La envoltura gramatical de las cosas.....	22
§ 6. La significación ontológica.....	24
§ 7. Distintas modulaciones del lenguaje.....	26
§ 7.1. <i>El lenguaje cotidiano</i>	26
§ 7.2. <i>El lenguaje epistémico</i>	26
§ 7.3. <i>El lenguaje poético</i>	27
§ 8. Alcance y límites del lenguaje; “silencio / palabra”. La relación interna de reciprocidad entre el silencio y la palabra.....	29

CAPÍTULO SEGUNDO:

LA LENGUA ALEMANA UTILIZADA POR HEIDEGGER

§ 9. El modo de expresión filosófico de Heidegger.....	33
§ 10. La sugerencia y la ambigüedad en <i>el lenguaje heideggeriano</i>	41
§ 11. La <i>re-creación</i> de nuevas palabras: los neologismos.....	46

CAPÍTULO TERCERO:

LOS ÁMBITOS DE SENTIDO PREEMINENTES PARA LA MANIFESTACIÓN DEL SER

§ 12. El <i>Dasein</i> y el tiempo.....	53
§ 13. La historia de la filosofía.....	56
§ 14. El arte.....	60
§ 15. La técnica.....	65
§ 16. Lenguaje y <i>Ereignis</i> (acaecimiento).....	68

CAPÍTULO CUARTO:

CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN EL INICIO DE LA OBRA

§ 17. Aproximaciones iniciales en torno al asunto del lenguaje...72	72
§ 18. Caminando hacia <i>Sein und Zeit</i>	76
§ 19. La cuestión del lenguaje en <i>Sein und Zeit</i> (1927).....	85

CAPÍTULO QUINTO:
EL LENGUAJE EN EL PERIODO DE LA *KEHRE*

§ 20. Consideración del fenómeno del lenguaje en los inicios del periodo la <i>Kehre</i> . <i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i> (1935/36) y <i>Hölderlin und das Wesen der Dichtung</i> (1936).....	97
§ 21. El lenguaje en <i>Brief über den Humanismus</i> (1946/47)....	108

CAPÍTULO SEXTO:
EL LENGUAJE EN “EL ÚLTMO HEIDEGGER”

§ 22. La preeminencia del lenguaje. Líneas fundamentales de inspiración, desarrollo y configuración del pensamiento del “último Heidegger” acerca del lenguaje. <i>Unterwegs zur Sprache</i> (1950-1959).....	117
§ 23. La relevancia de la palabra.....	126
§ 24. El nombrar.....	131
§ 25. La esencia del lenguaje: <i>el Decir (die Sage)</i>	136
§ 26. La sede del Lenguaje (<i>Sprache</i>) y la originariedad del acaecimiento (<i>Ereignis</i>).....	144

CAPÍTULO SÉPTIMO:
EL LUGAR DE LA POESÍA EN *EL PENSAR*

§ 27. Relación entre <i>el pensar</i> y <i>el poetizar</i>	152
§ 27.1. <i>El pensar</i>	154
§ 27.2. <i>El poetizar</i>	156

§ 27.3. Necesidad de un diálogo entre <i>el pensar</i> y <i>el poetizar</i>	160
§ 28. El modo de interpretación heideggeriano de la poesía.....	164
§ 29. El lugar de Hölderlin en el pensamiento de Heidegger (1936/39/43/46/59).....	168
§ 30. La interpretación heideggeriana de Rilke (1946).....	176
§ 31. La referencia a Georg Trakl (1950/53).....	184
§ 32. Otros referentes poéticos: Stefan George y Johann-Peter Hebel.....	193
§ 32.1. <i>Nota sobre Stefan George (1957/58): la relación entre la cosa y la palabra</i>	193
§ 32.2. <i>Nota sobre Johann-Peter Hebel (1954/55/57/60): la fuerza primigenia del dialecto</i>	197
§ 33. CONCLUSIÓN	204

BIBLIOGRAFÍA

I) Fuentes originales.....	211
II) Estudios.....	232
III) Textos de referencia.....	240

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

§ 1. Propósito de la Investigación

La investigación que se ha llevado a cabo en estas páginas ha sido realizada con la intención fundamental de mostrar la importancia decisiva que el lenguaje tiene en el pensamiento de Heidegger. Entendemos, desde el estudio detenido de la obra del autor alemán y desde las interpretaciones más relevantes existentes sobre la misma, que en la creación filosófica heideggeriana *el lenguaje se muestra como el ámbito de sentido preeminente para la manifestación del ser y la correspondencia con el hombre*. Ésta ha sido la idea conductora que ha regido nuestra investigación y que subyace tras cada pensamiento expuesto en este trabajo.

El lenguaje -tomado como la articulación gramatical y sintáctica de la palabra- se muestra preeminente porque en él encontramos el espacio en el que el ser se hace significativo para el hombre. Gracias al lenguaje, el hombre puede pensar el ser y hablar acerca del mismo. De esta manera, el lenguaje se ofrece en el pensamiento de nuestro autor como la respuesta que se da en la escucha del *Dasein* respecto de la voz silenciosa del ser.

Desde esta consideración hemos recorrido la obra de Heidegger desde el inicio hasta el final, sin otorgarle una prioridad previa a ningún momento concreto de esta trayectoria filosófica. En ningún caso hemos partido de un prejuicio sin fundamento que nos decantara por unas obras sobre otras o por un periodo de creación sobre otro.

Nuestro proyecto inicial de investigación ha ido tomando nuevas formas con el avance del mismo, a partir del cual hemos volcado de una manera ordenada todas las ideas y conclusiones obtenidas sobre el asunto a lo largo de nuestra búsqueda.

Así es como nos hemos adentrado en el magno universo heideggeriano, asumiendo su propia concepción de la realidad y de la existencia, para desde nuestra propia reflexión, sustentada en el apoyo de múltiples lecturas, reflexiones, conversaciones e incluso audiciones y visualizaciones, ensayar una reflexión de carácter filosófico sobre el conjunto de la obra de Martin Heidegger, siempre con el propósito presente de averiguar si efectivamente el lenguaje ocupa en esta obra el lugar de preeminencia que nosotros entendemos que posee, y en caso de ser así, mostrar la necesidad interna de su porqué.

§ 2. Metodología empleada

El método de investigación que hemos utilizado en nuestro trabajo está asentado sobre un modelo de comprensión *cronológico*, que desde una reflexión sistemática orientada hacia la búsqueda de una coherencia interna, ha comprendido la obra del filósofo de la Selva Negra como una unidad radical de sentido en la totalidad de su conjunto.

De este modo, el modelo de comprensión cronológico se ha tenido muy presente a lo largo de toda la investigación para mostrar la coherencia interna del pensamiento de Heidegger y la natural evolución de todo su movimiento interno.

Por otro lado, hemos elaborado este trabajo de investigación con la idea de mantener a lo largo del mismo una remitencia interna entre las diversas partes que lo componen en las que unas completen lo que pueda haber faltado en otras. Así, nuestra idea ha sido la de realizar un trabajo totalmente uniforme, en la que todas las partes remitan significativamente entre sí, constituyéndose de esta manera un conjunto ordenado de sentido en el que todas las ideas queden recogidas bajo un mismo horizonte global de sentido unitario. Dicha remitencia es la que hace que en ocasiones aparezcan a lo largo de nuestro estudio ideas que ya han sido dichas anteriormente. Pero esta repetición no debe tomarse como un mero repetir vacuo sin importancia, sino que dicha reiteración de ideas ha sido efectuada con la intención de añadir matices de profundidad antes no referidos.

Por todo ello, a pesar de la radical unidad de sentido y la fuerte coherencia interna que percibimos en el pensamiento de Heidegger, en nuestra investigación hemos recorrido la totalidad de la obra de este autor asumiendo la misma desde la comprensión de tres momentos o periodos cualitativamente distintos que difieren unos de otros por la manera de tratar las cuestiones y ejercer el pensamiento.

El primer momento -capítulo cuarto- que podemos considerar como un periodo completo dentro del desarrollo total de la obra de Heidegger engloba las lecciones y los diversos escritos que abarcan desde el inicio de su tarea investigadora y docente hasta su primera gran obra *Sein und Zeit*, donde quedan plasmados todos los resultados obtenidos en los trabajos anteriores.

Seguidamente, hemos establecido otro segundo periodo -capítulo quinto- que se constituye desde después de *Sein und Zeit* hasta *Brief über den Humanismus*, obra en donde se expresa manifiestamente la consumación de la *Kehre* de la manera más explícita. En este periodo -la *Kehre*- el pensamiento de Heidegger en su búsqueda incesante del ser sufre una cierta *torsión* que le hace contemplar el ser de *otra manera*.

Por último entendemos que desde *Brief über den Humanismus* hasta el final de su vida, y por lo tanto de su quehacer como pensador, se extiende un tercer y último momento de creación -capítulo sexto- en donde los pensamientos más madurados empiezan a ser desarrollados.

El contenido de cada uno de estos tres momentos ha sido tratado de una manera detallada en el capítulo correspondiente. Pero hay que tener bien claro que a pesar de esta distinción, entendemos que contemplado desde una perspectiva global entre estos tres momentos existe una unidad de sentido y una coherencia interna que otorgan un carácter fuertemente unitario a la obra de Heidegger. Ésta ha sido una de las líneas directrices fundamentales de investigación de nuestro trabajo y uno de los aspectos fundamentales de la obra de Heidegger que hemos pretendido mostrar a lo largo del desarrollo de nuestro estudio. El hecho de que hayamos tomado algunas obras determinadas como representantes de estos periodos no quiere decir que justamente con esas obras comiencen y acaben exactamente y de una manera totalmente determinada los mencionados periodos, sino que lo que se ha pretendido hacer ver es que estas obras

pueden figurar como hitos representativos de cada uno de estos momentos, debido a la serie de componente teóricos que contienen en su desarrollo y al hecho de que en ellas pueden ser observados de una manera clara los rasgos más significativos de cada uno de estos periodos.

§ 3. Estructura del trabajo y aspectos formales

El trabajo está estructurado en cuatro cuerpos fundamentales: una introducción, siete capítulos, una conclusión y una bibliografía. En las tres primeras partes se desarrolla el contenido teórico de esta investigación, el cual ha sido estructurado en una numeración consecutiva de párrafos, cuyo objetivo principal es otorgar un carácter de bloque unitario al estudio.

En primer lugar encontramos la introducción, en la que nos hallamos en estos momentos y cuya intención principal reside en explicar las líneas fundamentales de investigación desde las que ha sido elaborado este trabajo: contenido, intenciones, metodología y estructura.

Tras la introducción hemos considerado oportuno realizar un primer capítulo a modo de introducción y contextualización conceptual, en el que desde una óptica filosófica han sido resaltados algunos de los rasgos más peculiares de nuestro tema de estudio. Con ello, nos hemos situado ante el asunto inminente de nuestro meditar.

Posteriormente, al ser “la palabra en el pensamiento de Heidegger” el objeto principal de estudio de este trabajo, hemos pensado que se hacía oportuno dedicar un capítulo de iniciación señalando algunos de los rasgos más peculiares del modo en el que el propio Heidegger empleaba la palabra en sus textos.

Seguidamente, hemos llevado a cabo un breve recorrido por los distintos ámbitos de sentido desde los que Heidegger ha pensado el ser: el *Dasein*, el arte, la técnica..., buscando con ello ubicar el lugar del lenguaje en la totalidad de la reflexión filosófica de Heidegger.

Tras dicha contextualización conceptual, en los siguientes tres capítulos nos hemos adentrado de una manera plena en el asunto de nuestro trabajo y hemos pasado a tratar directamente la temática del lenguaje en el pensamiento de Heidegger en relación al asunto del ser. En cierto modo, se

puede decir que estos tres capítulos conforman el cuerpo central de nuestro trabajo, ya que en ellos se trata de una manera directa la cuestión central de nuestro estudio, es decir, el sentido y el alcance que la palabra y el lenguaje poseen en el pensamiento de Heidegger.

Para concluir la investigación, por su importancia nuclear como temática en el meditar de nuestro autor, hemos considerado oportuno cerrar nuestro estudio con un capítulo dedicado a la poesía, en donde se analiza el papel que ésta posee en la obra del autor de *Sein und Zeit*.

Finalizamos con una conclusión que expone los resultados obtenidos en la investigación y posteriormente, como es necesario, cerramos definitivamente nuestro estudio con la elaboración de la bibliografía, en donde quedan reseñadas las obras utilizadas y tenidas en cuenta en este trabajo, así como algunas obras importantes en relación a la temática general de nuestra Tesis.

Por último y debido a su importancia en un trabajo de investigación del calibre de una tesis doctoral, tenemos que subrayar algunos aspectos aclaratorios respecto de las citas realizadas a lo largo del estudio.

Como en cualquier trabajo de investigación que se precie, las citas referidas a lo largo del mismo en la redacción central han sido utilizadas con el propósito de fundamentar lo expuesto en el trabajo o con la intención de establecer un diálogo crítico con las mismas en la búsqueda de nuestro objetivo: pensar el sentido de la palabra en la obra de Heidegger. Del mismo modo, las notas a pie de página son utilizadas con la intención de fundamentar o aclarar lo dicho en la redacción de la página consiguiente. Muchas de las citas utilizadas no han sido situadas en el cuerpo principal de la misma página para no llenar de referencias excesivas la redacción del trabajo. Así, nuestra investigación está redactada de forma que puede ser leída sin tener que estar parando en las referencias constantes que aparecen

a pie de página. Sin embargo, debe quedar claro que la lectura de estas notas proporciona un carácter de mayor rango científico a lo expresado en el desarrollo de la página, ya que estas notas fundamentan y aclaran lo ya dicho previamente en la redacción principal del texto.

A su vez las citas que en vez de estar situadas a pie de página están reflejadas en la misma página de la redacción principal, ocupan ese lugar debido a que su referencia se hace ineludible para la aclaración del tema que se esté tratando en ese justo momento.

*CAPÍTULO PRIMERO:
PRESENTACIÓN DE LA CUESTIÓN: HACIA
UNA COMPRENSIÓN FILOSÓFICA DEL
LENGUAJE*

*“El lenguaje es lo primero,
y también lo último,
que, con una seña dirigida a nosotros,
nos lleva a la esencia de una cosa.”*

Martin Heidegger.
Conferencias y artículos.
(Barcelona. Serbal. 2001, p. 141;
en “... poéticamente habita el hombre...”)

CAPÍTULO PRIMERO: PRESENTACIÓN DE LA CUESTIÓN: HACIA UNA COMPRENSIÓN FILOSÓFICA DEL LENGUAJE

§ 4. Aproximación al tema.

La expresión distintiva del *Dasein*: “El ser-en-lenguaje”.

El pensamiento de Heidegger se constituye a sí mismo a lo largo de una perseverante reflexión *en torno a* la cuestión del ser, asunto principal del pensar y de la existencia para nuestro autor. El ser es la gran cuestión, sin embargo ningún pensador anterior a Heidegger se había interrogado auténticamente por el sentido último del ser de las cosas, siempre hablando desde la perspectiva de la filosofía de Heidegger, claro está. Por ello el pensador alemán llevará a cabo esta tarea de una manera incansable a lo largo de toda su vida.

Nuestro trabajo pretende mostrar cómo toda la labor intelectual de Heidegger desemboca en una concepción final de la existencia y del ser que entiende que la posibilidad más profunda que tiene el hombre, *Dasein*¹ si hablamos en lenguaje heideggeriano, de acercarse al ser reside en el lenguaje², pero no en cualquier tipo de lenguaje sino en un determinado modelo de lenguaje muy concreto. Hablamos de un lenguaje que en un desarrollo que roza lo inefable y casi lo terrible, entendiendo por tal cosa *aquello* que ni siquiera sabemos si realmente es alcanzable por las posibilidades del pensamiento, se modula desde un pensar que podríamos

¹ Para alcanzar una reflexión filosófica de conjunto sobre el pensamiento de Heidegger que nos aproxime lo más posible a la esencia del mismo intentaremos movernos dentro del modo de expresión propio del autor, con lo que en la medida de lo posible emplearemos su propia terminología, hablando así por ejemplo, cuando proceda, tal y como sucede en este caso, de *Dasein* en lugar de “hombre”.

² Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía (E – J)*. Barcelona. Ariel. 1998, p. 1595: “Es cierto que el ser tiene que aparecer de algún modo en un horizonte. Este horizonte parece ser cada vez más en Heidegger el lenguaje.”

calificar como *pseudo poético-místico*³. Heidegger se instala desde su pensar en un lenguaje desconocido hasta entonces por el hombre y habitado sin embargo por alguno de ellos. Debido a esta situación es precisamente a lo que se debe que creadores como Hölderlin, Rilke y algunos otros poetas y pensadores se conviertan en conversadores imprescindibles para nuestro autor en su indagación acerca del sentido último de la existencia.

Todos estos rasgos definatorios de la reflexión heideggeriana que estamos destacando alcanzan un sentido completo si son enmarcados dentro del contexto global que nos ofrece el desarrollo de la obra de Heidegger desde sus inicios hasta el final.

Sin bien es cierto que pensamos que considerando la obra heideggeriana en su sentido total el lenguaje aparece como el ámbito de sentido preeminente para acceder a la manifestación del ser, hay que percatarse de que el lenguaje no es otra cosa que la articulación de la palabra⁴, motivo por el cual la palabra debe ser considerada como el elemento último y fundamental desde el que poder asomarse a la vecindad con el ser.

El hombre se expresa a través de la palabra, éste es el elemento que le permite comunicarse y mostrar sus pensamientos, sensaciones, sentimientos, etc. acerca de lo que le rodea y sucede. Las experiencias externas e internas que le acontecen son expuestas o pensadas internamente “en-palabra” y consecuentemente “en-lenguaje”, por lo que podríamos hablar del hombre como de “el-ser-en-lenguaje”. Bien es verdad que el hombre puede manifestar muchos de los acontecimientos que le suceden a

³ Ibid., p. 1595: “Hasta es posible decir *cum grano salis* que el ser no es el tiempo, sino el lenguaje. Y como el lenguaje en el cual el ser no es “forzado” no es el lenguaje científico -el cual constituye la realidad como objeto- ni el técnico -el cual modifica la realidad para aprovecharse de ella-, no queda sino un tipo de lenguaje que por un lado es esencialmente poético, pero que en el fondo es “conmemorativo.”

⁴ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*. Madrid. Revista de Occidente. 1967, p. 285: “Meditar sobre el lenguaje no es un mero ocuparse con voces. Es atender al “decir” de las palabras.”

través de otros modos de expresión, tales como el llanto, la risa, los gestos, pero sin embargo ninguno de estos modos parece señalar con la designación y delimitación significativa tan certera con que lo hace la palabra y además siempre necesitan, aunque sea en última instancia, de la significación de la palabra para llegar a un mayor grado de claridad expresiva. La palabra y el lenguaje, pues, parecen ocupar un lugar de relieve en lo que a la expresión del hombre se refiere, de ahí que pensemos que la expresión distintiva del hombre es el lenguaje, entendido como la articulación de la palabra. Sin embargo debe quedar bien claro, como iremos mostrando a lo largo de nuestro trabajo, que la concepción heideggeriana de la palabra no se queda simplemente en esta manera de entender el lenguaje, ya que con su indagación filosófica Heidegger va más allá y alcanza a través de su pensamiento una significación ontológica de la palabra, que hace que ésta se nos presente con otros caracteres esenciales a tener en cuenta.

§ 5. La envoltura gramatical de las cosas

Si utilizamos el esquema trascendental desarrollado por Jesús Arellano⁵ a lo largo de su trabajo filosófico y lo aplicamos al asunto de nuestra investigación, se nos abre lo que podríamos llamar un “horizonte de comprensión” estructurado en tres *momentos* claramente diferenciados que en su unidad ontológica otorgan un sentido unitario al hombre entendido como “el-ser-en-lenguaje”. Así, desde Heidegger y apoyándonos en Arellano, entendemos que el hombre se muestra como “el ente-existente” que prioritariamente se expresa “en-lenguaje”. En nuestra investigación este carácter constitutivo del hombre se ofrece como el momento expresivo preeminente de la *actitud trascendental*. Con el lenguaje y la palabra el hombre muestra, hace ver, su modo de *instalación* “en-el-mundo”.

Señalando la *actitud trascendental* sólo hemos aludido a uno de los tres momentos de la unidad ontológica significativa del hombre analizada en este apartado (“el-ser-en-lenguaje”). El siguiente momento lo encontramos en *la cosa*, en lo real mismo que “se da” al hombre en un encuentro determinado por el modo previo de *instalación* en el mundo de éste.

De esta manera, la unidad trascendental de sentido a la que nos referimos se continúa con *la cosa*, lo real que *se nos da* en la *actitud trascendental*. Precisamente *la cosa*, lo real, es lo que entendemos como *el*

⁵ Jesús Arellano ha trabajado largamente lo que él ha denominado *orden trascendental*, expresión técnica que designa su modo de comprensión de lo real. Para Arellano la realidad puede ser comprendida en su totalidad por el hombre a través de los trascendentales. Pero el mérito de este pensador reside en que no se ha quedado simplemente en los conocidos trascendentales, sino que ha ampliado la cuestión y ha descubierto que a los trascendentales les corresponden otros modos que se dan en el hombre -*actitudes*, los llama él-, uno por cada trascendental. Y para que *el aspecto trascendental* y *la actitud trascendental* confluyan y alcancen un sentido completo se necesita de un tercer momento que posibilite esta unión. A este tercer momento Arellano lo ha denominado con el término *mediación trascendental*.

aspecto trascendental de la unidad ontológica que en estos momentos nos ocupa. Pero *la cosa* no viene dada al hombre en su esencia última de forma gratuita, sino que ésta viene envuelta en un significado concreto que alcanza un sentido más elevado de comprensión cuando es trasladada directamente al modo expresivo del lenguaje. Recordemos al respecto las palabras del creador de la fenomenología:

“Según esto, los objetos cuya indagación se ha propuesto la lógica pura son dados, por de pronto, en vestidura gramatical.”⁶

El hombre no puede acceder directamente al ser de *la cosa*, sino que ésta *se da* en presentación *veritativa* al hombre en “envoltura gramatical”. ¿Será posible desnudar a la cosa de esta envoltura gramatical en la que viene dada? Éste es el gran empeño de Heidegger y de la fenomenología.

⁶ Husserl, E. *Investigaciones Lógicas I*. Madrid. Alianza Editorial. 1999. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos, p. 217.

§ 6. La significación ontológica

La mediación trascendental es el momento preciso en el que se produce la conjunción entre *la actitud trascendental* y *el aspecto trascendental*, o lo que es lo mismo, entre el hombre y la cosa, lo real. En *la mediación* es donde el encuentro entre el hombre y el mundo adquiere un sentido preciso y delimitado para el propio hombre. La significación no se da por sí sola, como si fuera una realidad que está por ahí volando a la espera del acecho del hombre, sino que emerge en el mencionado encuentro.

El mundo se hace accesible para el hombre en la significación. Sin significación la existencia sería un caos -o tal vez vacío- y ni tan siquiera podríamos hablar de ella.

Así, el momento de la significación se muestra realmente decisivo en nuestra tarea. Sin significación no podríamos hablar ni por supuesto pensar las cosas, ya que el encuentro entre el hombre y las cosas cobra sentido cuando es significativo y no cuando es caótico.

Por lo dicho hasta el momento estamos en condiciones de pensar que para acceder a la esencia de *la cosa* hay que conocer su modo de manifestación propio. Pero todo parece indicar que esta pretensión, según el modo en el que está estructurado el ser humano para habitar, hablar y pensar el mundo, debe concluir en una aceptación de la imposibilidad de conocimiento directo de la esencia última de *la cosa*, admitiendo por ello consecuentemente la exclusiva posibilidad de acercarse al mundo a través de la mediación del lenguaje. Así, entendemos que al hombre sólo le está permitido acceder con cierto sentido a *lo real* a través de la significación que concede el lenguaje, el cual media la relación entre el hombre y su mundo. Y por ello no debemos dejar de reconocer que en el lenguaje siempre queda *algo* a lo que nos es imposible acceder, pero precisamente

sabemos que queda “ese algo” gracias al propio lenguaje, el cual como veremos más adelante es capaz de activar la posibilidad de significación del silencio desde *la sugerencia* que nos ofrece en su *decir*.

“El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto -y, presumiblemente, la mayor parte- es silencio.”⁷

⁷ Steiner, G. *Lenguaje y silencio*. Barcelona. Gedisa. 2003. Traducción M. Ultorio, p. 38, en “El abandono de la palabra”.

§ 7. Distintas modulaciones del lenguaje

El lenguaje no aparece en una única y exclusiva modulación, es decir, el lenguaje no lo encontramos siempre articulado de la misma manera. El lenguaje puede ser empleado de muchas maneras distintas. Así podemos hablar de un lenguaje cotidiano, científico, poético, etc. Por ello en una investigación como la que nos traemos entre manos se hace necesario cuando menos el ocuparnos, aunque sea brevemente, en mencionar algunas de las posibilidades de utilización del lenguaje.

§ 7.1. *El lenguaje cotidiano*

La manera más habitual en que la palabra suele ser utilizada es en lo que podríamos llamar *el lenguaje cotidiano*. En el lenguaje cotidiano encontramos un uso de la palabra que no se detiene en reflejar la profundidad de las cosas, sino que prácticamente es empleada en su totalidad para designar realidades cercanas sin consecuencias trascendentales, tales como objetos o sensaciones primarias que no buscan un “más allá” significativo, sino un mero referirse a aquello que se nombra. Es una modulación del lenguaje que se asienta prioritariamente en *la utilidad* y en *la inmediatez*, no en la trascendencia de las cosas ni de sí mismo. El lenguaje cotidiano es el tipo de lenguaje con el cual mantenemos conversaciones la mayor parte del tiempo y es un lenguaje en el que prima por encima de todo la utilidad práctica.

§ 7.2. *El lenguaje epistémico*

Otro modo de lenguaje lo hallamos en *el lenguaje epistémico*, en el que la palabra alcanza un grado de articulación mucho más elevado. Para no entretenernos en muchas disquisiciones de tipo formal hemos optado por la expresión “lenguaje epistémico” para designar el tipo de lenguaje

que se emplea en las distintas ciencias, ya sean ciencias positivas -cuantitativas- (física, biología, etc.), formales (matemáticas, lógica, etc.) o humanas -cualitativas- (filosofía, historia, teología, etc.). Según nos movamos en un ámbito u otro, el lenguaje epistémico se caracteriza, al contrario que el lenguaje cotidiano, por la búsqueda de *la precisión y el intento de trascender*.

Los grandes tratados escritos a lo largo de los siglos en las distintas ciencias destacan por la utilización de un lenguaje altamente elaborado que procura una precisión terminológica muy fuerte. Así, en este tipo de discursos la palabra no es sólo palabra, sino que además es concepto. En el lenguaje epistémico el nivel significativo se torna mucho más profundo que en el lenguaje cotidiano, debido principalmente a que la utilización de la palabra en estos terrenos va unida al intento riguroso de explicación y comprensión de lo que de una manera o de otra nos rodea.

§ 7.3. *El lenguaje poético*

Además de los modelos de lenguaje mencionados hasta ahora también encontramos *el lenguaje poético*, que es precisamente donde el lenguaje alcanza un grado de confección y constitución más perfilado, ya que el lenguaje poético es el lenguaje del poeta, el hombre que se dedica en exclusividad a la palabra. Los poetas son aquellos hombres que no usan el lenguaje para decir cosas, sino que “*habitan-en-el-lenguaje*” de tal manera que permiten que el propio lenguaje exprese a través de ellos *el decir* esencial de las cosas. El auténtico poeta vive por y para la palabra, ésta es su vida y sin ella nada tiene sentido. De hecho el empleo del lenguaje y de la palabra en el poeta es tan altamente trabajado y tendente a la plenitud, que la mayoría de los poetas acaban desembocando en un mar de silencio al

que son impulsados por la búsqueda de la sencillez plena de la palabra⁸. El lenguaje poético busca, si es que es posible hablar en el mundo de la poesía de finalidades, *designar las cosas plenamente*, o más aún, *otorgar nombre a las cosas por primera vez*.

⁸ Podemos encontrar muchas manifestaciones de poetas acerca de la poesía que sostienen esta particularidad del lenguaje poético a la que estamos aludiendo. Por su claridad y sencillez, tomamos como ejemplo las palabras del poeta chileno Gonzalo Rojas: “Los místicos juegan y entran en la visión del mundo desde el silencio. Nosotros -los poetas- desde la palabra, pero no me refiero a esa palabra que sirve par designar los objetos y trabajar con lo cotidiano. La palabra del poeta es una palabra que conlleva al silencio mismo. No quiero hacer ninguna comparación oscura o compleja, pero el que no entra en el acallamiento no entiende nada de lo que es la palabra.”, en “Gonzalo Rojas: El cuchillo en el blanco” (entrevista con Mary Carmen Sánchez Ambriz). Se puede leer en www.jornaldepoesia.jor.br/bh14rojas.htm.

**§ 8. Alcance y límites del lenguaje; “silencio / palabra”.
La relación interna de reciprocidad entre el silencio y la palabra.**

En la denominación de realidades el lenguaje no posee un alcance preciso y absoluto desde un punto de vista ontológico, aunque sin embargo sí goza de un alcance preciso desde una perspectiva pragmática. Si deseamos designar un objeto concreto o incluso una realidad ciertamente indeterminada lo tenemos relativamente fácil gracias a la existencia de las palabras. Así, por ejemplo, a través de la palabra “casa” en cierta manera podemos acotar la “realidad” que subyace tras esa designación. Sin embargo si queremos referirnos a un tipo de realidad *intangible* o a las cualidades abstractas y más profundas de los objetos concretos la complejidad crece en cierto grado, ya que por ejemplo ¿qué tipo de realidad se esconde tras la palabra “libertad” o “amor”?

Pero no hace falta referirnos a una realidad exclusivamente abstracta para hacernos cargo de los límites significativos de la palabra. La limitación de la palabra en lo que a su capacidad de abarcar las cosas en su designación se refiere, también aparece claramente en el caso de las realidades concretas. Cuando por ejemplo una persona es señalada con su nombre propio, ¿queda definida en su totalidad? Parece que no. Por ejemplo, el nombre propio “Sócrates” no designa la totalidad de las cualidades particulares que hacen ser tal a la persona nombrada, y es que el contenido ontológico de la realidad escapa en gran parte a las posibilidades “significativo-expresivas” del lenguaje y de la palabra, tal y como reiteradamente nos recuerdan los poetas:

“Sí, por detrás de las gentes
te busco.
No en tu nombre, si lo dicen,
No en tu imagen, si la pintan.

Detrás, detrás, más allá.”⁹

Es este preciso instante de la relación entre la cosa y la palabra donde se muestra con más fuerza la presencia y la fuerza significativa del silencio. La palabra no es la cosa, sino tan sólo una manera de referirnos a ella¹⁰. En ese nombrar, a la palabra se le escapa una multiplicidad importantísima de matices que no pueden ser designados por ella y que quizás sean los más decisivos. Para examinar las posibilidades significativas que se ofrecen en la relación entre la palabra y la cosa tenemos previamente que examinar la relación existente entre el silencio y la palabra, lo que nos mostrará el alcance y los límites reales de la palabra.¹¹

El silencio es el marco originario del lenguaje y de la palabra, pues es el “lugar” desde donde la palabra emana y a donde ésta se dirige. Antes de la palabra sólo *se da* el silencio, “espacio” que proporciona la aparición de la palabra. Finalmente tras el paso de la palabra nuevamente llegamos al silencio. El silencio es el trasfondo que subyace a lo largo de nuestra existencia, es una realidad que siempre está *ahí*.

Mientras que la palabra es delimitada y concreta, el silencio es sugerente y abismático. Sin embargo la concreción de la palabra no es absoluta, ya que la palabra nombra, pero en ese nombrar no nos dice de una manera explícita la totalidad de sentidos de lo nombrado. La palabra, precisamente, se muestra sugerente gracias al silencio y a la relación interna de reciprocidad que se da entre ambas realidades. Así, por un lado

⁹ Salinas, P. *La voz a ti debida. Razón de amor*. Madrid. Clásicos Castalia. 1989, p. 51.

¹⁰ Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona. Serbal. 2001. Traducción Eustaquio Barjau, p. 125, en “La cosa”: “La cosidad de la cosa permanece oculta, olvidada. La esencia de la cosa no accede nunca a la patencia, es decir, al lenguaje.” GA Bd. 7 (*Vorträge und Aufsätze 1936-1953*), pp. 172.

¹¹ Véase al respecto Muñoz, R. “Acercamiento a las posibilidades significativas de la palabra y el silencio”, en *Cuadernos sobre Vico*, 17 – 18 (2004 – 2005). Sevilla. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2005, pp. 433 – 438.

encontramos que la palabra al nombrar designa, pero al mismo tiempo en ese designar sugiere, “apunta hacia”, y es precisamente en este rasgo característico en donde reside la peculiaridad más importante de la palabra y del lenguaje en lo que a nuestra tarea se refiere.¹²

¹² Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona. Ediciones del Serbal. 2002. Traducción Ives Zimmermann, p. 52: “Porque la palabra nunca representa algo, sino que apunta (*be-deutet*) a algo, esto es, al mostrar algo lo hace demorar en la amplitud de lo que tiene de decible.” GA Bd. 13, p 50.

*CAPÍTULO SEGUNDO: LA LENGUA ALEMANA
UTILIZADA POR HEIDEGGER*

*“¡Qué cosas nos decía!
Eran cosas, no palabras.”*

Unamuno, M.
San Manuel Bueno, mártir.
(Madrid. Cátedra. 1996, p. 117.)

CAPÍTULO SEGUNDO: LA LENGUA ALEMANA UTILIZADA POR HEIDEGGER

§ 9. El modo de expresión filosófico de Heidegger

Una de las características más llamativas de la filosofía heideggeriana es la manera en la que ésta *se hace lenguaje* y ya que nuestro trabajo pretende acercarse a las reflexiones sobre el lenguaje que el creador de dicha filosofía llevó a cabo, consideramos oportuno esbozar previamente un breve análisis en torno a dicho aspecto antes de adentrarnos de lleno en los pensamientos del propio autor sobre dicho asunto. En cierto modo, se trata de *ver cómo hablaba* Heidegger filosóficamente antes de adentrarnos en sus propias reflexiones filosóficas sobre *el habla*.

Pero primero y ante todo tenemos que realizar una advertencia que no puede ser pasada por alto. Debe quedar claro que nuestro propósito aquí no es el de desarrollar un análisis minucioso sobre el lenguaje propiamente heideggeriano y sobre los múltiples recursos estilísticos empleados por nuestro autor para hacer hablar al lenguaje de una manera o de otra. Consideramos que un trabajo de tal calibre más bien sería tarea de una tesis doctoral en filología alemana o en lingüística.

Nuestra tarea es la de estudiar las reflexiones que el propio Heidegger llevó a cabo sobre el lenguaje. Pero bien es cierto que para ello consideramos necesario esbozar previamente un capítulo como el que a continuación se desarrolla, resaltando algunos rasgos del modo heideggeriano de emplear el lenguaje que ciertamente son necesarios tener en cuenta antes de adentrarnos de lleno en la propia meditación del autor germano sobre el sentido filosófico último del lenguaje.

* * *

Como ya es bien sabido la filosofía de Heidegger está marcada de una manera muy especial por un modo de expresión lingüístico totalmente nuevo. Desde nuestra interpretación consideramos que este lenguaje no aparece por azar o por capricho, sino que es una consecuencia natural de un planteamiento filosófico profundo y de una gran coherencia interna¹³. Heidegger acude a un tipo de lenguaje determinado -un modo de expresión muy particular- porque considera que con él puede aproximarse al objetivo central de su filosofía: “esclarecer el sentido del ser”. Un enfoque de esta cuestión totalmente opuesto al nuestro lo encontramos en el enérgico texto que Theodor W. Adorno elabora en su *La jerga de la autenticidad*.

“La violencia es inherente lo mismo a la forma lingüística que al núcleo de la filosofía heideggeriana...”¹⁴

Para Adorno el modo de expresión lingüístico de Heidegger, al igual que la totalidad de su pensamiento, está basado fundamentalmente en una autorreferencia constante sin sentido que se justifica en sí misma. Así, según Adorno, Heidegger habla en un lenguaje totalmente arbitrario que realmente no dice nada y que paradójicamente termina siendo respetado e incluso utilizado por los seguidores del autor de la Selva Negra, constituyendo finalmente un lenguaje vacío e incomprensible que Adorno denomina como “la jerga de la autenticidad”. Contrariamente a Adorno, nosotros entendemos que el lenguaje de Heidegger surge debido a una cuestión de coherencia y necesidad interna del propio pensar heideggeriano, lo cual hace que este lenguaje tenga un sentido y una

¹³ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 258: “La aspiración de Heidegger es encontrar el lenguaje apropiado para el ser. No se trata de inventar un nuevo lenguaje o una serie de neologismos, sino de descubrir lo que ya está dicho en el lenguaje originario.”

¹⁴ Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*. Obra completa, 6. Madrid. Akal / Básica de bolsillo. 2005. Traducción Alfredo Brotons Muñoz, p. 476; en “La jerga de la autenticidad”.

significación plenamente justificados. Entendemos que desde el inicio de su filosofar Heidegger piensa que el lenguaje con el que el hombre se expresa habitualmente -el lenguaje estructurado según la lógica y la gramática tradicionales, especialmente las de occidente- no es el adecuado para alcanzar el sentido del ser, por lo que considera que hay que crear un lenguaje “nuevo”, que será el que él mismo intentará desarrollar a lo largo de su obra. Este “nuevo lenguaje” se caracterizará por unas extrañas y llamativas formas de expresión, que a la vez que abren caminos hacia nuevos sentidos hasta entonces inexplorados, oscurecen ámbitos que parecen tener algo que decir. Muchos han sido los estudiosos que se han centrado en considerar este aspecto tan característico y fundamental de la obra de Heidegger. A este respecto debemos destacar el texto de Irene Borges-Duarte, “Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las Contribuciones a la Filosofía”, donde la autora portuguesa resalta esta circunstancia tan determinante de la obra de nuestro pensador dentro del contexto de sentido que imponen los *Beiträge zur Philosophie*:

“Al abordar la lectura de esta obra, incluso en el caso de una breve y superficial toma de contacto, algo hay, en efecto que inmediata y poderosamente nos sobresalta: un uso y estilo de lenguaje no sólo totalmente diferente del de la tradición filosófica, sino también del de las restantes obras de Heidegger, desde las más sistemáticas hasta las más enigmáticas y poéticas.”¹⁵

¹⁵ Borges-Duarte, I. “Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las Contribuciones a la Filosofía”; en *Variaciones sobre arte y pensamiento Sileno 11. Heidegger*. Madrid. 2001. Traducción Félix Duque, p. 43.

Si tenemos presente desde el principio esta circunstancia, entenderemos con mucha mayor claridad algunos de los aspectos aparentemente herméticos de la obra de Heidegger.

En resumidas cuentas, entendemos que Heidegger aboga por la posibilidad de “otro pensamiento” y “otro lenguaje” porque piensa de una manera decidida que el lenguaje enunciativo tradicional no es suficiente para hablar del ser, por lo que se hace del todo necesario ahondar en el propio lenguaje para alcanzar desde él un modo de expresión de mayor calado ontológico que nos permita acceder a las estancias últimas del ser¹⁶.

Desde este planteamiento, el pensador de la Selva Negra buscó incansablemente a lo largo de toda su vida “un lenguaje originario” que ajeno a las estructuras lógico-gramaticales tradicionales se fundamentara en su propio decir. Se trataba, de alguna manera, de alcanzar “el decir mismo del ser”. Y Heidegger buscó este “decir del ser”, como no podía ser de otra manera, con la ayuda de una serie de utensilios intelectuales de los que se sirvió a lo largo de toda su obra. De entre todos ellos podemos destacar algunos especialmente significativos, como por ejemplo, el intento de alcanzar un lenguaje desarticulado desde el punto de vista “lógico-gramatical” tradicional, pero que a su vez siguiese manteniendo un sentido en su decir; el recurso a una cierta manera de hacer etimología desde una consideración pensante de las propias palabras en relación con *la cosa*; la creación o “re-creación” de palabras apoyadas en la propia comprensión

¹⁶ Nuevamente volvemos a citar a Irene Borges-Duarte por la concordancia que encontramos en este punto del pensamiento heideggeriano entre nuestro posicionamiento y el suyo. *Ibid.*, pp. 49: “No les falta verdad a los críticos que ven en esto la decisión de transgredir los límites de la filosofía, un abandono de la “lógica” a ella inherente. Sólo que, en definitiva, eso es exactamente lo que Heidegger pretende. Sin embargo, él no deja de hacer de ese mismo mundo filosófico el destinatario más inmediato -aunque no único- de su meditación. Y en ello reside su problema: necesita encontrar un lenguaje-estilo que le permita articular en su completad -todavía indefinida- el todo proyectado, planeando interrogantes para tal vez calladas respuestas. Necesita -en este momento de transición de su pensar, que él cree propicio- hablar un lenguaje híbrido...”

heideggeriana de lo real; el auxilio en la sugerencia como modo de hablar y alcanzar de alguna manera, quizás a través del “no-decir”, la totalidad de significados posibles de un significante o el acercamiento a ciertas construcciones poéticas en diálogo estrechísimo con sus propias intuiciones pensantes. Toda esta serie de recursos lingüísticos empleados y desarrollados por nuestro autor a lo largo de su obra serán tenidos en cuenta para analizar el sentido del “lenguaje de Heidegger” y adquirir una clara autoconciencia de su porqué.

Respecto al modo de expresión más genuino de Heidegger y a su pretensión de “re-crear” un lenguaje apropiado para poder hablar del ser, el francés Jacques Derrida critica el resultado final logrado por el pensador alemán, ya que desde la interpretación derridiana se entiende que Heidegger no consigue otra cosa que acabar por utilizar los planteamientos clásicos de la filosofía occidental, aunque sea bajo una armadura gramatical aparentemente distinta.

Hans-Georg Gadamer por su parte, uno de los alumnos más leales que tuvo Heidegger a lo largo de toda su vida, ha hablado en otro sentido sobre la tremenda batalla personal que significó para su maestro el intentar encontrar un lenguaje apropiado en consonancia con su nueva y radical manera de ejercer el pensamiento:

“La penuria del lenguaje de Heidegger es, en realidad, el testimonio más impresionante de la fuerza de su pensamiento.” (...) “... él mismo confiesa una y otra vez que recae en el lenguaje de la metafísica...” (...) “... sufrió porque no había un lenguaje que permitiera decir realmente el viaje de su pensamiento.”¹⁷

¹⁷ Gadamer, H.-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona. Herder. 2003. Traducción Angela Ackermann Pilári, pp. 222-223.

Y también: “A menudo, el lenguaje de Heidegger es de una fuerza y osadía extremas.” (...) “Pero también Heidegger sólo puede moverse en las estructuras del lenguaje hablado. Tal vez lo sobrepase un poco algunas veces en combinaciones de palabras muy peculiares. Pero no hay más.”¹⁸

La gran dificultad con la que topó Heidegger en el momento en el que intentó sobrepasar la red de relaciones que constituye el “lenguaje”, fue la que se constata en el hecho de que sólo disponemos del lenguaje que tenemos para intentar ir “más allá” del mismo. ¿Cómo sobrepasar una estructura a través de ella misma? Como veremos más adelante, fue precisamente esta circunstancia la que hizo que Heidegger se acercara a la poesía de una manera cada vez más decidida.

Es tremendamente curioso que sea precisamente este aspecto del pensamiento de Heidegger -la exploración de la posibilidad de *otro* lenguaje, lo que obviamente conlleva consigo la posibilidad de *otro* pensamiento- uno de los motivos principales de su reconocimiento mundial. Esta situación ha creado en el panorama filosófico mundial actual una pluralidad de juicios que cuando menos llaman enormemente la atención¹⁹. ¿Cómo es posible que encontremos intelectuales dedicados a la filosofía, e incluso al pensamiento de Heidegger de una manera concreta, que valoren de manera tan distinta y casi opuesta este aspecto tan crucial de la obra de este autor?

“Es verdad que no en todas partes se respeta a Heidegger por el estilo del lenguaje de su pensamiento. A menudo la gente se burla, se ríe de él o

¹⁸ *Ibid.*, p. 224.

¹⁹ Ver al respecto el capítulo VII. “Repercusión actual del pensamiento de Heidegger”, del trabajo de María Fernanda Benedito *Heidegger en su lenguaje*, donde la autora recoge una serie de juicios de grandes autores en torno al lenguaje de Heidegger.

al menos lo critica. Cuando la noticia de la muerte de Heidegger llegó a Oxford, un pensador inglés de primer rango dijo: “¡Finalmente desapareció este bufón!”. Y sin embargo, el estilo de pensar de Heidegger encontró una resonancia histórica mundial, como todos hemos atestiguado con nuestra presencia.”²⁰

Rüdiger Safranski en las páginas finales de su extensa biografía sobre el pensador de Messkirch afirma lo siguiente respecto a algunas sentencias de la obra tardía de Heidegger: “No habría que burlarse de esto, pero tampoco es necesario caer en un falso sentido profundo.”²¹

Desde una consciente admiración por el pensamiento de Heidegger y su manera de ejercerse a sí mismo George Steiner sostiene: “...el lenguaje de Heidegger es en muchos aspectos *sui generis*. Sus neologismos, sus redefiniciones lapidarias (“in-definiciones”) de términos conocidos, la violencia que inflige a la sintaxis, sus estrategias de traducción deliberadamente irresponsables, engendran un idiolecto a veces mesmérico, a veces repelente. Casi con brutalidad, Heidegger planea la cuestión de cómo pueden entender este nuevo lenguaje quienes están atrapados en las celdas oscuras de la prisión de los malentendidos.”²²

Desde nuestra interpretación de la obra de Heidegger y lo que entendemos como su sentido e intención última, sostenemos firmemente la tesis de que el modo de expresión lingüístico utilizado por Heidegger -su

²⁰ Gadamer, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, cit., pp. 335-336.

²¹ Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona. Tusquets. 2000. Traducción Raúl Gabás, p. 492.

²² Steiner, G. *Gramaticas de la creación*. Madrid. Siruela. 2001. Traducción J. A. Alonso y C. Galán Rodríguez, pp. 157-58.

propio lenguaje- es resultado de una necesidad interna de su propio pensamiento. Consideramos que es consecuencia de la coherencia interna que impera en la obra de nuestro pensador, la manera de ejercer y desarrollar el pensamiento llevada a cabo por el maestro alemán, tal y como se puede observar en la lectura detenida y meditada de su obra.

A pesar de su búsqueda incesante Heidegger siempre sugirió, siempre preguntó, nunca ofreció respuestas cerradas ni pretendió erigirse en la última palabra del ser o de la verdad con mayúsculas. Desde una comprensión *radical*²³ de su propia obra, entendemos que Heidegger fue coherente hasta el final y precisamente por ello se pronunció en varias ocasiones sobre la imposibilidad de hablar con una plenitud exacta del ser. Por esto su lenguaje se expresa desde una gran cercanía con la sugerencia, la imposibilidad de hallar definiciones cerradas, la autoconciencia de un preguntar constante y la familiaridad con un estilo lingüístico distante a lo que entendemos por lenguaje en el sentido tradicional. Todo ello es lo que hace que encontremos en las diversas obras de Heidegger un lenguaje tan llamativo como extraño, tan atractivo como repelente. En resumen, y desde la óptica que nos proporciona nuestro estudio, consideramos que se trata de una cuestión de coherencia interna ligada directamente a una manera tan peculiar de ejercer el pensamiento humano como es la heideggeriana.

²³ El término *radical* es utilizado en esta ocasión con el sentido preciso delimitado por el profesor Villalobos en su “ontología de la radicalidad”. Tal y como nos enseña el profesor Villalobos en la obra que certifica los fundamentos e intenciones teóricas de esta ontología, el término radical, desde este enfoque epistémico, se refiere a una actitud plenamente filosófica que busca ir a la raíz misma de las cuestiones. En la mayoría de las ocasiones, éste será el sentido con el que emplearemos este término a lo largo de este trabajo. Ver al respecto la mencionada obra: Villalobos, J. *Elogio de la radicalidad*. Sevilla. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2004. 2ª Edición (revisada y ampliada).

§ 10. La sugerencia y la ambigüedad en *el lenguaje heideggeriano*

La presencia de la ambigüedad, la sugerencia, la multivocidad, la plurisignificación, la tautología o la aparente irracionalidad en la escritura heideggeriana son rasgos característicos de esta *nueva* manera de emplear el lenguaje.

Precisamente estas características tan peculiares del modo de expresión de Heidegger han sido objeto de abundantes críticas por muchos de los lectores e intérpretes de la obra heideggeriana. María Fernanda Benedito en su estudio *Heidegger en su lenguaje* afirma:

“...utilizó (se refiere a Heidegger) la ambigüedad como una estrategia lingüística consciente, fundamentando en ella un pensar absoluto.”²⁴

Desde nuestro enfoque epistémico, como ya señalamos anteriormente, entendemos que este nuevo modo de expresión no es el resultado de una creación caprichosa del autor alemán. La manera de emplear el lenguaje llevada a cabo por Heidegger *surge* como una necesidad interna del propio *pensar*.

Desde el ámbito de sentido que nos ofrece el pensamiento de Heidegger queda claro que el ser no puede ser explicado desde la estructura tradicional que habitualmente entendemos como lenguaje, por lo que se hace necesario buscar *otro* modo de expresión lingüístico que nos posibilite hablar acerca del ser. Atendiendo a esta intención, encontramos de una coherencia absoluta el hecho de que Heidegger intentara alcanzar la posibilidad de “*otro* manera de *hablar*” para poder preguntarse por el sentido del ser.

²⁴ Benedito, M. F. *Heidegger en su lenguaje*. Madrid. Tecnos. 2000, p. 258.

Por otro lado, no entendemos que la ambigüedad fuera una estrategia lingüística en el sentido negativo de la palabra. Más bien pensamos que la ambigüedad, pensada en relación directa con la sugerencia, fue utilizada conscientemente por Heidegger al ser considerada como una manera de hablar de las cosas sin someterlas a ningún tipo de definición cerrada desde un primer momento.

Como posibilidad lingüística la ambigüedad nos ofrece ciertas ventajas, como por ejemplo el hecho de hablar sobre las cosas afirmando unos aspectos y sugiriendo otros, permitiendo así a *lo nombrado* expandirse en múltiples sentidos distintos. Consideramos que éste es el papel que juega la ambigüedad en la obra de Heidegger. De hecho, en muchos momentos de sus escritos hallamos referencias explícitas al reconocimiento de la no exactitud de la designación significativa de la palabra como un valor positivo a tener en cuenta a la hora de emprender la tarea del pensar. Sin embargo, incluso la referencia a esta “no-exactitud” es ambigua en sí misma.

“Por el contrario, la equivocidad es el elemento en que necesita moverse el pensar para poder ser exacto.”²⁵

Entendemos, desde el estudio detenido de la obra heideggeriana, que esta “no-exactitud”, equivocidad o ambigüedad presente en los escritos de nuestro autor surgió en gran parte debido a la familiaridad y al conocimiento que el profesor friburgués tenía con la poesía. Heidegger sabía muy bien que los rasgos que estamos delineando son propios del lenguaje poético, sin embargo él los empleó conscientemente una y otra vez en varios de sus escritos a lo largo de los años.

²⁵ Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires. Editorial Nova. 1964. Traducción H. Kahnemann, p. 72. GA Bd. 8 (*Was heisst Denken?*), p. 75.

“El habla del Poema es esencialmente multívoco y ello a su propio modo. No entenderemos nada del decir del Poema mientras vayamos a su encuentro meramente con el sentido entumecido de un mentar unívoco. (...) La poesía habla desde una ambigüedad ambigua.”²⁶

Al mismo tiempo Heidegger también era plenamente consciente de que su pensamiento no consistía en un poetizar sino en un pensar, que aún cercano a la poesía, como él mismo se encargó de manifestar en múltiples ocasiones, se diferenciaba claramente de ésta.

“Lo que se dice haciendo poesía y lo que se dice pensando nunca son cosas iguales; más en ocasiones son lo mismo, a saber, cuando el abismo entre poesía y pensar se abre puro y decidido. Esto puede ocurrir cuando la poesía es sublime y el pensar profundo.”²⁷

Precisamente esta cercanía entre poesía y pensamiento sostenida por el autor de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* ha provocado múltiples críticas hacia su obra. Una de las grandes críticas ejercidas sobre este aspecto de la meditación heideggeriana se basa en la idea que sostiene que en el pensamiento de Heidegger se produce una confusión entre la dimensión poética y la filosófica. Pensamos que uno de los motivos principales que conducen a este juicio crítico se debe precisamente a la presencia constante en nuestro autor de un lenguaje que en ocasiones se expresa con instrumentos que parecen ser más propios de la poesía que de la filosofía, tal y como sucede exactamente en el caso de la ambigüedad o la sugerencia, ya referidas anteriormente.

²⁶ Heidegger, M. *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987. Traducción Yves Zimmermann, p. 69, en “El habla en el poema”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), pp. 70-71.

²⁷ Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?*, cit., pp. 24-25. GA Bd. 8 (*Was heisst Denken?*), pp. 21-22.

De hecho, se puede comprobar historiográficamente que la ambigüedad tan reclamada por Heidegger para el pensar ha sido realmente una característica más propia de la poesía que de la filosofía, llegando incluso a suscitar en el marco poético y literario una abundante reflexión.²⁸

Esbozados algunos de los rasgos característicos que pueden llevar a pensar en la obra de Heidegger como una obra excesivamente cercana a la poesía, e igualmente habiendo delineado algunos de los ejes principales que propician esta crítica, por nuestra parte sostenemos que en Heidegger no se produce una confusión entre pensamiento y poesía, sino una relación basada en un diálogo fructífero entre ambas esferas. Lo que realmente sí sucede es que Heidegger piensa *desde* la poesía, lo cual da lugar a esta aparente confusión. No obstante no debemos dejar de reconocer que todas estas particularidades hacen que el pensamiento de Heidegger esté verdaderamente imbuido de un cierto aire poético que para algunos resulta muy atractivo y para otros quizá demasiado sospechoso.

Desde nuestra interpretación entendemos que Heidegger no confunde el pensamiento con la poesía, sino que más bien lo que sucede es que desde

²⁸ De Aguiar E Silva, V. M. Teoría de la literatura. Madrid. Gredos. 2001. Traducción Valentín García Yebra, pp. 19 – 23: “Empson confirió al vocablo *ambigüedad* un significado bastante amplio, procurando desvincular la palabra de la connotación peyorativa que suele llevar consigo (equivoco, falta de claridad)...” (...)

“Juzgamos preferible, por tanto, utilizar el término propuesto por Philip Wheelwright para designar esta característica del lenguaje literario: *plurisignificación*. El lenguaje literario es *plurisignificativo* porque, en él, el signo lingüístico es portador de múltiples dimensiones semánticas y tiende a una multivalencia significativa, huyendo del significado unívoco, que es propio de los lenguajes *monosignificativos* (discurso lógico, lenguaje jurídico, etc.).” (...)

“Pero la multisignificación puede extenderse a la totalidad de una obra, y esto es lo que en verdad acontece con todas las creaciones literarias valiosas. Un poema, una novela, un drama, nunca presentan un significado rígido y unilineal, pues encierran siempre múltiples implicaciones significativas. El lenguaje literario es plural por esencia, y la obra literaria es plurisignificativa por la naturaleza de los elementos y de las relaciones que constituyen su estructura formal y semántica...” Con esta cita del excepcional manual de teoría de la literatura de V. M. De Aguiar E Silva hemos querido mostrar la fuerte presencia de la ambigüedad en el ámbito poético y literario y el papel que ocupa en ellos.

su filosofía se produce un acercamiento meditativo a la poesía que intenta pensar el ser en un diálogo íntimo entre ambas dimensiones, si bien es verdad que en este acercamiento pensante a la poesía Heidegger adopta algunos de los recursos estilísticos propios del lenguaje poético²⁹ en su particular modo de expresión filosófica.

²⁹ Nuñez Ramos, R. *La Poesía*. Madrid. Síntesis. 1998, pp. 106-108: “La poesía, para escapar de la catalogación, la abstracción y el concepto, debe rechazar el instrumento que le proporciona la lengua natural y crear sus propio lenguaje; en última instancia, la poesía es sobre todo, creación lingüística, una manera personal de nombrar el mundo...” (...) “Utilizar el lenguaje, pero contra el lenguaje mismo (así se titula, *¿Contra el lenguaje? –Against lenguaje?–* un libro de Rosmarie Waldrop sobre la poesía moderna), esta es una de las posibilidades que el poema puede desarrollar, quebrando sus mecanismos, rompiendo sus estrategias de previsibilidad y redundancia, liberando las ataduras sintácticas, rompiendo incluso la unidad de la palabra o la linealidad del discurso en la distribución sobre la página.”

§ 11. La *re-creación* de nuevas palabras: los neologismos

Fijaremos ahora nuestra atención en el hecho tan característico de la abundante creación de términos que Heidegger llevó a cabo a lo largo de su obra. No nos detendremos aquí en la actividad de buscar y escudriñar los múltiples términos creados y “re-creados” por Heidegger en sus investigaciones, sino que lo que más nos interesa es centrarnos en el intento de pensar qué sentido tiene esta manifestación tan peculiar de dicho pensamiento.

Desde sus primeros escritos Heidegger utiliza frecuentemente neologismos -“existenciario” (*existenzial*; ver *Sein und Zeit*)- o palabras con guiones intermedios -“pre-ser-se” (*sich vorweg-sein*)- con una intención precisa muy concreta. Pensamos que esta característica tan peculiar de la filosofía de nuestro autor no se debe a un oscuro intento por parecer más original o interesante. Entendemos que este aspecto de la creación pensante del autor de Messkirch se debe a la búsqueda de un lenguaje o modo de expresión lo más preciso posible. Cuando Heidegger utiliza palabras como *Seyn* o *Ex-sistenz*, no lo hace por el simple hecho de parecer un pensador extraordinariamente original o excéntrico, sino impulsado por el propósito último de intentar designar con la palabra el contenido pleno de la esencia última de las cosas, pretendiendo así que *la cosa misma* se nos muestre tal cual en *ese* “decir-se” tan peculiar.

Consideramos así que esta “re-creación” de términos se debe a una serie de motivos muy concretos. La “composición” de palabras nuevas a través de la “re-creación” de las mismas, apoyadas en el desglose de la palabra original o en el añadido de algún segmento lingüístico inexistente en la composición original de la palabra, busca otorgar una mayor amplitud de sentido a la significación de dicha palabra, tal y como también sucede en

el caso de la sustantivación de verbos y la verbalización de sustantivos y adjetivos.

Recordemos que en la lengua alemana es muy fácil encontrar palabras que están formadas a partir de la unión de dos palabras distintas. Pensamos que éste es uno de los motivos por los que Heidegger otorga un puesto de prioridad absoluta al alemán respecto de las demás lenguas modernas a la hora de hacer filosofía. Recordemos que para el filósofo de Messkirch las lenguas principales para hacer filosofía eran el griego y el alemán. El caso del griego puede ser fundamentado más fácilmente en el hecho histórico de que el griego es el idioma en que nació la filosofía, ya que la filosofía, como es bien sabido, nació *hablando* en griego. Sin embargo, la preferencia por la lengua alemana resulta más difícil de entender. En primer lugar, levanta ciertas suspicacias el que un autor alemán diga precisamente que la lengua alemana es la más apropiada para la filosofía³⁰. Y en segundo lugar, esta consideración de Heidegger se torna pesadamente polémica cuando nos percatamos del hecho de que el propio pensador reconoció en varias ocasiones su desconocimiento de otras lenguas modernas aparte del alemán³¹.

Así pues, desde nuestra consideración, nos resulta más que llamativo que una lengua como la alemana, que no asentó sus bases como lengua unificada hasta que no aconteció la traducción al alemán del *Antiguo Testamento* (1534) por parte de Martín Lutero en el siglo XVI, pueda ser tomada como la lengua más apropiada para una actividad milenaria como es la filosofía. Atendiendo a este hecho, más bien estamos en condiciones

³⁰ Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Gedisa. 2001. Traducción Angela Ackermann Pilári, p. 59: “Porque esta lengua -se refiera a la griega- (en cuanto a las posibilidades del pensamiento) es, al lado de la alemana, la más poderosa y espiritual.” GA Bd. 40 (*Einführung in die Metaphysik*), p. 61.

³¹ Arendt, H., Heidegger, M. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona. Herder. 2000. Traducción Adan Kovacsics, p. 121: “Te damos las gracias por tu libro, que no podré leer por mi conocimiento insuficiente del inglés.”

de pensar que probablemente la lengua alemana no sea todavía una lengua lo suficientemente madurada para adecuarse a una actividad tan meditadamente madurada como es la filosofía. Pero pese a todo, pensamos que Heidegger otorga este lugar sumamente preeminente al alemán debido a un motivo fundamental que José Gaos explica y desarrolla en el prólogo de su *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*:

“En efecto, el alemán y el español difieren considerablemente justo por las formas de expresar, de significar los objetos. Es bien conocida la característica facilidad del alemán para la composición, la sustantivación y la conjunción de ambas y la no menos característica dificultad del español para estas tres operaciones. Por su parte, la filosofía en general suele emplear una terminología y una fraseología técnica, caracterizada, en cuanto técnica, por la *fijación* de las significaciones de las expresiones, y en cuanto filosófica, por la *sustantivación* de las mismas. Pero la filosofía alemana suele, encima, extremar las anteriores características del alemán y de la filosofía...”³²

Es el propio impulso que subyace tras el pensamiento heideggeriano el que fuerza a utilizar este *nuevo* modo de expresión lingüístico, robustamente marcado por rasgos tan llamativos como la constante creación o “re-creación” de términos nuevos para nombrar realidades que parecen imposibles de apresar por el pensamiento.

Esta “re-creación” heideggeriana no se queda en la unidad sintáctica de la palabra, sino que abarca todo el lenguaje mismo. Es decir, Heidegger desarticula y con ello de alguna manera también “re-crea” la estructura misma del lenguaje. De este modo, Heidegger asume el lenguaje como una estructura sólidamente fijada sobre unas bases que se presentan estériles

³² Gaos, J. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Madrid. F. C. E. 1993, p. 8.

para realizar la pregunta que interroga por el ser. Toda esta estructuración se sustenta a su vez de una manera fundamental sobre la relación “sujeto-objeto”.

Heidegger intenta superar todas estas estructuraciones de base mediante la *creación* de un lenguaje libre de dichas estructuras. Para Heidegger todas las lenguas, fundamentalmente las indoeuropeas, están constituidas según la estructura de organización comprensiva de la metafísica tradicional occidental desde Platón hasta Nietzsche, lo cual hace del todo imposible la pregunta por el sentido del ser. Éste es precisamente el núcleo fundamental de la cuestión que conduce a Heidegger a intentar acceder a “otro lenguaje”, un lenguaje más *radical* que en su *decir* establezca las condiciones adecuadas para poder tener una experiencia de la libre manifestación del ser. Esta particularidad tan importante del pensamiento de Heidegger -la auténtica existencia de un modo de expresión propiamente heideggeriano³³- sería el tercer aspecto a tener en cuenta a la hora de acercarnos al “lenguaje de Heidegger”.

La fuerza del pensamiento de Martin Heidegger levanta con su soplo el asentamiento fundacional de las estructuras tradicionales del lenguaje y del pensamiento, propiciando así la aparición de un terreno natural totalmente virgen donde las cosas tienen la posibilidad de aparecer tal cual *son* en su pureza originaria. Tras este huracán³⁴, nuevamente queda en

³³ *Ibid.*, pp. 9-10: “Tal lenguaje resulta “bárbaro” ya dentro de la propia lengua alemana, como lo testimonia expresamente en más de un lugar la obra misma... (...) El no retroceder ante semejante resultado acaba de hacer evidente una voluntad de lenguaje propio y peculiar a ultranza, en el triple sentido de técnico, privativo y extraño, que se espesa hasta espesores y espesuras como, por ejemplo, los de los pasajes capitales de los §§ 53 y 62...”

³⁴ La imagen plástica del huracán nos parece muy adecuada para mostrar lo que ha significado el paso del pensamiento de Heidegger por la historia de la filosofía. Como un huracán, el pensamiento de Heidegger se desliza por la historia de la filosofía arrancando raíces que parecían inmovibles, tambaleando

manos del hombre -el pensador- la posibilidad de observar las cosas tal cual *son* sin distorsionar su naturaleza originaria. Precisamente esta situación es la que conduce al profesor Heidegger a buscar nuevas palabras que puedan acercarse a esa naturaleza original sin alejarse a su vez de su esencia auténtica.

Aunque *el sano sentido común* nos empuje a pensar lo contrario nos parece de una gran coherencia interna que para intentar nombrar las cosas en su originariedad más radical, Heidegger detenga una y otra vez la actividad de su pensamiento para indagar nuevos modos de nombrar los distintos aspectos de lo real que van apareciendo en la sucesión de sus investigaciones. El intento de llevar a cabo esta tarea se muestra por sí solo tan enormemente complejo que el propio Heidegger se manifestó en varias ocasiones sobre la dificultad de realizar esta labor y sobre la provisionalidad de los resultados obtenidos en la misma.

De esta manera al considerar que el lenguaje tradicional no está en condiciones de responder a la pregunta por el ser, debido a la estructura sobre la que se asienta y desde la que está constituido, el autor alemán intentó *crear otro lenguaje* desde el que fuera posible dirigirnos “a las cosas mismas”, lo que le condujo obligadamente a la creación de una variedad importante de neologismos (*das Denkende, Ent-rückung, Temporalität...*). Este intento de creación o “re-creación” del lenguaje y de las palabras aparece de una manera cada vez más pronunciada cuanto más tardías son las obras de nuestro autor.

pilares asentados durante centurias y obligando por sus consecuencias a explorar nuevas posibilidades de habitar esta tierra que sean capaces de aguantar semejante vaivén.

La imagen plástica del huracán la hemos tomado de Hannah Arendt, que ya la utilizó para describir la fuerza del pensamiento de su maestro en el artículo dedicado al mismo por su ochenta cumpleaños, “Martin Heidegger, octogenario”; en *Revista de Occidente*, nº 187, diciembre. 1990. Traducción J-Bayón.

“Después de *Sein und Zeit*, Heidegger ajusta cada vez más su meditación a las exigencias de lo que él llama hablar auténtico. Más que hablar él mismo desde una ejecución activa del pensamiento, Heidegger se adentra en una meditación pseudo-pasiva cercana en ciertos rasgos a la mística, que resueltamente pretende situarse a la escucha del hablar del lenguaje mismo.”³⁵

En resumidas cuentas, todo parece indicar que con *su* particular modo de expresión Heidegger no buscaba otra cosa que dejar hablar a las cosas y que éstas se expresaran en total libertad. Ésta y no otra fue la causa por la que el pensador de la Selva Negra intentó incansablemente *re-crear* un lenguaje *desde* el que fuera posible hablar del ser; o *desde* el que el ser mismo pudiera *decir-se*, acudiendo así *inevitablemente* al uso constante de múltiples neologismos. Por todo ello, podríamos adjetivar el lenguaje de Heidegger de “ontológico”.

³⁵ Scherer, R. y Kelkel, A. L. *Heidegger o la experiencia del pensamiento*. Madrid. Akal. 1975. Traducción B. Parera Galmes, p. 218.

*CAPÍTULO TERCERO: LOS ÁMBITOS DE
SENTIDO PREEMINENTES PARA LA
MANIFESTACIÓN DEL SER*

CAPÍTULO TERCERO: LOS ÁMBITOS DE SENTIDO PREEMINENTES PARA LA MANIFESTACIÓN DEL SER

Antes de detenernos de una manera concreta en el estudio del sentido último del lenguaje en el pensamiento de Heidegger, será conveniente para una más completa introducción al propósito principal de nuestro trabajo mencionar brevemente los diversos ámbitos de sentido desde los que Heidegger intentó acercarse al ser en sus investigaciones. Este breve recorrido nos situará en una perspectiva privilegiada desde donde poder adentrarnos posteriormente en el asunto del lenguaje.

§ 12. El *Dasein* y el tiempo

El nombre de Martin Heidegger salta a un primer plano en el mundo filosófico cuando se publica en 1927 la que se considera unánimemente su obra cumbre, *Sein und Zeit*. En dicha obra, desde la fenomenología de Husserl y desde un pensar propio en primera persona, Heidegger recopila sistemáticamente en forma de tratado la esencia fundamental de las lecciones que había ido desarrollando en sus cursos universitarios hasta la fecha.

Desde una consideración ontológica de la existencia, fundamentada en lo que el propio Heidegger denominó *analítica existencial (existenzial)*, el discípulo de Husserl plantea la cuestión del ser como el gran tema aún no esclarecido de la metafísica. Así, en *Sein und Zeit* su autor proyecta todo un análisis ontológico de la existencia humana, motivado por la cuestión del ser, que pone su atención prioritariamente en dos puntos centrales: el hombre, interpretado fenomenológicamente como existencia (*Dasein*) y el tiempo (*Zeit*), entendido como el marco fundamental desde el que el hombre *es* y desde el que es posible intentar una comprensión del ser.

“Una analítica del “ser ahí” resulta necesariamente, pues, el primer *desideratum* al hacer la pregunta que interroga por el ser.” (...) “... el tiempo. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser.”³⁶

De esta manera, vemos efectivamente cómo el hombre y el tiempo surgen en el pensamiento de Heidegger como los dos primeros grandes ámbitos de reflexión en torno al asunto del ser (*die Seinsfrage*).

El *Dasein* es anunciado desde las primeras páginas del tratado como el centro de “la analítica existencial” en cuyo despliegue consistirá el núcleo temático de la propia obra³⁷, y el tiempo va apareciendo a lo largo de la investigación con una importancia cada vez mayor que termina por ocupar el lugar privilegiado desde el que interrogar por el ser³⁸. Este hecho se refleja muy claramente en el índice de la obra, el cual nos marca los pasos seguidos en la investigación.

Al final del estudio detenido de *Sein und Zeit* hallamos estas dos ideas como las dos grandes líneas que constituyen el núcleo central de la reflexión heideggeriana en su primera época: 1) el hombre (*Dasein*), “el ente” reducido fenomenológicamente a “existencia-veritativa”, tiene el privilegio de poder preguntarse por el ser. Sólo desde el hombre, entendido como *Dasein*, es posible preguntarse por el ser; 2) el tiempo, el horizonte último fundamental donde el ser *se da* y gracias al cual podemos interrogarnos por el mismo.

³⁶ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Madrid. F.C.E. 2000. Traducción José Gaos, pp. 26-27. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), pp. 23-24.

³⁷ *Ibid.*, p. 23: “De ahí que la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existencial* del “ser ahí”.” GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 18.

³⁸ Abbagnano, N. *Historia de la Filosofía*. Volumen III. Barcelona. Hora. 1994. Traducción Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, pp. 740-741: “El ser es el tiempo. El título de la obra principal de Heidegger pretende sugerir que el tiempo es el sentido del ser...”

Éstas son las dos ideas rectoras esenciales de todo el meditar heideggeriano hasta 1927, que posteriormente -fundamentalmente tras la *Kehre*- pasarán a ser entendidas de otra manera.

Después de 1927, el hombre ya no es “el ente preeminente” para hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que el hombre pasa a ser entendido como “el pastor del ser” (“*der Hirt des Seins*”) que ha de saber adoptar la actitud de espera adecuada para crear el espacio necesario que haga posible la libre manifestación del ser. El hombre ahora debe aprender a saber *escuchar el decir del ser*.

Igualmente, después de 1927, el tiempo queda apartado a un lado del peregrinar filosófico de Heidegger, pasando otros ámbitos de sentido de manifestación del ser a ocupar el lugar privilegiado que el tiempo había poseído en la primera época de la investigación de nuestro autor.

§ 13. La historia de la filosofía

En la historia de la filosofía hallamos otro ámbito de sentido examinado por Heidegger para profundizar en la cuestión del ser. Pero el caso de la historia de la filosofía no es tan explícito como el caso del *Dasein* o del tiempo. Heidegger no realiza una reflexión sobre la historia de la filosofía a la manera de un Hegel, en donde se recorren las diversas filosofías de los grandes pensadores según su aparición temporal en la historia.

La historia de la filosofía se puede tomar en la obra de nuestro autor como un ámbito de indagación del ser si reunimos los diversos estudios del pensador de Messkirch bajo el horizonte general de comprensión que supone el marco global de la propia historia de la filosofía.

Bien podemos decir que el carácter de la indagación emprendida por Heidegger *en* la historia de la filosofía y su aspiración misma pueden ser descritos como “ontológicos” y no como “historiográficos”. Tengamos siempre presente que Heidegger no es un historiador sino un pensador, y además un pensador investido por una marcada y profunda vocación ontológica.

Heidegger acude a los grandes clásicos de la historia del pensamiento filosófico para pensar en sus obras lo que ellos mismos no pensaron, inaugurando de esta manera un método hermenéutico propio. Heidegger no busca examinar a la manera tradicional los escritos de los clásicos, sino que afronta estos textos como un espacio de reflexión *desde* el cual y *en* conversación con ellos reflexionar sobre su cuestión: el ser. El maestro alemán no acude a Platón para clarificar su “teoría de las ideas”, ni se acerca a Aristóteles para examinar su concepto del ser, sino que uno tras otro, emprende un recorrido pensante a través del cual va buscando en los textos de los clásicos *aquello* que hay “*dicho*” en ellos sobre el ser, ya sea

explícita o implícitamente, para desde ahí poder ensayar una reflexión personal propia en torno a dicho asunto.

El modo de hacer historia de la filosofía de Heidegger se puede entender como un *heideggerianizar* a la historia de la filosofía misma. En sus interpretaciones de los clásicos Heidegger no busca *la verdad* subyacente en las diversas teorías de los grandes autores, sino el sentido último de su gran preocupación y de lo que para él era o debía ser la gran preocupación de la humanidad: el ser.

Y esta manera tan peculiar de “hacer” historia de la filosofía del genial profesor friburgués, es llevada a cabo mediante un método hermenéutico cuya intención fundamental no era otra que *escuchar* “lo no dicho de lo dicho” por los propios autores de la tradición filosófica occidental³⁹.

“La interpretación auténtica debe mostrar aquello que ya no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen.”⁴⁰

De este modo, Heidegger emprende un recorrido que alcanza desde algunos de los presocráticos hasta el siglo XX, pasando por Aristóteles o Platón, entre otros. Estas investigaciones pueden consultarse en obras como *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31) o *Parmenides* (1942/43), por citar tan sólo algunas de

³⁹ Para un esclarecimiento más detenido del método hermenéutico llevado a cabo por Heidegger en sus estudios sobre los autores clásicos, ver al respecto el § 13 “El silencio hermenéutico” de nuestro trabajo *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, donde se examina de una forma más detenida este asunto.

⁴⁰ Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Editorial Gedisa. 2001. Traducción A. Ackermann, pp. 148-149. GA Bd. 40 (*Einführung in die Metaphysik*), p. 171.

ellas. En estos escritos Heidegger quiere pensar en los clásicos lo que él ha denominado “el olvido del ser”.

Para el pensador alemán la historia de la filosofía se ha constituido, paradójicamente, como una reflexión que ha dejado a un lado, aún sin saberlo, su tema principal (el ser). De esta manera, prácticamente desde su comienzo, la historia de la filosofía cometió el error de interpretar el ser desde el ente y por lo tanto preguntar por el ente en lugar del ser. Heidegger se percató de esta situación y la examinó detenidamente, denominándola con la conocida y exitosa expresión “olvido del ser” (“*Seinsvergessenheit*”). Por ello, se intenta pensar este olvido desde lo que ha causado el propio olvido. Así, Heidegger “re-pensó” la historia de la filosofía preguntando por el ser en los mismos lugares en donde los clásicos ya habían formulado, de alguna manera, dicha pregunta. Pero al llegar a esos lugares comunes de reflexión Heidegger intentó centrarse en el ser, no desviando la mirada hacia el ente y olvidando el ser, tal y como había sucedido hasta entonces.

En este breve espacio no pretendemos, ni aunque quisiéramos podríamos, llevar a cabo una exposición completa de todos los autores estudiados por nuestro autor y de los resultados alcanzados en sus investigaciones. Esta empresa requeriría una extensión mucho mayor y excedería en demasía los límites marcados por la problemática a tratar en nuestra investigación. Nuestro objetivo en estas páginas no es otro que el de exponer en unas líneas el modo de comprensión heideggeriano de la historia de la filosofía como “olvido del ser”, mostrar sucintamente su método de interpretación -escuchar lo no dicho de lo dicho por los autores en sus escritos- y destacar algunos de los estudios realizados.

Por otra parte, hay que reseñar que Heidegger es uno de los grandes clásicos de la historia de la filosofía que mejor ha sabido mostrar en qué consiste el mantener un diálogo pensante con los autores fundamentales de

la tradición. Sus textos están llenos de referencias constantes a otros filósofos y su propia obra nos ofrece una muestra inolvidable de cómo pensar la historia de la filosofía desde un pensamiento propio original que se abre camino por los viejos textos de la tradición. Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, San Agustín, Leibniz, Kant, Hegel⁴¹, Nietzsche, Husserl... son retomados por Heidegger para buscar en ellos la originalidad de su propio pensar.

⁴¹ Heidegger, M. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid. Alianza Universidad. 1995. Traducción Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, p. 63: “Pero la filosofía de Hegel no está demolida, sino que sus contemporáneos y descendientes son los que ni siquiera se han alzado para ponerse a su altura.” GA Bd. 32 (*Hegels Phänomenologie des Geistes*), p. 57.

§ 14. El arte

La obra de arte también ha sido objeto de análisis en el largo recorrido del preguntar heideggeriano acerca del ser. El arte, entendiendo aquí por arte cualquier acto de creación verdadero que tienda a la expresión bella y plena en una conjunción armoniosa entre el hombre y su mundo, aparece en la obra de nuestro autor como un ámbito de reflexión con un peso específico fundamental en su meditar.

Lo primero que hemos de tener en cuenta al acercarnos al arte desde la filosofía del autor de *Brief über den Humanismus*, es el hecho de que Heidegger no se ocupó del arte desde una perspectiva meramente estética, sino que su preocupación fundamental en estas reflexiones seguía siendo, al igual que en todos sus escritos, la cuestión del ser, lo cual requería por parte del pensador un enfoque trascendental-ontológico. Heidegger, desde su interpretación ontológica, se aproxima al campo del arte porque entiende que en dicho terreno el ser tiene lugar de una manera manifiesta que puede propiciar un acercamiento mayor al mismo. Así, el autor alemán medita el ser desde el arte en varios de sus escritos.

En *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), inserta en la obra *Holzwege*, Heidegger se adentra en la plástica pictórica, concretamente en el cuadro de Van Gogh que representa un par de zuecos, para reflexionar sobre la cuestión del ser. En este estudio Heidegger se acerca a la obra de una manera hermenéutico-fenomenológica, buscando dejar hablar “a la obra misma”.

“Lo hemos logrado única y exclusivamente plantándonos delante de la tela de Van Gogh. Ella es la que ha hablado. Esta proximidad a la obra nos ha llevado bruscamente a un lugar distinto del que ocupamos normalmente.

(...) ¿Qué ocurre aquí? ¿Qué obra dentro de la obra? El cuadro de Van Gogh es la apertura por la que atisba lo que *es* de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser.”⁴²

En *Bauen, wohnen, denken* (1951), perteneciente a *Vorträge und Aufsätze*, para proseguir su meditación en torno al ser, su autor lleva a cabo una aproximación a la construcción arquitectónica a partir de los parámetros propios de la reflexión filosófica.⁴³

“Al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. Éste, el construir, tiene a aquél, el habitar, como meta.” (...) “... el habitar no se piensa nunca plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre.”⁴⁴

Tal y como detallamos en una de las notas a pie de página de este apartado han sido muchos los arquitectos que se han acercado al

⁴² Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Alianza Editorial. Madrid. 2001. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 25, en “El origen de la obra de arte”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 21.

⁴³ La aproximación de Heidegger a la arquitectura no se hunde en una mera especulación ilusoria que pretenda hablar acerca de algo que realmente no le atañe, sino que por el contrario, la reflexión de Heidegger sobre ámbitos distintos al propiamente filosófico se eleva siempre a un nivel tan intenso de profundidad que dichas meditaciones son tenidas en cuenta por los pensadores especializados de esos ámbitos. De hecho, en este caso, los pensamientos de Heidegger en torno a la arquitectura son tomados como referencia por más de un arquitecto. Fernández Alba, A. *Los axiomas del crepúsculo. Ética y estética de la última arquitectura*. Madrid. Hermann Blume. 1990, p. 65: “En 1954 el filósofo M. Heidegger publicaba el ensayo: CONSTRUIR, EDIFICAR, PENSAR, que abre las reflexiones de esta cuarta lección en torno a la “arquitectura en la sociedad del cambio”. Su campo de reflexión se dirige a señalar la necesidad de concebir un *lugar delimitado* para la propia supervivencia del ser. El concepto de *lugar* frente a la abstracción que encierra el concepto de *espacio*.”

⁴⁴ Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, cit., pp. 107 y 109, en “Construir, habitar, pensar”. GA Bd. 7 (*Vorträge und Aufsätze*), pp. 147-150.

pensamiento de Heidegger a partir de sus meditaciones en torno al habitar y al construir. El arquitecto Adam Scharr, profesor titular de la Universidad de Cardiff, ha elaborado un interesante trabajo acerca de la relación íntima existente entre la cabaña que Heidegger habitaba en la Selva Negra y la inspiración que ésta causó prolongadamente en su pensamiento. En una de las páginas de este trabajo Adam Scharr escribe lo siguiente respecto a la influencia de Heidegger en el ámbito de la arquitectura:

“A través de sus escritos sobre la habitación y el lugar, en especial los ensayos “Construir habitar pensar” y “... Poéticamente habita el hombre...”, la obra de Heidegger pasó a ser importante para muchos arquitectos canónicos y críticos de la arquitectura durante las últimas décadas del siglo XX.”⁴⁵

La creación escultórica, por su parte, también es visitada por el meditar heideggeriano en su interesante *Die Kunst und der Raum* (1969), donde desde una edad ya avanzada, el veterano pensador medita la cuestión del ser en esta modalidad artística desde la cercanía con la *poíesis* del escultor español Eduardo Chillida.⁴⁶

Tampoco podemos olvidar las incesantes interpretaciones llevadas a cabo por Heidegger en la *poíesis* literaria -poesía-: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1935), *...dichterisch wohnt der Mensch...* (1951) o *Die Sprache im Gedicht* (1953), entre otros. Pero al tener este trabajo como objetivo principal el análisis de la reflexión de Heidegger sobre el lenguaje,

⁴⁵ Sharr, A. *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar*. Barcelona. Editorial Gustavo Gili (GG). 2008. Traducción Joaquín Rodríguez Feo, p. 13.

⁴⁶ *Elogio del horizonte. Conversaciones con Eduardo Chillida*. Barcelona. Destino. 2003, p. 28: “No, Heidegger es un poeta, aparte de un filósofo tremendo. Un poeta como una casa. Tuve la suerte de conocerle personalmente y de hacer un libro con él, y ahora acabo de hacerle un homenaje que se va a colocar en Frankfurt. Es un personaje verdaderamente sorprendente.”

trataremos más detenidamente este asunto en otros apartados posteriores de esta investigación.

Para completar la visión del significado que el arte tiene en la obra de nuestro pensador también debemos citar los escritos *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37) y *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* (1967).

Tal y como se puede observar, tanto por su extensión y dedicación temporal, como por la profundidad de los análisis llevados a cabo, el arte ocupa un lugar ciertamente destacado en el conjunto de la obra de nuestro autor.

Después de todas las referencias citadas hemos de reconocer que pensamos que es en *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), donde encontramos de una manera más lúcida y destacada la justificación filosófica de la aproximación realizada por Heidegger en su meditación a este dominio particular de sentido: el arte. Como se ha referido anteriormente, en dicho escrito el maestro alemán realiza un espléndido análisis hermenéutico-fenomenológico de la obra de arte a partir de una tela de Van Gogh, aplicando minuciosamente el lema husserliano “a las cosas mismas” y radicalizándolo aún más si cabe, en un intento de conseguir alcanzar hablar “*desde* las cosas mismas”.

En este ensayo, al mismo tiempo que se pregunta por el origen de la obra de arte se analiza la realidad y al arte mismo desde la relación dialógica trascendental “verdad/belleza”, tomando la obra de arte como lugar de manifestación del ser y/o desocultamiento de la verdad.

“La obra de arte abre a su manera el ser de lo ente. Esta apertura, es decir, este descubrimiento, la verdad de lo ente, ocurre en la obra. En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente. El arte es ese

ponerse a la obra de la verdad. ¿Qué será la verdad misma, para que a veces acontezca como arte?”⁴⁷

Heidegger comprende *la obra de arte* auténtica, donde la creación (*dichten*) tiene lugar en su sentido más original como *poíesis*, siempre entendida desde la *alétheia* heideggeriana, como un *espacio* privilegiado para la manifestación del ser. Esta consideración de la obra de arte es lo que hace que Heidegger centre su atención en la obra de arte como objeto de reflexión de su pensamiento en relación al asunto del ser.

“El arte, empero, es el manifestarse el ser del ente.”⁴⁸

⁴⁷ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 28, en “El origen de la obra de arte”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 25.

⁴⁸ Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*, cit., p. 123. GA Bd. 40 (*Einführung in die Metaphysik*), p. 140.

§ 15. La técnica

Otro horizonte de sentido desde el cual acceder al ser lo encontramos en la técnica, tema que Heidegger trata principalmente en su conferencia *Die Frage nach dem Technik* (1949), inserta en la obra *Vorträge und Aufsätze*, de 1954.

En la técnica Heidegger reconoce otro modo de acontecer el ser, lo que sucede es que en esta ocasión nos estamos refiriendo a un modo de apertura muy particular, pero al fin y al cabo otro modo de manifestación del ser. La particularidad fundamental del modo de apertura que se da a través de la técnica reside en el hecho de que esta apertura se produce “provocando” de una determinada manera a lo real para obtener un resultado ya previsto de antemano.

“En la esencia de la técnica “habla el ser”, y bajo la llamada del ser está incluido “no solo el hombre, sino todo ente, naturaleza e historia”. (...) En la técnica el ser queda oculto. (...) La esencia de la técnica es peligro; peligro de oscurecimiento del ser.”⁴⁹

Este “pro-vocar”, tal y como manifiesta el propio Heidegger en la cita referida, trae consigo el “peligro de oscurecimiento del ser” en lugar de su libre aparición. El “pro-vocar” característico de la técnica moderna atenta directamente contra la actitud existencial fundamental que Heidegger nos reitera una y otra vez en sus escritos que hay que sostener para interrogarse auténticamente por el ser. Mientras Heidegger aboga por una actitud “pseudo-pasiva” que sepa crear el espacio necesario para la libre manifestación del ser, la técnica moderna opera justamente de la manera contraria, es decir, imponiendo una actitud activa que irrumpe en la

⁴⁹ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., pp. 125-127.

realidad y la fuerza a manifestarse de una manera previamente determinada. La técnica moderna, pues, parece encontrarse muy alejada de los designios básicos del pensar heideggeriano.

Por otro lado, para alcanzar una comprensión global de la cuestión de la técnica en Heidegger y no desembocar en una interpretación errónea de la misma, hemos de conocer la diferencia que nuestro autor establece entre técnica artesanal y técnica moderna, ya que cuando Heidegger habla de técnica diferencia claramente entre técnica entendida en el sentido artesanal y técnica en el sentido moderno.

“... la moderna técnica de las máquinas que producen energía. Y es precisamente esta técnica, sólo ella, lo inquietante, lo que nos mueve a preguntarnos por “la” técnica. (...) ¿Qué es la técnica moderna? También ella es un hacer salir lo oculto. (...) El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es esto válido también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no alumbrará energías en movimiento para almacenarlas.”⁵⁰

La técnica, curiosamente, no nos ofrece la posibilidad de asistir a la manifestación del ser a la manera en que lo hace por ejemplo el arte, pero sin embargo el ser se manifiesta en la técnica, aunque a su vez la técnica contenga en su intimidad el “peligro de oscurecimiento del ser”.

⁵⁰ Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, cit., p. 15, en “La pregunta por la técnica”. GA Bd. 7 (*Vorträge und Aufsätze*), p. 15.

La técnica alberga en su seno el “peligro de oscurecimiento del ser”, porque la forma de actuación de la técnica no procede de la manera propicia para preparar el espacio necesario para que el ser se manifieste libremente.

La técnica no “trae a presencia” la cosa de la forma sutil y delicada en que lo hace el poetizar, ni permite que la verdad acontezca libremente como sucede en arte. La forma de proceder de la técnica es otra bien distinta, ya que ésta actúa directamente sobre la realidad y extrae de ella lo que le interesa conseguir. La técnica moderna *ex-trae* de la realidad, alejándose así del sentido esencial de la *alétheia* heideggeriana. La técnica no permite el acontecimiento, sino que lo oculta con su actividad impositiva.

“Con todo, el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre...” (...) Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias.”⁵¹

⁵¹ *Ibid.*, pp. 18 y 19. GA Bd. 7 (*Vorträge und Aufsätze*), p. 19.

§ 16. Lenguaje y *Ereignis* (acaecimiento)

Desde nuestra interpretación de la obra de Heidegger, entendemos, tal y como estamos sosteniendo a lo largo de este trabajo, que la última región de sentido explorada por el autor de *Unterwegs zur Sprache* para intentar pensar el asunto del ser es el lenguaje, “lugar” de manifestación donde el ser parece *darse* de una manera más primigenia para el hombre. Incluso, la que podemos considerar como la última palabra del autor alemán sobre el ser -*das Ereignis*⁵²- se desarrolla a partir del esquema de comprensión del ser desarrollado por Heidegger *desde* el lenguaje. Por ello, el pensamiento de Heidegger se entiende de una manera más completa si asumimos el *Ereignis* desde el lenguaje y el lenguaje desde el *Ereignis*.

Lo que Heidegger denominó “*das Ereignis*” (“el acaecimiento”) indica el modo último de comprensión del ser por parte de Heidegger. Asimismo, el *Ereignis* está íntima e inevitablemente conectado con el lenguaje.

El *Ereignis* ya no es en Heidegger otro ámbito de sentido más desde donde el ser se manifiesta, sino el “momento” y el “lugar” del aparecer mismo del ser, el lugar donde hombre y ser, ser y hombre se “corresponden” mutuamente de una manera originaria. Esta relación de reciprocidad entre hombre y ser se hace explícita de una manera originaria y plena en el *Ereignis*.

A su vez el lenguaje mismo en su forma más esencial se origina en el *Ereignis* (“acaecimiento”), al igual que todas las cosas, por lo que podemos

⁵² El término *Ereignis* acaba por convertirse en la palabra más inicial y fundamental de la obra tardía de Heidegger. *Das Ereignis* ha sido traducido al español de diferentes maneras: “acaecimiento”, “acontecimiento”, “evento” o “advenimiento apropiador”, entre otros. De momento, una vez que ya hemos señalado algunas de las traducciones más exitosas de este término al idioma español, a esta altura de la investigación nos conformaremos con indicar el contenido que encierra dicho término y mantener la palabra en su designación alemana original.

entender claramente el *Ereignis* como el modo de comprensión más “radical” del ser por parte de Heidegger.

“ “El Acontecimiento se dice”, nos dice Heidegger para decirnos que el Acontecimiento es expresión, es la expresión de su mismo Ser, es su Ser expresándose, contándose: “el Acontecimiento es *Sage*”, es *leyenda*. La propia “leyenda del Ser”. “Lugar de lugares” llamó Heidegger al Acontecimiento Original, ahora aparece como el lugar donde se origina el lenguaje. El lugar donde debemos ir a escucharlo, el lugar que instauro el recogimiento...”⁵³

El lenguaje, pues, y el *Ereignis* están íntimamente relacionados.

“El ser del lenguaje... se funda en el *Ereignis*... Por el *Ereignis* el dicho accede a la palabra... De este modo el Ser debe pensarse como donación del *Ereignis*.”⁵⁴

Así, en este apartado pretendemos presentar la cuestión de la relación esencial que podemos percibir entre lenguaje y *Ereignis*, a la vez que dejar apuntadas una serie de ideas muy significativas en torno al lenguaje y al *Ereignis* que desarrollaremos más detenidamente a lo largo de nuestro trabajo. No nos detenemos más en ello debido al hecho de que ambas cuestiones serán analizadas con mayor detenimiento a lo largo de nuestra investigación, al tratarse del tema principal de nuestro trabajo. Extendernos ahora en este punto alteraría en demasía la coherencia interna de este trabajo, además de adelantarnos precipitadamente a una serie de ideas que

⁵³ Mújica, H. *La palabra inicial*. Madrid. Trotta. 1996, p. 96.

⁵⁴ Scherer, R. y Kelkel, A. L. *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, cit., p. 213.

aún no están maduras ni asimiladas a esta altura de la investigación y que posteriormente serán objeto de un estudio más detallado.

*

*

*

Con este conciso recorrido por los distintos ámbitos de sentido preeminentes para la manifestación del ser, según Heidegger, hemos pretendido mencionar, aunque sea sucintamente, los espacios fundamentales para la indagación del ser que son explorados en la obra del autor de *Unterwegs zur Sprache*, preparando así el terreno para adentrarnos en el tema prioritario de nuestro estudio: el lenguaje.

*CAPÍTULO CUARTO: CONCEPCIÓN DEL
LENGUAJE EN EL INICIO DE LA OBRA*

*“El hecho de que ahora y no antes se haga tema del lenguaje
pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en
la estructura existencial del “estado de abierto” del “ser ahí”.”*

Martin Heidegger.
El ser y el tiempo.
(Madrid. F.C.E. 2000, p. 179.)

CAPÍTULO CUARTO: CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN EL INICIO DE LA OBRA

§ 17. Aproximaciones iniciales en torno al asunto del lenguaje

Para aproximarnos a una auténtica comprensión del papel que ocupa el lenguaje en el conjunto de la obra de Martin Heidegger y del sentido que dicho asunto posee en el contexto del pensamiento de este filósofo germano, es necesario en primer lugar acercarnos a la manera en la que este autor trabajó dicho asunto en el inicio de su tarea como profesor universitario, e incluso en sus primeras investigaciones todavía como estudiante de filosofía.

Avistar la concepción inicial que el pensador alemán tenía del lenguaje en el comienzo de su obra nos conducirá a un lugar sumamente predilecto desde el que acceder al sentido destacado que dicho fenómeno adquirirá posteriormente en la fase más madura del pensamiento del filósofo de la Selva Negra.

* * *

Desde el trabajo de habilitación de 1915 *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* y ya incluso en la tesis, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913), hasta *Sein und Zeit* (1927) el lenguaje aparece en la reflexión de Heidegger como uno de los temas de principal preocupación en el conjunto de su pensar.

Hay que atender incisivamente al hecho de que estamos hablando de un periodo sumamente prematuro en la tarea investigadora de nuestro autor. De hecho, al referirnos a estos momentos estamos posando nuestra mirada sobre el origen del peregrinar filosófico de Heidegger.

La permanencia explícita del lenguaje en los mencionados trabajos iniciales nos hace pensar en una cierta prioridad importante de este fenómeno respecto a otros temas de estudio⁵⁵.

La constante presencia del lenguaje en el transcurrir del pensamiento de Heidegger está basada en el hecho de que desde el inicio de su meditar nuestro autor se percató de la estrecha unión existente entre el lenguaje y el ser, el gran foco central de su reflexión filosófica.

Desde una edad muy temprana⁵⁶ Heidegger tuvo muy claro cuál iba a ser el objetivo central de su meditar, y ya desde el comienzo indagó uno tras otro todos aquellos “espacios” en donde podía rastrearse de una manera preeminente las huellas del ser.

Por todo ello, entendemos que el lenguaje se presenta como uno de los temas esenciales a tratar si el pensador pretende preguntarse por el sentido último del ser.

El *Dasein* tiene que realizar la pregunta que interroga por el ser desde el lenguaje y de esta manera, si la pregunta es formulada correcta y

⁵⁵ Lafont, C. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid. Alianza Editorial. 1997. Traducción Pere Fabra i Abat, p. 21: “A primera vista quizá podría parecer que la estrategia más apropiada para analizar el giro lingüístico en la obra de Heidegger consistiría en centrarse de forma especial en los escritos posteriores a la *Kehre*. Sin embargo, este trabajo parte de la convicción de que las premisas fundamentales que determinan la concepción del lenguaje específica de Heidegger no parecen de pronto, por decirlo así, en estos escritos, sino que, por el contrario, están ya definitivamente establecidas en la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo*, si bien la elaboración explícita y la consumación de este giro lingüístico puede que, efectivamente, no se hayan producido hasta después de la *Kehre*.”

⁵⁶ Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Madrid. Tecnos. 2000. Traducción M. Garrido, J. L. Molinero y Félix Duque, p. 95, en “Mi camino en la fenomenología”: “Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *Del múltiple significado del ente según Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía en la reflexión siguiente: “Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?”” GA Bd. 14 (*Zur Sache des Denkens*).

adecuadamente el ser se hará accesible al *Dasein* desde el propio lenguaje.⁵⁷

Así tras las indicaciones dadas, observamos cómo desde el inicio de su reflexión Heidegger se adentra en una enorme cuestión -el ser-, la cual le obliga a acercarse en un solo impulso a una serie de temas enormemente difíciles: la historia de la filosofía, el mundo, la estructura del conocimiento, el tiempo o el lenguaje entre otros.

Todas estas cuestiones serán abarcadas y tratadas en una primera mirada en los diversos cursos académicos de los años veinte. Finalmente toda esta problemática será reunida y tematizada sistemáticamente en forma de tratado en la obra de 1927, *Sein und Zeit*. En dicha obra el ser es evocado de una manera sumamente explícita que se hace cargo de todas las cuestiones descubiertas por Heidegger hasta el momento⁵⁸.

En *Sein und Zeit* el ser es abordado voluntaria y decididamente desde el preguntar del *Dasein*, lo cual conduce a Heidegger a una reflexión previa en torno a las estructuras constitutivas originarias del mismo. La organización de todas las estructuras necesarias a esclarecer (mundo, tiempo, lenguaje...) se irá estableciendo lentamente en la humilde pero enorme tarea del profesor universitario Martin Heidegger a lo largo de más de una década.

⁵⁷ Algunos intérpretes y críticos de la obra de Heidegger se han percatado de la unión tan estrecha entre el lenguaje y el ser que se manifiesta en la obra de nuestro autor. George Steiner, entre otros, señala este hecho de una manera abierta. Steiner, G. *Los logócratas*, Madrid. Siruela. 2006. Traducción María Condor, p. 20: “Desde su primerísimo trabajo sobre las categorías gramaticales y lógicas de la escolástica (1912) hasta los coloquios sobre los presocráticos y “el ser que es”, en los años sesenta, no hay, por así decirlo, un solo texto de Heidegger en el que la cuestión del lenguaje, de las relaciones entre *Dasein* (existencia, “estar-ahí”) y *Sprache* no tenga una importancia fundamental.”

⁵⁸ Berciano Villalibre, M. *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2001, p. 12: “El propósito de este libro es hacer ver que Heidegger tuvo este proyecto filosófico desde el principio y mostrar cómo fue elaborando su propia fenomenología hermenéutica en los años anteriores a *Ser y tiempo*, obra que sintetiza y corona las reflexiones de los años precedentes.”

En estos años nuestro pensador va recorriendo pausadamente, con la serenidad propia del que sabe que busca algo extraordinario, todos los elementos fundamentales necesarios para intentar hablar acerca del ser. Investiga el tiempo, la facticidad de la existencia, la lógica, estudia a los grandes filósofos, piensa desde ellos y aprende todo lo necesario del método fenomenológico desarrollado por su maestro Edmund Husserl.

Este preguntar paciente y humilde estallará voluptuosamente en un recogimiento sistemático a la altura de los grandes clásicos de la historia de la filosofía en la maravillosa e inolvidable *Sein und Zeit*. Este tratado sintetiza y expone desde el academicismo propio de un joven, pero muy maduro intelectualmente, profesor universitario el trabajo desarrollado en los años anteriores.

Este contexto, el de las lecciones de los primeros años como profesor universitario y el resultado final expuesto en *Sein und Zeit*, será tomado a continuación como objeto directo de nuestra investigación para allanar el terreno en favor de una ulterior reflexión más detenida sobre el tratamiento de la temática del lenguaje en las obras posteriores de Heidegger.

§ 18. Caminando hacia *Sein und Zeit*

Los pensamientos desarrollados por Heidegger acerca del lenguaje y la palabra en su obra tardía y su concepción fundamental de éstos en torno a la cuestión del ser no son fruto de la casualidad, sino que surgen al hilo de una línea fundamental de investigación mantenida a lo largo de toda una vida⁵⁹.

En líneas generales, la concepción del lenguaje mantenida por Heidegger en sus escritos englobados dentro de lo que podríamos denominar como “el periodo de *Sein und Zeit*” -es decir, el período que abarca desde el inicio de la tarea investigadora del pensador alemán hasta la aparición en 1927 de dicha obra- es una concepción enraizada en la tradición de autores como Herder o Humboldt. Efectivamente, en esos momentos Heidegger centra sus esfuerzos en intentar superar el paradigma moderno de la filosofía de la conciencia y de la concepción del lenguaje como instrumento⁶⁰. Esta concepción, como mostraremos más adelante, cambiará radicalmente con el transcurrir de su reflexión⁶¹.

Como se puede apreciar nos encontramos en el momento inicial de plena exploración. Reconocemos a un Heidegger, plenamente determinado por sus propias circunstancias históricas y por las tensiones propias que suponen el planteamiento radical de una cuestión tan intensamente originaria para el pensamiento como el ser, que se encuentra al inicio de su pensar buscando la orientación de su propia tarea como filósofo. Esto lleva

⁵⁹ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 283: “Pero tanto en los primeros escritos y lecciones como en los pasajes de *Sein und Zeit*, el lenguaje no está tratado a fondo, sino que queda más bien en el trasfondo, en espera de ulteriores luces para desarrollarlo.”

⁶⁰ Lafont, C. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, cit., ver al respecto pp. 37, 95, 118, 119 y 134-136.

⁶¹ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 225, en “El camino al habla”: “La esencia del habla, considerada desde esta perspectiva (se refiere a la de Humboldt), aún no revela el despliegue del habla...” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 238.

a nuestro autor a adentrarse en caminos iniciales que luego utilizará para reflexionar desde ellos y buscar en un progresivo alejamiento de los mismos una meditación más radical sobre el asunto de su pensamiento. Pero de momento, seguiremos manteniendo la vista sobre las concepciones predominantes en el primer periodo de la obra de nuestro autor⁶².

El joven Heidegger, asentado en la treintena mientras pensaba y redactaba *Sein und Zeit*, se vio atrapado en cierto modo por la manera de entender el lenguaje subyacente al paradigma vigente del momento⁶³.

Desde esta situación y desde la vocación ontológica propia de un pensador profundamente arraigado en la tradición metafísica más tradicional, Heidegger esbozó toda una reflexión de carácter ontológico sobre la mencionada concepción del lenguaje como instrumento, lo cual le condujo inevitablemente a buscar un fundamento ontológico en el lenguaje, que encontrará en la noción de *habla (Rede)*.

“El hecho de que *ahora y no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existencial del

⁶² Guilead, R. *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. Madrid. G. del Toro. 1969. Traducción Carlos Díaz Hernández, pp. 114-115: “Antes de abordar este problema, nos permitiremos unas notas sobre la confrontación del pensamiento de Heidegger con los dos filósofos del lenguaje más importantes: Aristóteles y Wilhelm von Humboldt. El mérito de Aristóteles fue, según Heidegger, haber edificado el andamiaje clásico del lenguaje que dura más de dos mil años. (...) Para Humboldt, el lenguaje es “el trabajo del espíritu que se repite siempre, a fin de hacer posible el sonido articulado para la expresión del pensamiento”. (...) Contra Aristóteles y contra Humboldt, la crítica fundamental de Heidegger subraya el hecho de que el andamiaje del lenguaje establecido, sea a partir de la glosa, sea a partir de la **energeia** del espíritu, era demasiado estrecho. La empresa de Heidegger es completamente nueva: se anuncia en la proyección vertical del lenguaje que bosqueja. Esta proyección vertical debe ser “la asamblea de una indicación en la que aquello que les ha dirigido la palabra, una tanto a aquellos que hablan, como a su hablar, el hablar lo mismo que lo no-hablado”.”

⁶³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid. 2003. Traducción Jorge Eduardo Rivera C., p. 479 (Notas del traductor): “El lenguaje es la manifestación óptica (en palabras, signos, gestos) de esa estructura ontológica que es la *Rede*: es lo que Heidegger expresará más adelante cuando diga que a las significaciones (articuladas por la *Rede*) les “brotan palabras”.”

“estado de abierto” del “ser ahí”. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla*. (...) El habla es la articulación de la comprensibilidad.”⁶⁴

La noción de *habla (Rede)* no surge espontáneamente en el proceso de redacción de *Sein und Zeit*, sino que al igual que todos los conceptos fundamentales que constituyen el grueso sobre el que se asienta esta obra, dicho término ya había sido desarrollado en cursos precedentes. Por ejemplo, en el capítulo IV de la parte principal de las lecciones impartidas en el semestre de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, en la universidad de Marburgo, encontramos un apartado con el título “Habla y lenguaje” (“*Rede und Sprache*”).

Aunque el *habla* posee un rango ontológico propio como fundamento del lenguaje, Heidegger llegó a dicha noción desde las reflexiones ontológicas previas sobre la significación y la lógica que tuvieron lugar en sus trabajos académicos anteriores⁶⁵.

Así hemos de saber que la noción de *habla* ocupa un lugar prioritario en la reflexión sobre el lenguaje llevada a cabo por nuestro pensador en *Sein und Zeit*, ya que esta realidad es interpretada como el sustento ontológico que hace posible el lenguaje, aunque sin embargo el *habla* no necesite del lenguaje para ser.

Tatiana Aguilar-Álvarez Bay explica muy claramente en su trabajo *El lenguaje en el primer Heidegger* esta distinción sobre el sentido del lenguaje en la primera parte de la obra de Heidegger:

⁶⁴ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Madrid. F. C. E. 2000. Traducción José Gaos, p. 179. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 213.

⁶⁵ Rodríguez Suárez, L. P. *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*. Zaragoza. Prensas Universitarias de Zaragoza. 2004, p. 25: “Tanto en su disertación como, posteriormente, en su escrito de habilitación, intenta pensar la copertenencia de lenguaje y ser del lado de la lógica.”

“El lenguaje es la expresión mediante la que, *hablando*, se da forma al habla originaria. (...) Para que se dé el *lenguaje* es necesaria el *habla*, pero no viceversa. (...) Por esto, para Heidegger también el silencio es una forma del *habla*. No se trata de una afirmación metafórica. El silencio es habla porque, al igual que el lenguaje, hace explícita la trama significativa relativa al habla.”⁶⁶

Pero incluso antes de todo esto, es decir, antes de tratar el lenguaje como estructura originaria del *Dasein*, se imponía necesariamente centrar la atención sobre la significación y la lógica como estadios previos fundamentales a tratar en vistas de un esclarecimiento posterior del lenguaje. Por ello en su tesis doctoral *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Heidegger se adentra en la problemática lógica del momento y desde la marcada influencia de las *Logische Untersuchungen* de Husserl⁶⁷ se sitúa a favor del orden lógico en detrimento del psicologismo combatido por el creador de la fenomenología en sus “Prolegómenos a la lógica pura”⁶⁸.

La importancia de la lógica y el lugar que ésta ocupa en las indagaciones de Heidegger en este momento, es una situación que claramente se hace manifiesta desde el inicio de su pensar hasta *Sein und Zeit*⁶⁹.

⁶⁶ Aguilar-Álvarez Bay, T. *El lenguaje en el primer Heidegger*. F. C. E. México. 1998, p. 201.

⁶⁷ Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Madrid. Tecnos. 2000. Traducción M. Garrido, J. L. Molinero y Félix Duque, p. 19, en “Mi camino en la fenomenología”: “... estaba tan afectado por la obra de Husserl que seguí leyéndola una y otra vez en los años siguientes, sin alcanzar una inteligencia suficiente de lo que meataba a ella.” GA Bd. 14 (*Zur Sache des Denkens*).

⁶⁸ Husserl, E. *Investigaciones Lógicas I*, cit., pp. 35-211.

⁶⁹ Ver al respecto Gadamer, H.-G. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona. Paidós. 1998. Traducción de José Francisco Zúñiga García (caps. 1-5 y 7-8) y Faustino Oncina (cap. 6); en cap. 1, “Acerca de la verdad de la palabra”, texto de 1971, p. 11: “Y, ciertamente, en *El ser y el tiempo* se había aceptado ya

“...la “lógica” del *logos* tiene sus raíces en la analítica existencial del “ser ahí”. ”⁷⁰

Aquí es fundamental tener presente la distinción entre “lógica filosofante” (“*Philosophierende Logik*”) y “lógica tradicional de escuela” (“*traditionelle Schullogik*”) que nuestro pensador establece basándose en la tradición filosófica. Heidegger no está interesado en examinar lo que hoy día conocemos bajo el rótulo de “lógica formal” -“lógica tradicional de escuela” en palabras de Heidegger-, sino que es la lógica filosófica -“lógica filosofante”, según nuestro autor- que se pregunta por las cosas a la manera en que lo hacían Aristóteles en sus libros de lógica, Hegel en su *Wissenschaft der Logik* o Husserl en sus *Logische Untersuchungen* la que Heidegger considera que hay que tener en cuenta para indagar la verdad del ser.

Nos movemos, tal y como se puede observar, en el ámbito de una lógica (*material*) que se pregunta por la verdad y no por la corrección o incorrección meramente formal de los enunciados⁷¹. Heidegger pues intenta comprender la lógica de una manera radical, lo que le conduce inevitablemente a aproximarse de una manera lenta, pero segura, al asunto del lenguaje.

Desde esta perspectiva, el autor alemán busca adentrarse en la lógica desde una nueva manera de pensar la misma. Por ello, en las lecciones de 1934 -presentadas con el título de *Logik*- Heidegger se aproxima al *lógos* entendido en su sentido genuinamente griego para investigar en él y desde

plenamente el desafío que el concepto griego de *logos* representó desde el comienzo para el “teólogo cristiano”.”

⁷⁰ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., p. 179. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 212.

⁷¹ Ver al respecto Heidegger, M. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid. Alianza. 2004. Traducción J. Alberto Ciria. Al inicio de este curso Heidegger distingue claramente entre “la lógica tradicional de escuela” y “la lógica filosofante”. GA Bd. 21 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*), p. 12.

él la esencia del lenguaje⁷². Pero este intento, sumamente complejo en su tratamiento y desarrollo, todavía queda en una aproximación inicial de juventud.

Por otro lado, en el ya mencionado trabajo de habilitación de 1915 *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* se esbozan las líneas de un estudio global del significado. En relación a estos intereses originarios de Heidegger en sus investigaciones iniciales de los primeros años recordamos las siguientes palabras de *Sein und Zeit*:

“La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal.”⁷³

Podríamos decir que la estructura conceptual formada por las nociones reseñadas hasta el momento (“habla”, “significación”, “lógica”, “lógos”...) junto a algunas otras como “als-Struktur”⁷⁴ constituyen fundamentalmente la base teórica desde la que Heidegger lleva a cabo en la primera parte de su obra sus reflexiones en torno al lenguaje.

Desde esta armazón teórica, formada por todos los conceptos reseñados, el joven Heidegger procura aproximarse al lenguaje en una

⁷² Heidegger, M. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona. Anthropos. 2001. Traducción Víctor Farías, pp. 3 y 5: “La simple palabra heredada, lógica, debe servirnos como recuerdo de que nuestro ser histórico está fundado en el logos de los griegos y constituye un cometido que nos lleva a interrogarnos acerca de lo que se abrió paso en el logos de los griegos.” (...) “La lógica tiene en cierto sentido algo que ver con logos-lenguaje, es un cierto saber sobre el lenguaje, sobre la relación entre el pensar y el hablar. La cuestión relativa a la esencia del lenguaje es la pregunta-guía fundamental de toda lógica.”

⁷³ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., pp. 160-161. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 190.

⁷⁴ Esta noción, traducida al español por “estructura-como”, la utiliza Heidegger para referirse a la estructura ontológica que hace posible la estructura proposicional. Es algo así como “el habla” (*Rede*) al lenguaje. Vemos, pues, claramente puesto en funcionamiento y en aplicación directa, el modo de comprensión ser / ente, propio de “la diferencia ontológica”.

reflexión radical que penetre su esencia y nos traiga a un primer plano la relación lenguaje-ser.

A través de todos estos planteamientos el joven profesor pretende pensar el lenguaje desde una comprensión del mismo que se aleje de la clásica concepción del lenguaje como expresión, articulación fónica o manifestación sensible, mostrando así un cambio sustancial decisivo en la manera tradicional de entender y pensar el lenguaje en occidente.

Hans-Georg Gadamer, discípulo directo de Heidegger y primer abanderado de la hermenéutica filosófica, advierte a este respecto la importancia que conlleva la nueva manera de entender el lenguaje desarrollada por el pensador de la Selva Negra en su planteamiento filosófico, tal y como explica el prologuista de la edición en español de la obra del propio Gadamer *Arte y verdad de la palabra*.

“Por último, la función *categorizadora*, constituidora o abridora del mundo acerca del que se puede hablar. Esta última función no ha sido bien comprendida hasta el siglo XX por Heidegger aunque ya estaba anunciada por lo menos en Leibniz, intuida ya en el romanticismo alemán, en Hamann y Herder, o presente en pensadores como Nietzsche.”⁷⁵

Esta función del lenguaje, advertida manifiestamente por Heidegger y señalada por Gadamer, encuentra sus raíces más profundas en la comprensión heideggeriana de la verdad como *alétheia*. Lo que Heidegger hace al investigar el lenguaje no es otra cosa que aplicar su noción de verdad como *alétheia* al fenómeno del lenguaje. Gracias a esta aplicación es como el maestro alemán se percata de la capacidad de apertura que el lenguaje tiene sobre el mundo.

⁷⁵ Gadamer, H.-G. *Arte y verdad de la palabra*, cit., p. 11; en “Prólogo”, de Gerard Vilar.

Si la verdad es *alétheia*, manifestación de lo real desde sí mismo ante la contemplación respetuosa del *Dasein*; el lenguaje, como fenómeno originario que es, si es entendido como *alétheia* no puede menos que ser comprendido igualmente como *alétheia*, es decir, como manifestación significativa de las cosas o posibilidad de apertura de las cosas que se dan en el lenguaje mismo ante la *escucha* silenciosa del hombre.

Pero a pesar de lo dicho no hay que olvidar que Heidegger no tacha los modos anteriores de comprensión del lenguaje de falsos, sino de insuficientes para encarar el asunto del ser. Asumir el lenguaje como exteriorización de lo anímico o de las vivencias internas es entender el lenguaje desde la concepción imperante en la tradición occidental desde Aristóteles. Esta concepción del lenguaje, de raíz puramente metafísica y enraizada en el *Perí hermeneías* de Aristóteles, y cuyos caracteres esenciales serían la expresión y la significación, es la que Heidegger quiere pensar radicalmente para a través de una profundización en la misma ir más allá de ella y alcanzar un “espacio” desde el que poder pensar el ser.

A pesar de esta intención, en *Sein und Zeit* los logros de Heidegger todavía quedan en un plano muy anterior a lo que conseguirá años más tarde con escritos como los que pueden ser encontrados en obras como *Unterwegs zur Sprache*. De hecho, incluso algunos intérpretes llegan a hablar de la gran obra de 1927 como un tratado de lógica (W. Anz) o de la significación (Tatiana Aguilar-Álvarez Bay) que no puede ir más allá de éstas, al tomar el lenguaje todavía como un *existenciarío* del *Dasein*⁷⁶ y no

⁷⁶ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., p. 179. En la cita que a continuación reproducimos se encuentra sintetizada de una manera muy completa el porqué del tratamiento del lenguaje en *Sein und Zeit* y la manera de comprenderlo en dicha obra.: “El hecho de que *ahora* y *no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existenciaría del “estado de abierto” del “ser ahí”. *El fundamento ontológico-existenciarío del lenguaje es el habla.*” GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 213.

como *el decir del ser*, tal y como será entendido en los escritos posteriores, sobre todo a partir de la *Kehre*.

Con esta exposición damos por concluida la presentación general de los rudimentos intelectuales que Heidegger utiliza para comenzar a indagar la cuestión del lenguaje en algunos de los escritos y estudios que preceden a su obra *Sein und Zeit*, lo cual nos proporciona en sus rasgos fundamentales una visión general de cómo entendía Heidegger el lenguaje en los comienzos de su andadura filosófica.

Desde esta situación hemos considerado adecuado delinear dicho camino para preparar el peregrinaje de esta investigación en favor de nuestra pretensión ulterior de analizar el sentido del lenguaje en la obra más madura de nuestro autor, donde consideramos que el lenguaje definitivamente pasa a ocupar un lugar totalmente decisivo.

§ 19. La cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit* (1927)

En *Sein und Zeit* Heidegger dedica el párrafo treinta y cuatro de la obra -“El *ser ahí* y El Habla. El Lenguaje” (“*Da-sein und Rede. Die Sprache*”)- a reflexionar directamente sobre el lenguaje. Pero claro está que la reflexión que podemos encontrar en las apenas siete páginas que componen este párrafo no pueden ser leídas desde las mismas coordenadas que sustentan la meditación de escritos posteriores como *Unterwegs zur Sprache*⁷⁷.

Como ya hemos explicado anteriormente *Sein und Zeit* se encuentra englobada dentro del primer periodo de creación filosófica de nuestro autor, y por ello no podemos tratar de buscar en dicho trabajo las reflexiones y contenidos que aparecen más tarde en las obras de mayor madurez. Sin embargo sí es cierto, y ello es precisamente lo que nos hace detenernos a observar lo pensado por Heidegger en *Sein und Zeit*, que en esta obra están prácticamente apuntados de una manera o de otra todos los grandes temas de la obra del autor alemán y el lenguaje obviamente es uno de ellos.

Por todo ello debemos fijar atentamente la vista sobre lo que Heidegger dice acerca del lenguaje en este escrito. El mencionado

⁷⁷ Varios años después de la aparición de *Sein und Zeit* en múltiples ocasiones Heidegger reflexionó sobre el porqué de la meditación llevada a cabo sobre el lenguaje en esta obra. Así en 1946, en su *Brief über den Humanismus* el pensador alemán escribió lo siguiente sobre el sentido de la indagación del lenguaje que había llevado a cabo en *Sein und Zeit*. Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza Editorial. 2000. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 19: “Pero cuando la verdad del ser alcanza por fin el rango que la hace digna de ser pensada por el pensar, también la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar otra altura. Ya no puede seguir siendo mera filosofía del lenguaje. Éste es el único motivo por el que *Ser y tiempo* (§ 34) hace una referencia a la dimensión esencial del lenguaje y toca la simple pregunta que se interroga en qué modo del ser el lenguaje es siempre como lenguaje.” GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 318.

parágrafo treinta y cuatro y la reflexión esbozada en el mismo están enmarcados dentro de la “analítica existencial” que recorre toda la obra, tal y como el propio autor nos indica con sus propias palabras al inicio de este párrafo:

“El esclarecimiento de la tercera significación del término proposición, la comunicación (manifestación), condujo al concepto de la palabra y del lenguaje, no considerado hasta aquí, y con intención. El hecho de que *ahora y no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existencial del “estado de abierto” del “ser ahí”. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla.*”⁷⁸

Con estas palabras de Heidegger nos hacemos cargo del sentido que tiene la aparición del fenómeno del lenguaje en la analítica existencial delineada en *Sein und Zeit* y cómo ésta surge como una derivación secundaria del propósito principal del tratado. Es decir, inevitablemente Heidegger se encuentra con el lenguaje en su meditación sobre el ser, ya que el lenguaje es uno de los aspectos constitutivos esenciales del *Dasein* y esto le obliga a realizar una parada en dicho fenómeno.

De manera más concreta debemos decir que Heidegger llega al lenguaje a través del estudio de la proposición y desde aquí el lenguaje es interpretado como un fenómeno que tiene su raíz ontológica en la estructura existencial del hombre -“ser ahí” (*Dasein*)-.

Tal y como ya hemos apuntado el contexto de investigación en estos momentos todavía es claramente diferente al de obras posteriores. En estos años iniciales el lenguaje no es todavía para Heidegger un tema directo de reflexión dentro de su planteamiento filosófico, sino que más bien, aun

⁷⁸Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., p. 179. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 213.

siendo consciente de la importancia de dicho fenómeno, el mismo aparece como un elemento colateral de reflexión, como un aspecto derivado del objeto principal a esclarecer dentro de su proyecto global de investigación, tal y como estamos explicando.

A pesar de esto Heidegger tematiza en el mencionado párrafo el asunto del lenguaje y apunta ciertas ideas que deben ser tenidas en cuenta si queremos alcanzar una comprensión global del sentido que el lenguaje adquiere en la totalidad de la obra de nuestro autor. En *Sein und Zeit* el lenguaje es interpretado desde dos consideraciones sumamente destacadas que no pueden ser pasadas por alto. Por un lado, el lenguaje es entendido como el fenómeno que hace que las cosas se vuelvan significativas para el hombre:

“El todo de significación de la comprensibilidad *obtiene la palabra*. A las significaciones les *brotan palabras*, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones.”⁷⁹

A su vez por otro lado, Heidegger reconoce explícitamente la trascendencia del lenguaje en la delineación ontológica del *Dasein* y considera al lenguaje como la expresión más propia del hombre:

“El “estado de *ex-presada*” del habla es el lenguaje.”⁸⁰

Estas dos peculiaridades del lenguaje destacadas por Heidegger deben ser asumidas en su nivel justo de importancia para comprender el lugar destacado del lenguaje en lo que a la interpretación “hermenéutico-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 180. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 214.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 180. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 214.

fenomenológica” del hombre realizada por el autor alemán en esta obra se refiere.

Sin embargo, el pensamiento de Heidegger que queda recogido al inicio del párrafo en la afirmación que sostiene que “*El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla.*” se muestra probablemente como la afirmación central de este breve apartado, ya que al poco de iniciar su indagación sobre el lenguaje Heidegger se centra prioritariamente en *el habla* en detrimento del lenguaje y así interpreta *el habla* como el fundamento ontológico del lenguaje.

Ramón Rodríguez en su trabajo *Heidegger y la crisis de la época moderna* describe muy claramente el sentido de esta profundización y ramificación de conceptos que establece Heidegger cuando se adentra en el tratamiento hermenéutico-fenomenológico del lenguaje.

“Pero el habla no debe ser confundida, sin más, con *el lenguaje*, esa totalidad estructurada de formas lingüísticas, dotada de legalidad propia, que es el objeto de la lingüística y de la filosofía del lenguaje. (...) No es lo primero el lenguaje y su lógica, sino el habla enraizada en el concreto ser en el mundo al que da expresión y del que es inseparable.”⁸¹

Desde los pasos seguidos en nuestra investigación y en sintonía con la interpretación de Ramón Rodríguez, entendemos que en el momento de *Sein un Zeit* en el que Heidegger se topa con el lenguaje es natural que establezca una bifurcación en su investigación y tematice por un lado el lenguaje, interpretado como la modalidad de expresión óptica del hombre (*Dasein*) y por otro *el habla*, entendida como la modalidad de expresión ontológica, centrándose fundamentalmente en un análisis de esta última.

⁸¹ Rodríguez, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid. Síntesis. 2006, p. 102.

Desde su análisis del *habla* como elemento “existenciarío” en su estudio de la constitución ontológica del *Dasein*, el maestro alemán enlaza dicho asunto con otros dos aspectos que acabarán teniendo una importancia decisiva en su comprensión madura de lo que significan el ser y el pensar. Nos referimos al *oír* y al *callar*.

“Al hablar le son inherentes como posibilidades el *oír* y el *callar*.”⁸²

Ambos fenómenos, considerados desde otra óptica más madura, acabarán conformándose como dos elementos fundamentales en la meditación heideggeriana más radical sobre el ser. Algunos estudiosos de la obra de Heidegger se han percatado igualmente de esta circunstancia y han llamado la atención sobre la misma. Por ello, es conveniente atender a las palabras de Irene Borges-Duarte, que también ha insistido sobre la justificación ontológica de porqué en *Sein und Zeit* se atiende al “oír” y al “escuchar” a raíz del tema del lenguaje:

“La verdad del Ser es silenciosa, en el instante mismo en el que “algo” es dicho.

Este descubrimiento, ya anunciado desde el ensayo de una ontología fundamental del lenguaje en *Ser y tiempo*, donde ya se ponía el hablar en referencia al oír y al escuchar, es adoptado ahora en su más aguda consecuencia *para la filosofía...*”⁸³

⁸² Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., p. 180. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 214.

⁸³ Borges-Duarte, I. “Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las Contribuciones a la Filosofía”; en *Variaciones sobre arte y pensamiento Sileno 11. Heidegger*. Madrid. 2001. Traducción Félix Duque, p. 49.

Como se puede apreciar en el tratamiento que Heidegger le da al tema del lenguaje en la obra de 1927 es obvio que en *Sein und Zeit* encontramos los orígenes de muchas de las reflexiones posteriores de nuestro autor en torno al asunto del lenguaje, al igual que sucede con la mayoría de los grandes temas de su obra. Precisamente por ello hay que atender cuidadosamente a las palabras escritas en estos momentos para saber entender la dirección y la intención de cada una de ellas.

Así en estas páginas, a colación de la cuestión del lenguaje, encontramos un inicio de desarrollo de algunos de los aspectos elementales de lo que Heidegger llamará años más tarde decididamente “el pensar del ser” (“*das Denken des Sein*”). Este inicio de desarrollo se hace palpable en el tratamiento que Heidegger lleva a cabo del “oír” (*Hören*), el “escuchar” (*Horchen*) y el “callar” (*das Schweigen*).

Para Heidegger estas tres realidades no deben ser tomadas en su sentido meramente óptico, sino ontológico. El oír y el escuchar no corresponden a un mero percibir acústico, al igual que el callar no se corresponde con el simple hecho del mutismo insonoro. Entender estas realidades desde esta óptica sería interpretar a las mismas desde una perspectiva excesivamente reduccionista, cuando la ambición intelectual de Heidegger es precisamente atender al plano ontológico de las cosas y no quedarse en la primera impresión intelectual⁸⁴.

⁸⁴ Nota general de carácter aclaratorio respecto de la esencia global de este capítulo: Si pretendemos alcanzar una comprensión adecuada del momento general de la obra heideggeriana que estamos tratando en este capítulo, hemos de tener presente en el análisis que estamos realizando que nos encontramos en un momento de la obra de Heidegger que está marcado por una metodología fenomenológico-hermenéutica, que a la vez que intenta alejarse de ciertos patrones clásicos de la estricta metodología fenomenológica más propia de Husserl, se adentra en las posibilidades que ofrece la metodología hermenéutica que inaugura el propio Heidegger en *Sein und Zeit*.

Precisamente por ello es interesante destacar que detectamos ciertos pasos dados en la dirección de la hermenéutica que hunden sus raíces en la fenomenología y de los que debemos hacernos cargo si queremos alcanzar una comprensión global suficiente de la tarea llevada a cabo por Heidegger en *Sein*

En un sentido decididamente ontológico estas tres realidades manifiestan aspectos muy profundos del lenguaje que pueden ser percibidos si atendemos a la unión íntima que acontece cuando estas tres realidades se dan entrelazadamente en su manifestarse.

“Sólo donde es dada la posibilidad existencial de hablar y oír puede alguien escuchar.”⁸⁵

El “oír” es para Heidegger la realidad de orden trascendental sobre la que se asienta “la percepción acústica” y a su vez el “escuchar” es un fenómeno todavía más originario si cabe que el “oír”, que sin embargo se funda en el “oír” y sólo es posible a través de éste.

Heidegger en esta parte del párrafo que estamos interpretando anuda los conceptos y los medita a pares, centrando su análisis en la relación esencial que se produce entre ambos. Así, resulta que al igual que el “oír” y el “escuchar” no pueden ser entendidos plenamente el uno sin el otro, lo mismo sucede en el caso del “hablar” y el “callar”.

“El mismo fundamento existencial tiene otra posibilidad esencial del hablar, el “callar”.”⁸⁶

und Zeit. Por ejemplo, en ciertos momentos se puede advertir cómo Heidegger desde la hermenéutica atiende a patrones de comportamientos clásicos de la fenomenología, como sucede, por ejemplo, al atender intencional y prioritariamente a la cosa.

Retomamos a este respecto unas palabras de Hans-Georg Gadamer, principal valedor de la hermenéutica, que muestran cómo efectivamente la hermenéutica, según el caso, se funda claramente en ciertos patrones de la fenomenología. Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*. Madrid. Tecnos. 1993, p. 109, en el cap. V, “Bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica”: “La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una la tradición* desde donde la cosa puede hablarme. Por otra parte, quien realiza una comprensión hermenéutica debe caer en la cuenta de que nuestra relación con las cosas no es una relación que “va de suyo” sin presentar problemas.”

⁸⁵ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., p. 183. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 218.

Para que se dé la posibilidad de “hablar” es necesario “callar”, y a su vez “el callar” sólo se puede dar con sentido en “el hablar”. Esto es lo que Heidegger nos viene a decir cuando retoma el asunto del “habla” en relación al “callar”. Y todo esto no debe ser entendido en el mero sentido de una conversación cotidiana, sino en el sentido ontológico que exige la pregunta por el ser. Sólo es posible “escuchar” “el habla” si se es capaz de “callar”. Por ello Heidegger interpreta el “callar” como una forma de “habla”.

En la concatenación de pensamientos que se desarrollan en la página de *Sein und Zeit* en la que estamos centrados, Heidegger expone una idea que será retomada y meditada tras un nuevo velo más de treinta años después en el texto titulado “Der Weg zur Sprache”. En la obra de 1927 Heidegger dice:

“Quien calla en el hablar uno con otro puede “dar a entender”, es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras.”⁸⁷

Y a finales de la década de los cincuenta en el texto mencionado, afirma:

“Uno puede hablar y hablar sin fin y no decir nada. En cambio, alguien guarda silencio y no habla y, al no hablar, puede decir mucho.”⁸⁸

⁸⁶ *Ibid.*, p. 183. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 218.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 183. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 218.

⁸⁸ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 227, en “El camino al habla”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 241.

En estas dos citas, separadas por más de treinta años de intensa y abundante reflexión filosófica, Heidegger retoma un mismo pensamiento dentro de dos contextos distintos. La primera cita se encuentra dentro del soplo de *Sein und Zeit*, y por ello estas palabras deben ser asumidas dentro del contexto de investigación que impone “la analítica existencialista” de 1927; sin embargo, la cita de 1959 repite las mismas palabras, pero dentro de un contexto cualitativamente diferenciable. La segunda cita hay que tomarla dentro del ambiente de meditación heideggeriana sobre el lenguaje llevado a cabo en la obra *Unterwegs zur Sprache*. Los pensamientos ejercitados en la recolección de escritos que componen esta obra están realizados desde el contexto del “pensar del ser”.

Por esto mientras la primera cita remite a un paso más dentro del intento efectuado con la “analítica existencialista”, la segunda cita alude a los intentos sugerentes realizados por Heidegger en su madurez por intentar penetrar en el secreto del lenguaje.

A su vez ambas citas muestran con claridad la reiteración constante de los temas que se produce en la obra de Heidegger y reafirma nuestra tesis de que en *Sein und Zeit* se encuentran en un modo raigal los grandes temas de la obra de nuestro pensador.

A modo de consideración global del sentido de este párrafo treinta y cuatro hemos de tener presente las palabras con las que el propio Heidegger cierra este apartado, ya que dichas palabras encierran de una forma condensada la intención fundamental que sustenta toda la reflexión sobre el lenguaje llevada a cabo en estas páginas:

“La anterior exégesis del lenguaje ha pretendido simplemente señalar el “lugar” ontológico de este fenómeno dentro de la constitución del ser del “ser ahí” y ante todo preparar los análisis inmediatos, que siguiendo el hilo conductor de una forma de ser fundamental del habla en conexión con otros

fenómenos, tratan de traer a la vista la cotidianidad del “ser ahí” de una manera más original ontológicamente.”⁸⁹

Desde estas palabras entendemos que para alcanzar una comprensión justa del sentido de lo pensado por Heidegger acerca del lenguaje en el párrafo treinta y cuatro de la mencionada obra de 1927 hay que tomar dicha meditación desde las coordenadas que dirigen esta obra. Es decir, hay que asumir el hecho de que en 1927 Heidegger se encuentra en un momento de su exploración filosófica en el que aún está buscando los caminos por los que meditar “el asunto del ser”, y las coordenadas que rigen esta meditación son las impuestas por una investigación filosófica de marcado carácter fenomenológico que apunta hacia una consideración hermenéutica⁹⁰ de las cosas, para desde ahí preparar el camino para poder adentrarse en “la pregunta que interroga por el sentido del ser”.

No podemos dar por finalizado este apartado sin mencionar la profunda influencia de la hermenéutica de Heidegger sobre Hans-Georg Gadamer, ya que la hermenéutica heideggeriana será retomada por Gadamer para desde lo pensado por el maestro de la Selva Negra y a través de una reflexión propia muy fecunda, continuar el camino marcado y de esta manera alumbrar las bases fundamentales de la hermenéutica filosófica contemporánea, tarea que llevará a cabo Gadamer de una manera incesante en los dos volúmenes de *Verdad y Método*.

⁸⁹ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., p. 185. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), p. 221.

⁹⁰ Especialistas en Heidegger de la talla de Ramón Rodríguez o Modesto Berciano han trabajado largamente el momento del arranque “fenomenológico-hermenéutico” del filósofo alemán. De hecho, ambos autores tienen estudios muy interesantes sobre este tema. Así, son altamente recomendables para observar esta cuestión en la obra heideggeriana los siguientes trabajos: Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid. Tecnos. 1997 y Berciano Villalibre, M. *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2001.

La influencia de Heidegger sobre Gadamer se hace patente de modo constante, pero de una manera especialmente interesante para nuestro trabajo hay que considerar la fuerte influencia que han tenido sobre la hermenéutica gadameriana los diversos planteamientos heideggerianos en torno al lenguaje. Juan Manuel Navarro Cordón resume perfectamente esta influencia más que manifiesta, la cual puede ser rastreada en la fundamentación teórica de la hermenéutica elaborada por Gadamer.

“Justamente porque el lenguaje y la lingüisticidad constituyen el ser del hombre (de modo que no hay comprensión que no sea a fin de cuentas comprensión lingüística), y porque el lenguaje es revelador de mundo, Gadamer funda sobre la lingüisticidad el carácter ontológico y universal de la hermenéutica.”⁹¹

Con esta consideración de la influencia de Heidegger sobre la hermenéutica de Gadamer damos por concluido este párrafo, donde hemos recorrido las bases teóricas fundamentales del apartado de *Sein und Zeit* donde Heidegger aborda de una manera más directa la cuestión del lenguaje.

⁹¹ Ver al respecto el texto de Juan Manuel Navarro Cordón, “Hermenéutica filosófica contemporánea”; inserto en la obra Muguerza, J. y Cerezo, P. *La filosofía hoy*. Barcelona. Crítica. 2008, p. 130.

*CAPÍTULO QUINTO: EL LENGUAJE EN EL
PERIODO DE LA KEHRE*

*“Lo único que importa es
que la verdad del ser llegue al lenguaje
y que el pensar alcance dicho lenguaje.
Tal vez entonces el lenguaje reclame el justo silencio
en lugar de una expresión precipitada.”*

*Martin Heidegger.
Carta sobre el humanismo.
(Madrid. Alianza Editorial. 2000, p. 59.)*

CAPÍTULO QUINTO: EL LENGUAJE EN EL PERIODO DE LA KEHRE

§ 20. Consideración del lenguaje en los inicios del periodo de la *Kehre*. *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36) y *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936)

Desde *Sein und Zeit* hasta la obra de plena madurez, los escritos de Heidegger atraviesan un momento de *transformación* en donde las estructuras fundamentales sobre las que se asienta su reflexión sufren una cierta *torsión* (*Kehre*). Básicamente esta torsión, en su forma más madura, aunque ya venía realizándose desde antes, tiene lugar en los últimos años de la década de los treinta y principios de los cuarenta. Dicho giro se va forjando de una manera más destacada en trabajos como *Der Ursprung des Kunstwerkes* y los diversos estudios sobre la poesía de Hölderlin, teniendo su exposición más completa y autoconsciente en *Brief über den Humanismus*, donde el propio Heidegger tematiza el mencionado giro.⁹² Por ello precisamente, dedicamos este capítulo de una manera fundamental

⁹² Son muy esclarecedoras al respecto las palabras de Walter Biemel, alumno de Heidegger, al hablar sobre las distintas fases del pensamiento de Heidegger: ver al respecto en Raúl Fornet-Betancourt y Klaus Hedwig. “En torno a Heidegger.” Entrevista a Walter Biemel. Concordia, nº 15, 1989: “Se puede hablar de un primer gran período cuyo punto culminante es *Ser y tiempo*, aunque hay esbozos de *Ser y tiempo* que se perfilan, por ejemplo, en *Zur Geschichte des Zeitbegriffs* o en *Grundprobleme der Wahrheit*. Pienso que este período abarca hasta los comienzos de los años treinta. Pero ya en 1930 se inicia en realidad otra etapa con *Vom Wesen der Wahrheit*, y en 1936 acontece entonces la llamada *Kehre*. Es el momento en que Heidegger nos dice que no se puede llegar al ser partiendo del *Dasein*. Finalmente indicaría la filosofía tardía con sus conceptos de *Ereignis*, *Geviert*, *Ding*, *Seinsgeschick*, etc. Quiero recalcar que el estudio y discusión de Hölderlin forma parte de esa transformación o desarrollo ulterior en Heidegger, como muestran sus cursos de 1933, 1934 en torno a *Germania* y a *Der Rhein*. Ésta es, por lo demás, la primera vez que un poeta, y no un filósofo, es tema del curso. Con lo cual se ve que ahora lo decisivo va a ser el diálogo entre poesía y pensar, y de tal manera que la poesía devendrá central para Heidegger.” Entendemos que Walter Biemel realiza una acertada disección del desarrollo interno del pensamiento de Heidegger. En lo fundamental, tal y como se puede apreciar a lo largo de este trabajo, estamos de acuerdo con este análisis del pensamiento y la obra de Heidegger.

a examinar estos tres trabajos, ya que pensamos que es en ellos donde podemos encontrar de una manera más clara y manifiesta el proceso de la *Kehre* en su desarrollo interno⁹³. Al margen de los textos citados se pueden encontrar otros escritos de Heidegger en donde la *Kehre* también se trata como una cuestión interna de dicho meditar, tales como *Vom Wesen des Grundes* (1929) o *Vom Wesen der Wahrheit* (1933/34), entre otros. Nosotros hemos elegido los tres textos referidos anteriormente debido a que dichos trabajos son los que tratan el asunto de la *Kehre* en mayor cercanía con el tema del lenguaje, aunque como ya hemos mencionado somos conscientes de que en otros escritos como los ya citados o los diversos cursos sobre Nietzsche, Heidegger tematiza el sentido originario de la *Kehre* de una manera explícita.

Si en *Sein und Zeit* se pretendía indagar a fondo las estructuras del *Dasein*, como “ente preeminente” para acceder a la manifestación del ser, durante la década de los años treinta -inicio del periodo de la *Kehre*- y decididamente en los trabajos posteriores la tarea de Heidegger se centrará en el intento de adentrarse en el ámbito mismo de manifestación del ser para desde *allí decirnos* lo que el ser es.

En sus obras de mayor madurez Heidegger busca una y otra vez alcanzar a través de la reflexión filosófica que él llamará *pensar* (*das*

⁹³ Al margen de los tres trabajos citados (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* y *Brief über den Humanismus*), al estudiar el pensamiento de Heidegger en “el período de la *Kehre*” también hay que recordar las lecciones y escritos que Heidegger dedicó durante ese período al pensamiento de Nietzsche. A pesar de ello, por su manifestación explícita de la *Kehre*, nosotros nos ocuparemos en estas páginas de los tres primeros escritos mencionados, sin dejar de tener en cuenta por ello los trabajos referidos sobre Nietzsche. Como muestra de la importancia de la obra de Nietzsche en este momento de conformación del pensamiento de Heidegger traemos a presencia la siguiente cita del propio autor: Heidegger, M. *Nietzsche I*. Barcelona. Destino. 2000. Traducción Juan Luis Vermal, p. 16: “Tomada en su conjunto, la publicación quisiera proporcionar una visión sobre el camino de pensamiento que he recorrido desde 1930 hasta la Carta sobre el Humanismo (1947)”. GA Bd. 6.1 (*Nietzsche I*), p. XII.

Denken) *hablarnos desde las cosas mismas*. Este *hablarnos desde las cosas mismas* se pretende conseguir a través de una *experiencia* con las cosas en donde éstas se manifiesten desde sí mismas.

El paso del modo de pensar característico de *Sein und Zeit* al de obras como *Unterwegs zur Sprache* no se produce de un día para otro, sino que es fruto de una pausada y elaborada transición que se lleva a cabo lentamente y tiene su momento de expresión más explícito en la mencionada *Kehre*. Es en la *Kehre* cuando se pasa de lo que algunos intérpretes han llamado “primer Heidegger” al “segundo Heidegger”.

Evidentemente nuestro tema -el lenguaje- se ve igualmente afectado en este *giro*, cambiando la concepción tenida del mismo hasta entonces. Si como explicamos anteriormente el lenguaje en *Sein und Zeit* y en los escritos precedentes era concebido, en cierta manera y desde una consideración ontológica como “instrumento”, y con ello se buscaba la superación de este paradigma, ahora esta concepción cambia, o mejor dicho, se amplía. Ahora el lenguaje no es entendido como un mero instrumento que sirva para comunicarse y articular la comprensión, sino que la concepción del lenguaje como instrumento es ampliada y pasa a englobar una amplitud de sentido más extensa. El lenguaje ya no es meramente un instrumento, sino que ahora además es considerado como la máxima posibilidad de realización de la esencia del hombre.

“El lenguaje sirve para entenderse. Como instrumento para ello, es un “bien”. Sólo que el ser del lenguaje no se agota en ser un medio de entendimiento. (...) El lenguaje no es sólo una herramienta que el hombre posee también entre y otras muchas, sino que el lenguaje es lo que obtiene

la posibilidad de estar en medio de lo abierto del ser. Sólo donde hay lenguaje hay mundo...”⁹⁴

El fragmento citado de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, al igual que el texto en su integridad, es un escrito imprescindible, ya que muestra en sus movimientos fundamentales *el giro* que tiene lugar en la concepción heideggeriana del lenguaje. Dicho escrito, partiendo de la comprensión inicial del lenguaje como instrumento, muestra claramente algunos de los cambios experimentados en el pensamiento de nuestro autor después de *Sein und Zeit*. Aquí ya percibimos el esfuerzo de un pensamiento que intenta salir a la claridad de una nueva luz.

La concepción instrumental del lenguaje que en cierto modo se había mantenido en *Sein und Zeit* -si bien es cierto que en la primera etapa de la obra de Heidegger la concepción instrumental del lenguaje no se reducía totalmente a un instrumentalismo elemental, sino que se trataba de una instrumentalidad con claras connotaciones ontológicas- ahora se engloba dentro de una comprensión más amplia que reúne en sí la posibilidad primera del lenguaje como instrumento a la vez que muestra otra posibilidad más originaria, la de “estar en medio de lo abierto del ser”. Así el lenguaje se perfila como “aquello” que reside en la originariedad máxima, en la apertura del ser y precisamente gracias a lo cual esta apertura es posible. Precisamente por esto dirá Heidegger que “Sólo donde hay lenguaje hay mundo”, ya que el lenguaje al “estar en medio de lo abierto del ser” y al poseer la cualidad de la significación es al mismo

⁹⁴ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona. Ariel. 1983. Traducción José María Valverde, p. 58, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), pp. 37-38.

tiempo lo que posee la posibilidad de instituir el sentido de las cosas, por ello “Sólo donde hay lenguaje hay mundo...”⁹⁵.

Del mismo modo, apoyándose sobre la poesía de Hölderlin, Heidegger llega a la idea del lenguaje como diálogo, conversación (*Gespräch*):

“Nosotros, los hombres, somos una conversación. El ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo tiene lugar propiamente en la conversación. Esta, sin embargo, no es sólo un modo como se realiza el lenguaje, sino que sólo como conversación es esencial el lenguaje.”⁹⁶

La tesis de que el lenguaje sólo tiene lugar propiamente como conversación nos indica dos aspectos a tener muy en cuenta: primero, que el lenguaje es conversación porque el lenguaje acontece cuando se da la posibilidad del “escuchar”, “poder oír”, y de “hablar”, “decir”, entre dos o más hombres. Para que haya conversación uno tiene que hablar y otro escuchar. Es entonces cuando se produce la conversación y se da el lenguaje como tal en su sentido original.

Pero en segundo lugar, la idea de que el lenguaje sólo tiene lugar propiamente como conversación se refiere al hecho primario de la manifestación del ser y la recepción adecuada del mismo por parte del hombre. Es decir, el ser se manifiesta *diciéndose* y el hombre le “corresponde” “escuchándolo”. Cuando esta situación privilegiada tiene lugar entonces el lenguaje *se da* como conversación auténticamente originaria: el ser *dice* y el hombre *escucha* su decir, al cual responde a través de una expresión que se conforma en lenguaje. Es aquí cuando propiamente tiene lugar el lenguaje como conversación en su sentido más profundo y raigal.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 58. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), pp. 37-38.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 59. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 38.

La idea del lenguaje como conversación, fundamentalmente desde el texto *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* y más decididamente desde *Der Ursprung des Kunstwerkes*, desembocará en la concepción del lenguaje como “apertura del mundo”, el cual acontece propiamente como diálogo. Meditando filosóficamente la poesía en general y la poesía de Friedrich Hölderlin en particular, bien podemos decir que para Heidegger la poesía *es* o consiste en la “apertura” que *se da* gracias al lenguaje, tal y como se tematiza de una manera más directa en *Der Ursprung des Kunstwerkes*.

Quizás sea el mencionado texto de 1935/36, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en donde encontramos por primera vez de una manera resuelta y claramente presente a lo largo de todo el escrito a un Heidegger alejado de la temática y expresión propias de *Sein und Zeit* y directamente inmiscuido en la búsqueda de nuevos caminos hasta entonces inadvertidos para el pensamiento. Así enlazando con la poesía, desde la reflexión ontológica establecida sobre el arte, Heidegger comienza a abrir nuevos y sugerentes caminos en dirección al fenómeno del lenguaje.

“... el lenguaje es aquel acontecimiento en el que se le abre por vez primera al ser humano el ente como ente...”⁹⁷

El lenguaje, por lo tanto, tal y como señalamos anteriormente pasa en este texto a concebirse como la posibilidad máxima de apertura de los entes. El *Dasein* tendrá, pues, que centrarse en el lenguaje para contemplar la autenticidad de las cosas en su ser más genuino.

⁹⁷ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 53, en “El origen de la obra de arte”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 62.

A partir del reconocimiento de la insuficiencia del lenguaje tradicional -“En el fondo, ni la estructura de la oración da la medida para diseñar la estructura de la cosa ni ésta se refleja simplemente en aquella.⁹⁸”, Heidegger busca otra vía de indagación -“Ambas, la estructura de la oración y la de la cosa, tienen su origen en una misma fuente más originaria...”⁹⁹- a través de la cual poder aproximarse al ser de una manera más radical. Esta reflexión es la que conduce a Heidegger al ámbito de la poesía.

Así pues, una vez que el autor alemán se ha percatado de la insuficiencia de la estructura subyacente en el lenguaje tradicional para poder pensar el ser y de la determinación de nuestro pensamiento en una dirección inapropiada para acceder al ser que ello conlleva, Heidegger se vuelca sobre el intento de alcanzar “otro lenguaje” -y con ello “otro modo de pensamiento”- que nos permita preguntarnos adecuadamente por la cuestión del ser. Tal y como hemos mencionado este recorrido reflexivo es el que aproxima a Heidegger a la poesía. Pero, sin embargo, el encuentro de Heidegger con la poesía tiene que ser examinado de una manera muy exhaustiva, ya que la pretensión heideggeriana en este asunto no responde al análisis tradicional de poemas, en el sentido usualmente entendido, sino que partiendo de un concepto amplio y a la vez muy determinado de lo que es la tarea del poetizar, Heidegger se adentra en una temática -la poesía- que prácticamente ya no abandonará.

“La verdad como claro y ocultamiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. *Todo arte es en su esencia poema* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal.”¹⁰⁰

⁹⁸ *Ibid.*, p. 16. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 9.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 16. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 9.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 52. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 59.

Como se puede comprobar, desde este momento el poetizar es ya un lugar común en la reflexión heideggeriana. A partir de ahora, la verdad originaria, “como claro y ocultamiento de lo ente”, sólo es posible en su *dación* más plena desde el poetizar. Pero, ¿qué entiende Heidegger por *poetizar*? Hay que ser muy precisos a la hora de delimitar el significado concreto del poetizar en Heidegger. Entendemos que gran parte de la clave para comprender el sentido del poetizar nos la da el propio autor en la cita anteriormente mencionada:

“*Todo arte es en su esencia poema* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal.”

Acerquémonos al sentido de dicha aseveración. Incluso el propio Heidegger subraya la frase “*Todo arte es en su esencia poema*”, lo cual nos está destacando de una manera muy clara que dicha sentencia retiene un sentido significativo muy concreto y destacado. En el texto original alemán esta frase aparece de la siguiente manera:

“*Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung.*”¹⁰¹

La palabra “*Dichtung*” es la palabra conductora fundamental sobre la que hay que detenerse a reflexionar en nuestra tentativa de esclarecer el sentido del poetizar en el pensar heideggeriano. Cuando Heidegger utiliza la palabra “*Dichtung*” no se quiere referir con ello a la “poesía” en el sentido habitual, tal y como la podemos encontrar traducida en un diccionario “Aleman-Español”, sino que remontándose sobre el ámbito meramente lingüístico lo que se pretende destacar es el sentido y la

¹⁰¹ GA. Bd. 5 (*Holzwege*), p. 59.

dimensión ontológica de la palabra, la cual en su origen etimológico inicial señala la “poesía” como creación en un sentido más amplio. La “*Dichtung*” heideggeriana, tal y como la utiliza el propio pensador, remite al verbo alemán “*dichten*”, y en un sentido etimológico más primigenio al griego “*poíesis*”. El término alemán “*dichten*”, en principio, se refiere al acto de crear en el sentido de componer versos, y la “*poíesis*” griega, por su parte, designa el acto de crear en toda la extensión del término. A este contenido significativo es al que Heidegger está aludiendo específicamente cuando habla de lo que se ha vertido a la lengua española como “poema” y en alemán se designa con el término “*Dichtung*”¹⁰².

Según lo esclarecido acerca del término “*Dichtung*”, estamos en condiciones de pensar que cuando Heidegger dice que “*Todo arte es en su*

¹⁰² El esclarecimiento del término *Dichtung* en el pensamiento maduro de Heidegger es una cuestión ya analizada sobradamente por varios de los intérpretes de la obra heideggeriana que se han acercado a la temática que nosotros manejamos en estos momentos. Así, se pueden ver al respecto, entre otros, los siguientes textos aclaratorios en lo que respecta a esta cuestión: G. Cuartango, R. *Así como fundan los poetas... (Heidegger y la poesía de Hölderlin)*. Santander. Límite. 2000, p. 68: “Lo poetizado en la poesía y el contenido del poema no son lo mismo. Ésta es la diferencia primordial que existe entre “*Dichtung*” y “*Gedicht*” –el poetizar esencial, fundante, originario y la poesía entendida como realización particular. Si bien es cierto que el primero tiene que estar en el segundo, no deben por eso ser confundidos: uno pertenece a La Palabra, el otro a las palabras.”; Moreno Claros, L. F. *Martin Heidegger*. Madrid. Edaf. 2002, pp. 347-348: “Este verbo *dichten* alemán, del que proviene *Dichtung*, poesía, significa mucho más que el mero “componer poesía” castellano, remite a nuestro crear en el sentido de inventar, hallar, encontrar. Hay que procurar no malinterpretar la afirmación “todo arte es en esencia poema (*Dichtung*)”, pues cabría pensarse que entonces tanto la arquitectura como la pintura o la música tendrían que atribuirse a la poesía (*Poesie*); esta, sin embargo, es solo uno de los modos que adopta el proyecto esclarecedor de la verdad a través del acto de poetizar. Así pues, todo el arte es *poetizar*, pero no poesía en el sentido de creación estética con palabras, sino “Poesía” en el sentido de *poíesis*, creación en sentido extenso. Y el artista es el creador puro y el poeta por antonomasia.”; Mújica, H. *La palabra inicial*. Madrid. Trotta. 1996, p. 95: “... retomemos la frase de Heidegger: “todo arte es esencialmente poesía”. Es decir, todo arte es *poíesis*: manifestación y surgimiento de lo original, de *lo que se origina creando*. Es en este sentido que la poesía es la esencia del arte...”; Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona. 2001. Traducción Alfredo Báez, p. 120: “Ahora bien, las cosas pueden ser de este modo no en la presencia temporoespacial, sino en el lenguaje, y más precisamente en el lenguaje poético, lo cual no quiere decir necesariamente el lenguaje de la poesía, sino que se trata del lenguaje en su fuerza originaria y creadora.”

esencia poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal.” está afirmando que “*Todo arte es en su esencia poema (Dichtung)*” porque la esencia de todo arte es la creación (“*poíesis*”), la cual define un acto como artístico o no artístico. Además, en la misma enunciación, se sostiene que esta creación debe ser entendida no como creación en el sentido de “poner” “algo” nuevo que no existía anteriormente, sino en el sentido de la *alétheia* heideggeriana: desvelar, dejar acontecer lo que ya *es*, pero todavía no se ha mostrado hasta la aparición de la “*Dichtung*”.

De este modo, podemos afirmar que Heidegger entiende la creación como “... un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal.” Es precisamente por esto por lo que el arte consiste en la “desocultación de la verdad”.

A partir de este momento, el poema en el sentido delimitado y el poetizar como actividad propia del mismo, junto al lenguaje como marco general donde se incluye el poetizar, serán lugares comunes de reflexión en la obra de nuestro autor.

“... el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente. En donde no está presente ningún lenguaje, por ejemplo en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco existe ninguna apertura de lo ente y, por consiguiente, ninguna apertura de lo no ente y de lo vacío.”¹⁰³

Tal y como estamos viendo, *Der Ursprung des Kunstwerkes* se puede entender como el primer texto en el que Heidegger afronta la temática del lenguaje tal y como será examinada en sus ulteriores indagaciones.

¹⁰³ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 53, en “El origen de la obra de arte”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 61.

Estamos ante el preciso instante en el que el pensamiento de nuestro autor se vuelve hacia el lenguaje entendiéndolo como *región originaria* del ser y de su manifestación.

Desde este momento, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), entendemos el lenguaje como el marco de reflexión fundamental para intentar pensar la cuestión del ser.

* * *

Una vez esbozados los movimientos fundamentales que hacen que la concepción heideggeriana del lenguaje sufra un cierto giro y que el lenguaje mismo pase a ocupar un lugar destacado en la reflexión filosófica de Martin Heidegger sobre el ser, pasaremos a adentrarnos en las líneas fundamentales desarrolladas por nuestro autor a partir de estos parámetros.

§ 21. El lenguaje en *Brief über den Humanismus* (1946/47)

Brief über den Humanismus, redactada a modo de carta a Jean Beaufret en el convulso momento histórico que se vivía en 1946 y revisada y ampliada para su posterior edición de 1947, es uno de los textos fundamentales, si no el que más, para entender la evolución del pensamiento de Martin Heidegger.

En dicho escrito el autor alemán reflexiona sobre el conjunto de su obra y desde la madurez de un pensamiento consciente de sí mismo se desarrolla explícitamente la posibilidad del lenguaje como lugar privilegiado para albergar la manifestación del ser.

La gran virtud de este escrito reside en el hecho de que el mismo contiene en su propio desarrollo una autointerpretación del propio autor. En esta autointerpretación, Heidegger repasa la manera en los grandes temas de su obra habían sido tratados por él anteriormente y a su vez desarrolla nuevas intuiciones sobre los nuevos horizontes de comprensión que se le abrían ante sí gracias a su intento por repensar dichas cuestiones desde una nueva manera de ejercer el pensamiento.

De esta manera en las líneas que componen este escrito observamos como lectores en primera persona, la dificultosa labor que supone el intentar crear un pensamiento nuevo originario sobre la propia comprensión de lo pensado por el propio autor en momentos anteriores de su investigación. Creación e interpretación se desarrollan como líneas convergentes en *Brief über den Humanismus*, para finalizar alumbrando nuevos sentidos acerca de la cuestión del ser.

A lo largo de la obra podemos ver cómo Heidegger se cita a sí mismo, alude a partes concretas de obras anteriores como *Sein und Zeit*, retoma temas antiguos y apunta hacia nuevos modos de comprensión. Todo esto en un mismo ejercicio pensante y de un solo golpe.

Este pensadísimo texto no es fruto de una reflexión personal propia llevada a cabo por Heidegger en un momento concreto de su trayectoria intelectual, sino que tal y como estamos sosteniendo nosotros a lo largo de toda nuestra investigación, este escrito, al igual que toda la obra de Heidegger, es consecuencia de un largo espacio de reflexión arraigado en periodos anteriores, tal y como el propio autor señala en una nota que podemos encontrar justo al inicio del texto.

“1ª ed. (1949): lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el “instante” de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano.”¹⁰⁴

La genialidad de esta anotación de Heidegger reside en la capacidad del autor por reconocer el justo sentido de su meditación en este momento. El propio autor nos advierte sobre el recorrido temporal que lleva en su interior esta carta, sobre la intencionada pretensión de alcanzar otro lenguaje y con ello otro pensamiento y sobre la imposibilidad de hablar a lo largo de toda la carta en ese “otro lenguaje” tan anhelado.

Precisamente en este último punto es donde encontramos la sorprendente capacidad del autor alemán por interpretarse a sí mismo, ya que desde la pasión de un preguntar incisivo acerca del sentido del ser, Heidegger es capaz de tomar distancia y reconocer el justo alcance y las posibilidades reales de su manera de llevar a cabo esta labor.

¹⁰⁴ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, cit, p. 10.GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p 313.

Respecto a nuestro tema -el lenguaje- en este breve escrito encontramos una de las tesis más llamativas y conocidas de la segunda etapa de la obra de Heidegger. Esta tesis no es otra que la que se expresa en la idea del lenguaje como “casa del ser” (*das Haus des Seins*), afirmación que encontramos en las primeras líneas de *Brief über den Humanismus*:

“El lenguaje es la casa del ser.”¹⁰⁵
(“*Die Sprache ist das Haus des Seins.*”)

Con dicha afirmación Heidegger está situando ya claramente desde el inicio del escrito al lenguaje en un primer plano en lo que respecta a la posible comprensión de la cuestión del ser. Desde este momento, de una manera clara y extraordinariamente sugerente, el lenguaje pasa a ser entendido como el horizonte preeminente y privilegiado para la manifestación del ser.

Que el lenguaje sea “la casa del ser” quiere decir que el lenguaje es el lugar privilegiado donde el ser habita, por lo que habrá que atender cuidadosamente a este *espacio* para escuchar la palabra del ser.

“El lenguaje es la casa del ser” porque el lenguaje es el espacio donde el ser puede “hacer-se” accesible al hombre si éste sabe ponerse adecuadamente a su escucha. Gracias a la capacidad de significación propia del lenguaje, el ser puede “hacer-se” igualmente significativo para el hombre si éste es capaz de atender a la “expresión” de dicha significación a través de las palabras del lenguaje.

La capacidad del hombre de atender adecuadamente a la expresión verbal significativa del ser en el lenguaje requiere a su vez una serie de actitudes que Heidegger elaborará a lo largo de su carta. Entre ellas destaca muy especialmente la actitud que apunta hacia el giro al que el hombre

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 11-12. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 313.

debe someter su modo de instalación en el mundo. Hasta ahora el hombre había sido “el señor de lo ente” con sus insaciables ansias de dominación, ahora si el hombre quiere cambiar esta situación y acceder a la contemplación auténtica del ser, el hombre debe aprender a convertirse en “el pastor del ser”. Estas dos actitudes las relaciona Heidegger a su vez con dos modelos distintos de racionalidad bien definidos desde antaño: la técnica, cuya esencia radica en alcanzar el dominio de lo real desde su propia actividad manipuladora y la poesía, cuya esencia reside en el intento de “des-velar” serenamente a través de la belleza la verdad de las cosas. El modelo de la técnica supone la imposición, mientras que la poesía supone la atención a la manifestación. Actividad interventora frente a escucha paciente.

“... en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.”¹⁰⁶

Este intento por pensar el lenguaje de otra manera no requiere solamente un cambio de actitud en la manera fundamental de admirar el mundo, sino que además y lo que es más importante, conlleva en su seno todo un cambio de paradigma en lo que a la estructura de comprensión de la relación “hombre-ser” se refiere. Hasta este momento en la relación “hombre-ser”, el hombre había ejercido el papel del polo activo que actuaba sobre la naturaleza original del ser. Sin embargo a partir de este instante Heidegger nos propone algo totalmente distinto, nos propone el intento de acceder desde un nuevo lenguaje a una actitud humilde de

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 11-12. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 313.

respeto y espera en donde el polo activo de esta relación pase a ocuparlo esencialmente el ser. Todo esto no quiere decir que el hombre se convierta ahora en un ente totalmente pasivo, sino que el hombre debe intentar alcanzar el lugar de una existencia “pseudo-pasiva”, que a la vez que sea capaz de respetar al ser atiende activamente a su desenvolverse natural, tal y como el propio Heidegger nos dicta:

“Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por el contrario, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar.”¹⁰⁷

Éste y no otro es el intento fundamental de esta carta y todos los esfuerzos que Heidegger realiza en la misma van encaminados a intentar alcanzar dicha situación.

Además de lo referido, en la mencionada cita se contienen muchas de las ideas fundamentales de la creación filosófica del Heidegger posterior a la *Kehre*, las cuales serán analizadas detenidamente en nuestro trabajo cuando tratemos del diálogo entre el pensador y el poeta como espacio privilegiado para la manifestación del ser.

Como se puede observar, lentamente y cada vez de una manera más destacada, la cuestión del lenguaje y todo lo que ello conlleva va ocupando un lugar de máxima relevancia en el pensar heideggeriano.

“Pero cuando la verdad del ser alcanza por fin el rango que la hace digna de ser pensada por el pensar, también la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar otra altura.”¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 12. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 314.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 19. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 318.

De hecho *Brief über den Humanismus* no es un hito aislado en el caminar heideggeriano, sino que en muchos de los escritos de este período ya se puede rastrear de forma cada vez más pronunciada la posición que el lenguaje va adquiriendo a estas alturas en la reflexión filosófica de nuestro autor.

“El lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegaremos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa.”¹⁰⁹

Como se puede apreciar en *Brief über den Humanismus* Heidegger ya es plenamente consciente de la importancia del lenguaje en relación a la cuestión del ser, pero al mismo tiempo también sabe que esta importancia es tal siempre y cuando una vez abandonada la antigua concepción imperante del lenguaje como instrumento, nos adentremos en la nueva posibilidad abierta si entendemos el lenguaje como “apertura” y “casa del ser”. Nos encontramos en un momento donde la reflexión de nuestro autor ya ha entrado plenamente en una madurez intelectual que ya no abandonará jamás.

Desde esta última concepción, en el universo heideggeriano el lenguaje dejará de entenderse como un sistema de signos y pasará a ser contemplado como “el advenimiento del ser mismo”¹¹⁰, teniendo como característica principal la creación.

¹⁰⁹ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 231, en “¿Y para qué poetas?”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 310.

¹¹⁰ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 31: “El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter

Desde este enfoque hay que prestar una especial atención a la creación, ya que ésta se destaca en este contexto como la característica más propia del lenguaje. El lenguaje, entendido de esta manera, *crea* cosas que nosotros *nombramos*. Pero la creación, así referida, no debe interpretarse como un mero “poner cosas” en el mundo que antes no existían, sino que para una adecuada comprensión de este espacio hay que entender la noción de “creación” en sentido heideggeriano desde la noción de “verdad” como *a-létheia*, donde la verdad se comprende a sí misma como un *dejar-ser* a las cosas en su libre manifestación.

Este “hecho ontológico”, que es descrito de una manera detallada por Heidegger en trabajos como *Das Wesen der Wahrheit*, es el acontecimiento que debe darse y buscarse igualmente en la creación auténtica. Es decir, hay que *dejar ser* a las cosas por y desde sí mismas.

A esta altura de la meditación heideggeriana, debemos entender la existencia como lenguaje desde la relación interna de reciprocidad existente entre creación y verdad (*alétheia*).

“... el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre existe, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella.”¹¹¹

“El giro” realizado en *Brief über den Humanismus* y del cual nosotros hemos intentado exponer aquí sus motivos internos fundamentales y su sentido último, nos prepara apropiadamente para adentrarnos en lo que podemos denominar como el “último periodo” de la obra de Martin Heidegger.

de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta.” GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 326.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 43. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 333.

En este “último periodo” el pensador germano desde un pensar plenamente maduro y desde un peregrinar que ya ha desechado ciertos caminos y ha abierto otros, llevará a cabo las exploraciones más radicales sobre el ser que tendrán lugar en toda su obra.

*CAPÍTULO SEXTO: EL LENGUAJE EN “EL
ÚLTIMO HEIDEGGER”*

*“Para Heidegger
el lenguaje es lo propio del hombre
porque éste dispone
de un acceso privilegiado al problema del ser.
En el lenguaje, si es bien comprendido,
es el ser mismo el que habla.”*

*George Steiner.
Los logócratas.
(Madrid. Siruela. 2006, p. 20.)*

CAPÍTULO SEXTO: EL LENGUAJE EN “EL ÚLTIMO HEIDEGGER”

§ 22. La preeminencia del lenguaje. Líneas fundamentales de inspiración, desarrollo y configuración del pensamiento del “último Heidegger” acerca del lenguaje. *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959).

Como se ha ido anunciado reiteradamente a lo largo de nuestro trabajo, desde mediados de la década de los años treinta el lenguaje pasa a ocupar un lugar central en las reflexiones de Heidegger¹¹². A estas alturas de la meditación heideggeriana el lenguaje ya es contemplado claramente como el ámbito de sentido preeminente para esclarecer la pregunta que interroga por el sentido del ser. El lenguaje, pues, se nos presenta como el gran tema del tramo final del pensar heideggeriano¹¹³.

Heidegger no se queda en la mera afirmación que sostiene que el lenguaje es el marco último desde donde el ser *acaece*, sino que va más allá y en su afán de escrupulosidad fenomenológica intenta penetrar dentro del propio lenguaje de una manera tan radical que sus últimas reflexiones llegan a lindar con el marco del silencio, un silencio cargado de sentido y significación que no debe ser tomado ópticamente como un mero no sonar físico.¹¹⁴ La idea rectora que conduce a Heidegger a otorgar un lugar tan destacado al lenguaje se constituye a partir de los siguientes pensamientos:

¹¹² Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid. Alianza Editorial. 1993. Traducción Félix Duque, p 352: “En su camino del pensar, Heidegger aprecia cada vez con más decisión que el acontecer de la verdad es esencialmente un acontecer del lenguaje...”

¹¹³ Heidegger, M. *Hitos*. Alianza Editorial. Madrid. 2000. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 69, en “Apéndice” de 1964 del propio Heidegger a su conferencia de 1927 “Fenomenología y Teología”: “En efecto, el secreto del lenguaje en el que se tiene que concentrar toda la reflexión, sigue siendo el fenómeno más cuestionable y más digno de ser pensado, sobre todo cuando se alcanza a comprender que el lenguaje no es una obra del hombre: el habla habla.” GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 72.

¹¹⁴ Ver al respecto Muñoz, R. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla. Fénix Editora. 2006, en donde se trata de una manera directa y detenida esta cuestión.

El ser *se da* o manifiesta al hombre en silencio. El hombre debe saber atender adecuadamente a este silencio poniéndose a su *escucha*. Cuando el hombre consigue orientarse apropiadamente hacia el ser alcanza lo que podríamos denominar “escucha auténtica”. En esta escucha auténtica, que sólo es propia de ciertos pensadores y poetas, el hombre puede llegar a *oír* el *decir* del ser. Cuando esto sucede entonces el hombre pasa a expresar lingüísticamente *el decir del ser*¹¹⁵, a través de un lenguaje -el lenguaje- que no es propiedad ni obra del hombre, sino *algo* que le viene dado.

El propio Heidegger nos explica este esquema de comprensión del ser con sus propias palabras en más de una ocasión. Tomemos aquí, por ejemplo, por su claridad y concisión, la explicación del Epílogo a *Was ist Metaphysic?*, de 1943:

“El pensar inicial es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece eso único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, palabra que es la única que consiente que surja el lenguaje a modo de entonación sonora de la palabra en palabras.”¹¹⁶

Éste será el planteamiento fundamental sobre el que se asiente gran parte de la reflexión de Heidegger sobre el ser y en particular sobre el lenguaje a partir del momento señalado como el inicio de su obra madura.

¹¹⁵ Guilead, R. *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, cit., p. 120: “Siendo correspondencia, el lenguaje humano es esencialmente escucha. El hablar humano es más un dejarse-decir (sich-sagen-lassen), que una capacidad humana de que el hombre dispusiese libremente. A medida que el hombre renuncia a su propio hablar y se abandona enteramente al decir silencioso, su hablar resulta cada vez más esencial. El silencio total será, pues, el modo más auténtico del hablar humano.”

¹¹⁶ Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?* Alianza Editorial. Madrid. 2003. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 57. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 310.

Como se puede apreciar hay cambios llamativos en la manera en la que Heidegger concibe el lenguaje en relación al “período de *Sein und Zeit*”. En la obra de 1927 Heidegger pensaba el lenguaje desde “la diferencia ontológica”. Así, la duplicidad “ser-ente” era aplicada al marco del lenguaje para pasar éste a ser comprendido desde la duplicidad “habla (*Rede*)-lenguaje (*Sprache*)”. La comprensión del lenguaje en este período se realizaba claramente desde la dualidad de los planos óntico y ontológico, tan presentes en *Sein und Zeit*. Además, desde el proyecto investigador propio de esta obra, el lenguaje también era comprendido como un *existenciarío* más del *Dasein* y no como un fenómeno altamente preeminente en lo que respecta al esclarecimiento del sentido del ser.

Como ya se ha explicado en el capítulo anterior, en el periodo que abarca desde 1927 hasta 1947 aproximadamente, la estructura básica de comprensión y de *actuación* del pensamiento heideggeriano *cambia* y lo real se comprende ya de *otra manera*.

Así, tras la consumación de la llamada *Kehre*, el lenguaje pasa a ser comprendido de una manera totalmente decidida desde el denominado *Ereignis* como “acontecimiento” que “se-dice” a sí mismo en expresión tautológica: “El lenguaje habla” (*Die Sprache spricht*)¹¹⁷. De esta manera, el lenguaje pasa a ser comprendido como “voz” o “decir” del ser, donde al hombre sólo le resta ser el medio de expresión del mismo (“el pastor del ser”)¹¹⁸.

De este modo en “el último Heidegger” el papel que ocupa el hombre respecto al lenguaje también sufre un cambio cualitativamente importante,

¹¹⁷ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 234, en “El camino al habla”: “Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador (*Ereignis*), sólo lo podemos nombrar diciendo: Él – el advenimiento apropiador – hace propio (*Es – das Ereignis – eignet*).” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 247.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 240: “El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra.” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 254.

ya que el hombre pasa de ser el que expresa el lenguaje (“el dueño o dominador del ente”) a ser el que atiende en escucha paciente y meditativa “el decir del ser” (“el pastor del ser”) ¹¹⁹.

En *Unterwegs zur Sprache*¹²⁰, la obra fundamental de Heidegger a tener en cuenta si queremos preguntarnos por el sentido último alcanzado por el lenguaje en su obra, encontramos una recopilación de textos escritos por el pensador alemán a lo largo de la década de los cincuenta que delinean las pautas seguidas por el autor de *Brief über den Humanismus* en lo referente a nuestro tema.

Fundamentalmente junto a muchos otros pensamientos novedosos y muy madurados, reflexivamente hablando, acerca del lenguaje, en *Unterwegs zur Sprache* Heidegger pretende mostrarnos que para aproximarnos a una consideración pensante del lenguaje en sentido originario, debemos enfocar el mismo desde la atención, y primordialmente la escucha, hacia el ámbito primigenio donde *se dan* las cosas.

En ese ámbito misterioso es donde anida lo más originario del lenguaje, *aquello* gracias a lo cual el lenguaje llega a ser lenguaje. Pero precisamente esta idea es la que se presenta como un gran problema a la hora de interpretar los pensamientos últimos de nuestro autor acerca del lenguaje, y por lo que en múltiples ocasiones se habla de Heidegger como de “el profeta del ser”, ya que el privilegiado discípulo de Husserl afirma rotundamente pensamientos propios sin parangón que son difícilmente aceptables por la razón tradicional.

¹¹⁹ Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, cit., p. 108, en “Construir, habitar, pensar”: “El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es *éste* el que *es* y ha sido siempre el señor del hombre.” Pág. 108. GA Bd. 7 (*Vorträge und Aufsätze*), p. 148.

¹²⁰ Véase al respecto Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, cit., pp. 333-337, donde Otto Pöggeler hace una breve síntesis del contenido y las intenciones fundamentales de *Unterwegs zur Sprache*.

¿Cómo es posible percatarse de ese “ámbito originario” al que Heidegger alude tan frecuentemente y alcanzar su significación auténtica? Entendemos que precisamente debido a esta gran dificultad es por lo que el pensamiento de Heidegger siempre se mueve en una meditación circular inacabable e incansable que nunca se da nada por concluida.

Uno de los grandes méritos de Heidegger reside precisamente en habernos puesto, a través de esta meditación circular pacientemente inagotable, en alerta sobre la no rotundidad de muchas de las ideas sobre las que estábamos asentados, y al mismo tiempo haber señalado de esta manera aquellos *lugares* que quizás deban ser examinados con *otro pensamiento*.

Hasta la llegada de la radical meditación de Heidegger el lenguaje se había entendido básicamente como *expresión*, sin embargo a partir de ahora *la escucha* pasa a ocupar un lugar de mayor rango ontológico que la expresión. Desde esta consideración pensante, Heidegger entiende el lenguaje como *escucha* de “aquello que hay que escuchar”. Así comprobamos cómo esta profunda meditación sobre el lenguaje altera nuestra consideración del mismo de tal manera, que desde este planteamiento la escucha ocupa un lugar más prioritario que la expresión a la hora de adentrarnos a desentrañar la estructura del lenguaje y su comprensión última.

“*El lenguaje habla.*”¹²¹

(“*Die Sprache spricht.*”)

Esta idea había sido intuita por algunos poetas¹²², pero sin embargo nadie la expresó tan abierta y claramente como Heidegger. Esta idea es la

¹²¹ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 12, en “El habla”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 10.

que pone de manifiesto en un primer plano que el lenguaje consiste en un *escuchar* que a su vez requiere de un primigenio *saber callar*. A su vez, el *saber callar* concede una prioridad especial al silencio, tal y como nos encargamos de analizar en nuestro trabajo *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Esta prioridad por el silencio nos pone en alerta sobre la primacía de la cosa ante la palabra.

Heidegger es un pensador, no un poeta y su objeto de cuestionamiento y preocupación intelectual es *la cosa*, no la palabra. La cosa es lo que *nos habla y se significa* en la palabra.

Con esta nueva y radical manera de entender el lenguaje Heidegger no está intentando tildar de falsa la concepción tradicional del lenguaje como “expresión”, “instrumento” o “manifestación particular del espíritu”, sino que desde este posicionamiento y desde su reconocimiento como totalmente verdadero, el filósofo de Messkirch ensaya la posibilidad de intentar dar un paso más allá y pasar de lo que podríamos llamar una concepción óptica del lenguaje -la tradicional y estructurada según los patrones clásicos de la metafísica- a una concepción ontológica que brote desde un pensar libre de ataduras lógicas, gramaticales y metodológicas previas.

El hombre no dice la palabra en el lenguaje, tal y como se puede inferir de la concepción tradicional del lenguaje, sino que más bien es el lenguaje el que *dice* la palabra en el hombre. Ésta es la gran idea acerca del lenguaje que Heidegger desarrolla con gran amplitud en sus obras más maduras, alejadas de las corrientes que le influyeron directamente en la elaboración de *Sein und Zeit*.

¹²² Scherer, R. y Kelkel, A. L. *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, cit., pp. 207 y 208: “Este misterio que el lenguaje oculta tan celosamente al hombre, el cual se limitaría a ser su vulgar “utilizador”, ha sido vislumbrado, según Heidegger, por el poeta romántico Novalis. En un texto significativamente titulado *Monólogo*, el poeta escribe: “Nadie sabe aquello que constituye precisamente la absoluta originalidad del lenguaje, a saber, que de nada cuida sino de sí mismo” (US, p. 241).”

Por todo ello Heidegger busca una *experiencia acaeciente* del lenguaje y no una mera elaboración teórica del mismo¹²³. No se trata de elaborar un sistema cerrado en el que se nos haga entrega de una explicación unívoca del lenguaje, sino de alcanzar una experiencia con el lenguaje en la que el lenguaje mismo se muestre tal cual es y nos *diga* desde sí mismo en qué consiste su esencia última.

Nuestro pensador no quiere hablar *sobre* el lenguaje, sino que busca que el lenguaje hable *desde* sí mismo. Manuel Olasagasti en su *Introducción a Heidegger* nos describe de una manera muy certera este hecho en el capítulo dedicado al lenguaje en Heidegger:

“La conversación radical sería aquella en que la esencia del lenguaje hablase e interpelase como “dicción” a los hombres. Sería una conversación *del lenguaje* -de él y desde él-; que discurriese por cauces verbales o escritos, sería de importancia secundaria.

Tendría un carácter muy peculiar; por ejemplo, estaría hecha casi toda de silencios; más que hablada, habría de ser “callada”. “¡Quién fuera capaz de callar simplemente sobre el callar!”. Heidegger llega a afirmar que el callar debería ser el auténtico decir y el preludio y preparación inmediata para la conversación *del* lenguaje.

Todo esto puede parecer extravagante, imposible. Así es para quien no ve la cosa misma; aquí la “cosa” es el tan citado mensaje por el que se le desvela al hombre el misterio de la duplicidad -presencia de lo presente, ser del ente-; lo cual sólo es posible si se abre ante el hombre aquel ámbito

¹²³ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 143, en “La esencia del habla”: “Hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella.” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 149.

desde el que puede revelársele la esencia de la “dicción”; un acontecimiento silencioso.”¹²⁴

Como ya ha sido puntualizado en páginas anteriores, la reflexión filosófica de Heidegger sobre el lenguaje llevada a cabo en sus obras de madurez no contempla dicho fenómeno desde las perspectivas tradicionales, sino que indaga una vía de penetración hacia la esencia del mismo que se adentre en lo más recóndito del lenguaje a partir del intento de alcanzar una experiencia concreta con el mismo y no a partir de una elaboración conceptual puramente teórica. De ahí que apoyándose en concepciones tan predominantes en los estudios sobre el lenguaje como por ejemplo la de Humboldt, Heidegger parta de estas posiciones, afirmando su veracidad, para simultáneamente hablar de su imposibilidad a la hora de adentrarse en los espacios realmente decisivos para pensar el lenguaje.

Asimismo Heidegger en su intento de *hacer* una experiencia originaria con el lenguaje, pone entre paréntesis las concepciones tradicionales del mismo y encara este fenómeno como actividad originaria que tiene su origen en “lo inhablado” (*Ungesprochenen*), expresión propiamente heideggeriana que designa la fuente originaria de donde brota el lenguaje. A esta fuente originaria el hombre puede acercarse atendiendo al *Decir*¹²⁵, ya que “*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración (Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige)*”¹²⁶.

Vemos cómo el hablar y por lo tanto el lenguaje, tal y como dijimos anteriormente, debe ser entendido desde un decir que requiere a su vez un saber escuchar.

¹²⁴ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., pp. 297–298.

¹²⁵ Veáse al respecto el apartado de nuestro trabajo dedicado a este tema: “La esencia del lenguaje: *el Decir*”.

¹²⁶ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 229, en “El camino al habla”: GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 242.

“No sólo hablamos *el* habla, hablamos *desde* el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla. ¿Qué oímos? Oímos el hablar del habla”¹²⁷

Es claro, pues, que en *Unterwegs zur Sprache* encontramos ya una reflexión muy madurada intelectualmente acerca del lenguaje, realizada de una manera totalmente consciente y abordando la problemática de una manera directa.¹²⁸

“En cualquier caso, el habla¹²⁹ está arraigada en la vecindad más próxima al ser humano.”¹³⁰

¹²⁷ *Ibid.*, 229. GA Bd. 12, p. 243.

¹²⁸ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 284: “Sólo a partir de 1950 aborda Heidegger de frente el lenguaje en una serie de conferencias y ensayos, en parte publicados en 1959 con el significativo título *Unterwegs zur Sprache*.”

¹²⁹ En la traducción española de Yves Zimmermann de la obra *Unterwegs zur Sprache* se traduce *Sprache* por “habla”, cuando lo más correcto habría sido traducirlo por “lenguaje”, ya que “habla” puede llevar fácilmente a error al haberse traducido también la expresión alemana *Rede*, empleada en *Ser y tiempo*, por “habla”. De todas maneras, en la primera página el traductor al español advierte: “*Sprache*: habla, significa aquí el lenguaje en su sentido más amplio, como distinto a *Rede*, que en castellano se vierte asimismo por “habla”.”

¹³⁰ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 11, en “El habla”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 9.

§ 23. La relevancia de la palabra

“El *primer inicio* de la historia esencial de Occidente puede ser expresado por el título “*ser y palabra*”. El “y” indica una relación esencial con el ser mismo (y no con el hombre, quien sólo puede reflexionar sobre ello subsecuentemente), lo deja emerger con el fin de traer su esencia a la verdad.”¹³¹

Heidegger era un gran conocedor de toda la historia de la filosofía y como tal comienza muchos de sus análisis filosóficos a partir de lo pensado por los grandes filósofos. Así en un momento determinado de *Sein und Zeit*, acude a Aristóteles para desde su definición de hombre encumbrarse sobre la obra del estagirita para penetrar en la comprensión del ser humano como “animal de *lógos*”.

Aristóteles definió al ser humano como “el animal que tiene palabra (*lógos*)” (*zôon lógon échon*). Partiendo de esta definición metafísica que delimita al hombre desde la perspectiva de la definición -“género próximo” y “diferencia específica”-, instrumento epistémico creado por el propio Aristóteles, Heidegger retoma este pensamiento y en *Sein und Zeit* habla del hombre como el “ser-ahí” (*Dasein*) que posee la palabra. De hecho en esta obra el lenguaje es tomado como otro *existenciario* más del *Dasein* en la globalidad de la analítica existencial que sustenta la reflexión llevada a cabo en esta obra.

Sin embargo como ya es sabido, algunos años después Heidegger invierte esta manera de entender el lenguaje y pasa a pensar al hombre como mediación del lenguaje, siendo éste el que posee al hombre y no al revés.

¹³¹ Heidegger, M. *Parménides*. Madrid. Akal. 2005. Traducción Carlos Másmela, p. 100. GA Bd. 54 (*Parmenides*), p. 113.

En la época de *Sein und Zeit*, Heidegger interpretaba al hombre como el “ente” que poseía la palabra y expresaba la verdad en ésta; en la época posterior a la *magna* obra de 1927, esta estructura de comprensión cambia radicalmente y el lenguaje pasa a ser comprendido como el que posee al hombre, y este último a su vez pasa a convertirse en el *lugar* en el que puede desvelarse la verdad desde la *escucha* atenta al *decir* silencioso del ser en el lenguaje.¹³²

Tanto en el tema del lenguaje en particular como en líneas más generales, con el paso de los años y la madurez de la reflexión la concepción que Heidegger tenía del hombre cambia radicalmente. En síntesis, podemos decir que en la primera etapa del pensamiento de Heidegger el hombre era concebido como “el señor de lo ente”, mientras que a partir de la *Kehre* el hombre pasa a ser pensado como “el pastor del ser”.

La aplicación concreta al lenguaje de esta concepción general de la existencia es la que hace que el lenguaje sea entendido en un primer momento como el modo de expresión más propio del *Dasein*, para pasar posteriormente a comprender al propio *Dasein* como el modo de expresión más propio y el lugar auténtico más originario para la manifestación del propio lenguaje.

Así, desde estos parámetros el hombre en su relación con el ser y con el lenguaje es interpretado en primer lugar como la parte activa de esta relación para pasar posteriormente a ser asumido como la parte pasiva de la misma. Se trata de un “giro” total que afecta al planteamiento global instaurado en el proyecto inicial.

¹³² Gadamer, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, cit., p. 247: “Realmente lo logró, y por eso fue como una revelación para nosotros cuando comprendimos que no se tenía que pensar el *zoon logon echon* como *animal rationale*, sino como el ser que tiene habla. (...) Se ve aquí en qué medida en la orientación del pensamiento de Heidegger ya estaba presente muy temprano lo que expresa el título de su publicación tardía *En camino al habla*.”

Según este planteamiento estamos en condiciones de afirmar que lo que Heidegger realiza en *Sein und Zeit* en lo que a esta cuestión del lenguaje se refiere no es otra cosa que una profundización en la definición aristotélica de hombre como animal que tiene palabra, para posteriormente dejar caer todo el peso de su investigación posterior a esta obra sobre la importancia de la palabra como elemento constitutivo del ser más profundo del hombre. Al hilo de esta afirmación recordemos las siguientes palabras de 1942-43 en uno de los cursos dedicados a otro de los griegos fundamentales, Parménides:

“En la palabra y como palabra el ser del ente es dado en relación con la esencia del hombre, de tal manera que el ser del ente deja emerger la esencia del hombre en virtud de dicha relación con él y lo deja recibir la determinación que denominamos griega.”¹³³

El lenguaje, como marco general en el que la palabra se articula, y la palabra, como elemento particular a destacar en su propia individualidad generadora de sentido y significación, delimitan uno de los terrenos fundamentales y de mayor trascendencia de la totalidad de la filosofía heideggeriana.

Para el ser humano en general y para la filosofía heideggeriana en particular la palabra ocupa un lugar sumamente preeminente en la comprensión del mundo. Y dentro de las distintas posibilidades expresivas que pueden darse en la palabra, tendríamos que distinguir entre todas las modalidades posibles de aparición de la misma, para saber que Heidegger otorga un puesto de supremacía absoluta a la palabra que surge del diálogo

¹³³ Heidegger, M. *Parménides*, cit., p. 89. GA Bd. 54 (*Parmenides*), p. 100.

filosófico entre la palabra pensante *-el pensar-* y la palabra poética *-el poetizar-*¹³⁴.

“En la palabra se desvela el ser de lo nombrado.”¹³⁵

En primera instancia no es fácil advertir qué tipo de palabra es realmente más preeminente entre la palabra pensante y la palabra poética. Si leemos atentamente los escritos de Heidegger, parece ser que el autor alemán se decanta sugerentemente por una mediación entre ambas. Esta mediación se produce cuando se entabla un auténtico diálogo entre estos dos modos. Justamente en ese *dialogar* es donde acontece *la palabra preeminente*. Este diálogo debe producirse entre un poetizar y un pensar próximos al ser.

“De acuerdo con la experiencia poética y según la más antigua tradición del pensamiento, la palabra da: el ser.”¹³⁶

La palabra, según el autor de *Unterwegs zur Sprache*, tiene una hegemonía especial, ya que mantiene una relación muy estrecha con las cosas y el ser. La palabra es *aquello* gracias a lo cual la cosa puede estar presente y ser presentada, idea muy antigua que Husserl, entre otros, ya retomó y estudió muy atentamente en su introducción -“Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”- a las *Investigaciones lógicas*.

¹³⁴ Ver al respecto de esta cuestión los apartados “§ 4. Aproximación al tema. La expresión distintiva del *Dasein*: “El ser-en-lenguaje.” ” y “§ 7. Distintas modulaciones del lenguaje”, de este mismo trabajo.

¹³⁵ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, p. 80, en “Como cuando en día de fiesta”. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 58.

¹³⁶ Heidegger, M. *De camino al habla*, p. 173, en “La esencia del habla”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 182.

Desde la meditación radical acerca del ser llevada a cabo por Heidegger en su proyecto general de investigación filosófica podríamos entender la palabra como “aquello” que hace que la cosa *sea* cosa¹³⁷. Sin palabra no *habría* cosa, o por lo menos sin palabra no podríamos hablar de ellas, se quedarían simplemente “ahí”.

¿Y no es esto en lo que desemboca el pensar de Heidegger, en un “pensar tautológico” que guarda un respetuoso silencio ante la presencia de las cosas para “dejarlas ser” de la manera más pura sin que tengan que quedar apresadas en las “vestiduras gramaticales” impuestas por el hombre?¹³⁸

“Pero, esto que parece no decir nada: / “florece porque florece”, dice propiamente todo, a saber, todo lo que cabe decir aquí; y lo dice de la manera que le es propia: la del no-decir. El “porque” parece no decir nada, parece ser vacuo; sin embargo, dice la plétora de aquello que se deja decir...”¹³⁹

¹³⁷ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 299: “De ahí que la palabra nunca sea algo dado - dato-; es siempre lo dante: da el ser. Da el ser *diciéndolo*, y lo dice, a veces, en la forma del rehusarlo y callarlo.”

¹³⁸ Anales del seminario de Historia de la filosofía. Número 13. Duque, F. “Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica”, p. 37: “... el pensamiento de Heidegger desemboca explícitamente en la tautología.”

¹³⁹ Heidegger, M. *La proposición del fundamento*. Barcelona. Serbal. 1991. Traducción F. Duque y J. Pérez de Tudela, p. 81. GA Bd. 10 (*Der Satz vom Grund*), p. 63.

§ 24. El nombrar

El nombrar (nennen) es un asunto al que Heidegger dedica más espacio según va avanzando su pensamiento. En las referencias a la poesía que podemos encontrar en la obra madura de Heidegger, nuestro autor trata de una manera más pausada este asunto. Y aunque el tema de la poesía será tratado de una manera más detenida en el siguiente capítulo, ya se hace necesario ensayar un esclarecimiento del lugar que ocupa *el nombrar* en las reflexiones de Heidegger en torno al lenguaje y la palabra.

De entrada, debe quedar claro que cuando Heidegger habla de *nombrar* no se refiere meramente a la relación *óptica* de *designación* -entre un “nombre” y un “ente”- de la que suele hablarse en filosofía del lenguaje para referirnos al sentido de lo mentado¹⁴⁰. “El “nombrar” en el pensamiento de Heidegger no puede concebirse simplemente como una mera relación de designación, sino que hay que considerarlo desde un planteamiento más radical y desde una posición claramente ontológica en relación con la cuestión del ser. Desde esta perspectiva el nombrar cumple una función de “apertura del mundo”.

Para poder llegar a esta comprensión del nombrar como “apertura del mundo”, Heidegger desarrolla el asunto desde las señas que advierte en relación al mismo en la poesía de Hölderlin. Así, en *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* la poesía es concebida como fundación del ser a través de la palabra y precisamente gracias a ella¹⁴¹.

¹⁴⁰ Acero, J. J., Bustos, E. y Quesada, D. *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid. Cátedra. 1996, p. 31: “... no es difícil entender que, muy a menudo, cuando usamos ciertas palabras o secuencias de palabras -por ejemplo, nombres propios-, nos referimos a personas determinadas en determinadas ocasiones; con otras nos referimos a acciones; con otras, a sucesos, etc.”

¹⁴¹ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 61, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”: “Poesía es fundación por la palabra y en la palabra. (...) El poeta nombra a los dioses y nombra a todas las cosas en lo que son. Ese nombrar no consiste en que algo ya conocido antes sea

Como podemos ver, *el nombrar* surge en el pensamiento heideggeriano a propósito de la cuestión del ser. Por ello, *el nombrar* no puede ser interpretado en Heidegger como el simple hecho de poner nombres/etiquetas a las cosas. *Nombrar* es llamar a las cosas por su propio nombre, haciéndolas existir en plena libertad sin *cosificarlas*, sin convertirlas en cosas que realmente las alejan de su esencia y de su auténtico sentido. Heidegger lo expresa del siguiente modo:

“El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca, la invocación acerca lo invocado.”¹⁴²

Las cosas al ser nombradas son convocadas a su existencia. Este nombrar es algo propio de los poetas, ya que éstos son los que “nombran lo sagrado”, los que saben designar plenamente, alcanzando con ello el sentido último de la esencia de las cosas¹⁴³.

Así, pues, *el nombrar* nos abre el mundo y confiere un auténtico sentido a las cosas cuando cumple esta función desde la escucha del *decir del ser*, un *decir del ser* que *se da* en silencio y le dicta al pensador el nombre originario de las cosas.

Así es como el lenguaje da ser a las cosas. Tras este *acto* las cosas no se quedan en un mero *ser* o *estar*, sino que tras el nombrar las cosas se vuelven *significativas* para el *Dasein*.

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.” GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 41.

¹⁴² Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 19, en “El habla”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 18.

¹⁴³ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 65, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”: “Poetizar es nombrar originalmente a los dioses.” GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 45.

Como se puede apreciar, nuevamente encontramos en Heidegger el tratamiento de un asunto que puede parecer más propio de ámbitos de sentido ciertamente alejados de la ontología. En este caso, el nombrar se nos presenta como una cuestión que en principio parece más propia de la lingüística o de la filosofía del lenguaje. Sin embargo, Heidegger aborda el tema desde una indagación ontológica buscando un nuevo sentido a dicho asunto. Debido a esta intención *el nombrar*, al igual que muchas otras palabras empleadas por Heidegger con un determinado sentido ontológicamente muy delimitado, se presenta como un término extraño y difícil de captar en la significación concreta que Heidegger quiere otorgarle con precisión.

Cuando Heidegger nos habla de este *nombrar* al que nos estamos refiriendo y del que estamos intentando obtener un cierto esclarecimiento para analizar con mayor alcance el sentido del lenguaje en la filosofía de nuestro autor, hemos de entender que llamar a una cosa por su nombre, en el sentido propuesto por Heidegger, en cierta manera presupone que las cosas además de *ser*, *emergen* con un nombre original. Se trata de una cuestión compleja en grado sumo.

“En la medida en que el lenguaje nombra por vez primera a lo ente, es este nombrar el que hace acceder a lo ente a la palabra y la manifestación. Este nombrar nombra a lo ente *a su ser a partir* del ser. Este decir es un proyecto del claro, donde se dice en calidad de qué accede lo ente a lo abierto.”¹⁴⁴

Desde esta última cita podemos pensar que *el claro* es *el mundo*, el cual a su vez debe entenderse como “la realidad comprendida” por el

¹⁴⁴ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 53, en “El origen de la obra de arte”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 61.

Dasein. Pero es *el lenguaje* el que crea ese mundo *en* el que el *Dasein* *habita*. Esta capacidad sólo es propia del hombre¹⁴⁵. Desde esta perspectiva, el lenguaje es entendido desde su capacidad creadora de mundo, es decir, desde la *creación* y no desde el “simple” *designar*. El lenguaje, desde este enfoque, no es abordado como un sistema de signos que designa las cosas que hay (comprensión óptica del lenguaje), sino como un evento creador que genera un “mundo” que no hay antes de que el lenguaje lo nombre (comprensión ontológica del lenguaje). Ésta es la radical comprensión del *nombrar* en la que Heidegger nos sitúa, apoyándose fundamentalmente en sus interpretaciones de la poesía. Por ello, en cierto modo, esta manera de entender el lenguaje puede ser concebida como una interpretación del lenguaje y del nombrar imbuida de un cierto aire poético. Desde este modo de comprensión es desde donde deben ser entendidas las siguientes palabras de Heidegger, las cuales resumen muy bien lo que el propio autor entiende por *nombrar*:

“Nombrar, por consiguiente, “no es expresar la significación de una palabra, sino dejar espacio-abierto-delante en la luz donde una cosa habita por el hecho mismo de tener un nombre” (*EC*, pp. 270 y 271). Esta definición pretende restituir su sentido original al *logos* de los antiguos.”¹⁴⁶

* * *

¹⁴⁵ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 31: “Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es “mundo”.” *GA Bd. 9 (Wegmarken)*, p. 326.

¹⁴⁶ Scherer, R. y Kelkel, A. L. *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, cit., pp. 201 y 202.

Según el camino recorrido en nuestra investigación hasta el momento, bien podemos pensar que las palabras son las que nos *traen a presencia* las cosas de modo más pleno y significativo.

§ 25. La esencia del lenguaje: *el Decir (die Sage)*

El decir (die Sage) es otro de los elementos decisivos de reflexión en la comprensión heideggeriana del lenguaje posterior al periodo de la *Kehre*. De hecho, el propio Heidegger manifiesta claramente su comprensión del *Decir* como esencia del lenguaje en varias partes concretas de algunas de las obras de este periodo.

Para el Heidegger maduro el hombre “co-rresponde” al lenguaje cuando escucha *el decir del ser*, el cual se manifiesta al hombre en un determinado silencio que es impuesto por la actitud intencionalmente meditativa del pensador. Ese espacio creado por el propio pensador en correspondencia con el ser, que en otro lugar hemos llamado “silencio meditativo”¹⁴⁷, es el que propicia la manifestación silente del ser a la escucha del hombre. Tras este momento de escucha, el ser pasa a manifestarse en el lenguaje como “Decir” (*die Sage*), tal y como nos explica Heidegger en las siguientes palabras:

I. Hace tiempo que empleo con prudencia la palabra “habla” (*Sprache*) cuando reflexiono acerca de su esencia.

J. ¿Acaso ha encontrado una más indicada?

I. Creo haberla encontrado; pero quisiera defenderla de ser utilizada como etiqueta y de ser corrompida como designación de un concepto.

J. ¿Qué palabra emplea usted?

I. La palabra *die Sage*. Decir: Significa el decir, lo que el decir dice y lo que está por decir.

J. ¿Qué significa “decir”?

¹⁴⁷ Ver al respecto el apartado 15 de la parte IV de nuestro trabajo *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, cit., donde se desarrolla detenidamente esta cuestión.

I. Presumiblemente lo mismo que mostrar en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de “señar”.

J. *Die Sage* no es, entonces, el nombre para el decir de los hombres...

I. ... sino, más bien, para aquel ser esencial al que hace alusión su palabra japonesa *Koto ba: das Sagenhafte*, lo que tiene el carácter del *Decir*...

(...)

I. Debe usted reconocer a la par, la necesaria insuficiencia de mis directrices; pues es sólo con la mirada puesta en la esencia de la *Sage*, del *Decir*, que comienza para el pensamiento aquel camino que conduce fuera de la mera representación metafísica para llevarnos a atender las señas del mensaje, cuyos mensajeros quisiéramos propiamente llegar a ser.”¹⁴⁸

Este texto -“Aus einem Gespräch von der Sprache”- de la obra *Unterwegs zur Sprache*, es un claro ejemplo de la manera habitual en la que Heidegger intentaba pensar las cosas en un momento de su obra en donde la madurez ya había sido alcanzada plenamente. En el escrito vemos el esfuerzo del autor germano por encontrar “espacios” que vislumbren “aquello” que se está intentando pensar; en este caso, la esencia del “habla” (*Sprache*).

Esta manera de llevar a cabo el pensar, debido entre otros aspectos a la propia complejidad de la cuestión asumida como objeto de reflexión, se expone como una tenue y lenta manera de avanzar en el intento por aclarar la esencia del habla. Muy lentamente, tal y como es habitual en el proceder

¹⁴⁸ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., pp. 131-132, en “De un diálogo del habla”. Este diálogo forma parte de una conversación que Heidegger mantuvo en 1953/54 con un profesor japonés acerca del habla. Las letras “I” y “J” corresponden respectivamente a las palabras “Inquiridor” (Heidegger) y “Japonés” (el profesor japonés). GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), pp. 136-137.

de nuestro autor, Heidegger se va adentrando en la cuestión y poco a poco va ofreciendo una posible vía de indagación acerca del tema que le preocupa.

Heidegger utiliza la palabra *die Sage* (“el Decir”) como una nueva tentativa para localizar una palabra que concentre en sí misma todo aquello que puede ser encontrado en la esencia del habla. Por ello, en una manifestación más del proceder tautológico de su pensamiento, afirma que “La palabra *die Sage*. Decir: Significa el decir, lo que el decir dice y lo que está por decir.” Esta afirmación hay que entenderla desde la perspectiva de la filosofía heideggeriana de este periodo como la recolección de la totalidad de sentido de la esencia del lenguaje en la palabra *die Sage* y no como una mera afirmación tautológica que no dice nada. Este efecto en el pensamiento es lo que Heidegger busca conseguir con las habituales afirmaciones tautológicas que solemos encontrar en algunas de las páginas de su obra más madura: recoger en el mínimo espacio lingüístico la máxima afirmación posible sobre el “acaecer” de las cosas.

Así en esta fase de su obra, tal y como se puede apreciar en la cita traída a colación, el pensador germano va creando su pensamiento en la forma de un ensayo siempre provisional que pretende acercarse a lo esencial. Asumir este modo intelectual de proceder nos hará más comprensible la actitud provisionalmente “exploradora” que subyace en el texto seleccionado.

Un matiz muy importante a tener en cuenta en la cita que hemos seleccionado para hablar del sentido del *Decir* en este momento ya avanzado de la obra de Heidegger, lo encontramos en el contenido de la afirmación que sostiene que *el Decir* significa “lo mismo que mostrar en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de “señar”.” La palabra “señar” (*weisen*) debe ser subrayada aquí con mayúsculas, ya que

señar se refiere a un mostrar las cosas haciendo señas, es decir, sugiriendo, a través de una alusión permanente, sin afirmar con rotundidad.

De esta manera se busca una aproximación a las cosas que no encierre a las mismas en una afirmación con un sentido único, sino que atienda a la múltiple expansión de sentidos que se produce en la manifestación de las mismas si nos acercamos a éstas a través de un mostrar en el modo que estamos analizando. Recordemos precisamente que para el Heidegger posterior a los años treinta el pensar era tomado en su sentido originario más pleno como un “señalar” (*weisen*).

Otros dos aspectos fundamentales del texto que estamos tratando se hallan al final del mismo, cuando por un lado el propio Heidegger afirma que *die Sage* no designa “el decir de los hombres” y, por otro lado, cuando se reconoce la insuficiencia de las directrices dadas en este diálogo. De esta manera Heidegger deja claro que *die Sage* no se refiere al decir de los hombres, ya que esta palabra a lo que se refiere realmente es al decir del propio ser. En este pensamiento percibimos la estructura fundamental de comprensión de la relación “hombre-ser” establecida por Heidegger en este momento. Ya no es el hombre el sujeto activo y el ser el objeto pasivo de su contemplación, sino que ahora el esquema de comprensión se retuerce radicalmente y el ser pasa a ocupar el lugar del sujeto activo en esta relación y el hombre, por su parte, pasa a ocupar el puesto del polo pasivo, aunque la pasividad atribuida al hombre hay que entenderla como una “pasividad-activa”¹⁴⁹ cercana a la serenidad del místico que aguarda intencionalmente en este estado intelectual la manifestación del ser.

¹⁴⁹ Con la expresión “pasividad-activa” nos referimos a un modo de actitud que atiende activamente a las cosas, pero que al mismo tiempo conlleva en sí misma una pasividad inteligente en la acción que evita cualquier tipo de intervención deformadora en la naturaleza original de lo contemplado.

Por último también hay que detenerse en esa “necesaria insuficiencia” de la que Heidegger habla. Heidegger afirma que sus directrices son necesariamente insuficientes. Con estas palabras quiere subrayar el hecho de que en este preciso momento las palabras por él empleadas sólo quieren hacer señas hacia el camino a seguir para atender a la manifestación del ser, un camino que apunta a una nueva manera de comprender las cosas que a su vez busca salirse de la tradicional “re-presentación” metafísica del mundo.

Pero tal y como el mismo Heidegger afirma claramente en el texto, *el Decir* señala la palabra más exacta encontrada por nuestro autor hasta el momento para designar, o mejor dicho apuntar hacia la esencia del habla. *El Decir*, según esto, sería aquello que “... lleva la cosa, en tanto que cosa, al resplandor.”¹⁵⁰

Pero debe quedar claro que aunque *el Decir* pretende designar la esencia del habla, *Decir* y “habla” no son lo mismo, ya que *el Decir* es aquello que nos permite tener una experiencia del habla, o mejor dicho “con el habla”.

El Decir es la raíz del auténtico “resplandor de la palabra” en donde las cosas son mostradas. *El Decir*, pues, dentro de la concepción heideggeriana del lenguaje, ocupa un lugar sumamente privilegiado. El pensador y poeta argentino Hugo Mújica, en su obra *La palabra inicial* nos acerca de una manera certera al significado que el término *Decir* alcanzó en la última fase de la obra del pensador de la Selva Negra:

“Nuestro pensador va dejando atrás, en lo ya caminado del camino del pensamiento, el uso de la palabra habla -*Sprache*-, para pensar la esencia e invocar el misterio del lenguaje, e irá recurriendo a una palabra harto más

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 212, en “La palabra”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 223.

expresiva, una palabra más cercana al *mythos* que al habla. La palabra *Sage*: el Decir.”¹⁵¹

Como ya hemos referido anteriormente, y en consonancia con esta interpretación de Mújica, entendemos que *el Decir* designa la nueva acuñación que Heidegger encuentra en su incansable buceo por las profundidades del lenguaje para intentar designar de alguna manera la esencia más profunda del mismo. *El Decir* es lo que se dice sin llegar a expresar todo su decir, al igual que la *Lichtung* es lo que ilumina sin iluminarse a sí misma. Ambos son, entendidos en metáfora, algo parecido a la luz, alumbran sin ser vistos, iluminan sin iluminarse ellos mismos.

Con esta expresión -“*el Decir*”- Heidegger parece moverse con más comodidad para referir su pensamiento al horizonte de sentido del ser. *El Decir*, al ser entendido como un acto de hacer esencia -*esenciar*-, se acerca más a la cuestión del ser que la palabra *lenguaje (Sprache)*, la cual designa el marco global de sentido donde las palabras y las estructuras lingüísticas se entrelazan para hablar con sentido de la realidad. *El decir*, sin embargo, se centra de una forma más directa y concreta en el asunto del ser, haciéndonos así más plausible la reflexión filosófica en torno a dicha cuestión.

M. Olasagasti en su estudio monográfico sobre la obra de nuestro autor, *Introducción a Heidegger*, mantiene la misma posición que nosotros sostenemos aquí respecto al lugar que ocupa *el Decir* en la obra tardía de Heidegger. Para Olasagasti, *el Decir* significa la manifestación radical de la esencia más propia del lenguaje cuando éste *habla* según los dictados del

¹⁵¹ Mújica, H. *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, cit., p. 97.

ser.¹⁵² Por ello cuando entendemos la radicalización del lenguaje que lleva a cabo Heidegger cuando imprime la fuerza impetuosa de su pensamiento a la palabra “decir”, nos percatamos de que dicha concepción del “decir” como *esenciar* del lenguaje supone un “salto” desde lo óntico a una comprensión ontológica del lenguaje.

En resumidas cuentas Heidegger acude a esta palabra, *el Decir -die Sage-*, para intentar designar una realidad más originaria que el lenguaje mismo y a partir de la cual poder pensar la esencia de éste, ya que ella misma es su esencia.

Este salto del plano óntico al ontológico supone además un paso más allá de lo meramente lingüístico hacia “lo pensante”. Es decir, con este movimiento nos adentramos en la región del “pensar” y de “aquello que todavía está por pensar”. Scherer, R. y Kelkel, A. L., en su obra *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, explican la aproximación que Heidegger pretende realizar hacia lo originario gracias a su nueva concepción del término *decir*:

“El dicho (*die Sage*) es la “región” misteriosa de donde proviene el lenguaje como destino e historia y en donde el decir poético se aproxima a la fuente originaria del lenguaje.”¹⁵³

De esta manera *el Decir* se nos presenta como el auténtico acontecimiento del lenguaje, en donde paradójicamente el ser se muestra en

¹⁵² Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 305. “El lenguaje en su esencia es “dicción” (*Sage*), la “dicción” es manifestación (*Zeige*), la manifestación está pidiendo “a gritos” el habla humana para hacerse patente y actual; la dicción en cuanto manifestación “encamina” (*be-wägt*) el lenguaje hacia el habla humana. El hombre solo es capaz de hablar en la medida que se pone en correspondencia con la “dicción” y la escucha, para hacerse eco de ella por la palabra. Lenguaje originario y hombre mutuamente se “echan en falta”.”

¹⁵³ Scherer, R. y Kelkel, A. L. *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, cit., pp. 211 y 212.

su esconderse, ya que *el Decir* se muestra de una manera harto significativa para el pensador a través de la expresión silenciosa del ser, la cual tiene lugar cuando el pensador sabe atender detenidamente al ser.

“El hombre está consignado al radical “uso” (*Brauch*) del “acontecer”; este necesita imperiosamente del hombre para el menester de llevar la dicción silenciosa, sin voz, al sonido del habla humana. El auténtico itinerario (*Be-wägung*) del lenguaje es el que realiza este mismo desde la “dicción” (manifestación) del *Ereignis* hasta la palabra sonante del hombre...” (...) “La “dicción” no es uno de tantos modos de ser del “acontecer” (*Ereignis*); es su “modo más propio”. “El *Ereignis* es dicente.”¹⁵⁴

El decir, pues, alcanza un nivel de profundidad mayor que la mera palabra humana, ya que en resumidas cuentas, *el decir* se refiere a la palabra misma del ser, por ello este *decir* del que nos habla Heidegger no es un mero emitir palabra, sino un acontecer radical del ser, en donde la palabra del ser mismo puede hacerse accesible al hombre si éste sabe atender adecuadamente a esta dicción.

Así es como *el decir* se produce en una manifestación silenciosa que sólo adquiere significado si este decir es atendido por el pensador. Así, pues, frente a la palabra sonora del hombre que se mueve en un plano óntico, Heidegger nos ofrece la posibilidad del *decir* como manifestación silente del ser mismo que se adentra en lo ontológico y requiere por ello de la escucha del pensador para ser entendido.

¹⁵⁴ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 303.

§ 26. La sede del lenguaje (*Sprache*) y la originariedad del acaecimiento (*Ereignis*)

Una vez que ya hemos recorrido los diversos modos de entender el lenguaje que se van sucediendo en la obra de Martin Heidegger, nos detendremos ahora en la noción de *Ereignis* y necesariamente en la estrecha relación existente entre *Ereignis* y lenguaje.

De todas las traducciones que hemos conocido hasta el momento del término *Ereignis*, consideramos que *acaecimiento* y *acontecimiento* son las que mejor muestran el sentido hacia el que quiere apuntar Heidegger con dicho término. Pero si tuviésemos que elegir una sola palabra para traducir *Ereignis* nos decantaríamos por *acaecimiento*, ya que tal y como muestra el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, *acaecimiento* significa “cosa que sucede”, lo cual recoge muy bien en su significación la idea fundamental que subyace bajo el término *Ereignis*. En una primera acepción, a esto es a lo que se refiere la palabra *Ereignis* empleada en el sentido heideggeriano.

Centrar nuestra atención en este momento *-das Ereignis-* nos proporcionará el punto de apoyo que nos falta para alcanzar una visión global del sentido último del lenguaje en la reflexión llevada a cabo por Heidegger. Al margen de la importancia de dicha relación (*acaecimiento (Ereignis)- lenguaje (Sprache)*), *el acaecimiento* se presenta en el conjunto del pensamiento de Heidegger como la idea final y fundamental desde donde pensar-el-ser, por ello se hace obligatorio realizar una parada en dicho asunto para completar nuestro estudio sobre el sentido del lenguaje en la filosofía de nuestro autor.

Fundamentalmente hay una serie de escritos desde los que Heidegger afronta el tema del *acaecimiento* de una manera decisiva. Estos textos son los siguientes: *Der Satz der Identität* (1957), donde Heidegger tematiza el

tema del *acaecimiento* a partir de una reflexión inicial sobre el principio de identidad ($A = A$); *Das Wesen der Sprache* (1957/58) y *Der Weg zur Sprache* (1959), donde *el acaecimiento* ya es pensado desde su íntima relación inicial con el lenguaje. Ya en la década de los sesenta encontramos *Zeit und Sein* (1962), donde Heidegger retoma el tema del tiempo desde una perspectiva muy madurada y medita el asunto del tiempo y *el acaecer* a partir de su mutua referencia original.

* * *

Como hemos dicho, *el pensar (das Denken)* de Heidegger desemboca finalmente en una comprensión del ser como *acaecimiento (Ereignis)*¹⁵⁵ (expresión traducida habitualmente al castellano como *acontecimiento, acaecimiento, evento o advenimiento apropiador*¹⁵⁶). El término *Ereignis* recoge en sí la comprensión del ser como “lo que sucede”. El *Ereignis*

¹⁵⁵ El mismo Heidegger hizo alguna anotación al respecto: Heidegger, M *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 15, nota a pie de página del propio Heidegger: “... “Ereignis” (acontecimiento propio) es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar.” GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 316.

¹⁵⁶ Una vez que hemos ofrecido las traducciones más habituales realizadas al castellano de esta palabra, advertiremos que nosotros para mantener la máxima cercanía posible con el pensamiento de Heidegger, dejaremos la palabra en su estado original, es decir, en alemán, teniendo siempre presente que tal y como hemos señalado, en español puede ser traducida por “evento”, “acaecimiento” o “advenimiento apropiador”, entre otras. Optamos por la elección de dejar el término en alemán, antes que traducir el mismo por una palabra española en la que perdamos matices significativos importantes al trasladar el pensamiento de Heidegger de su idioma original a otro. Consideramos que en una idea tan decisiva en el pensamiento de Heidegger como es *das Ereignis*, debemos atenernos a la voluntad del propio pensador y respetar su decisión de no traducir dicho término a otro idioma. Ver al respecto Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Barcelona. Anthropos. 1998. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 87, donde el propio Heidegger explica el porqué de la imposibilidad de traducir dicha palabra. Igualmente referimos al lector de este trabajo a la nota a pie de página número siete de los traductores (p. 85), que puede ser encontrada en la edición citada. Ahí los traductores al idioma español explican magníficamente la dificultad de la traducción de nuestra palabra (*Ereignis*). GA Bd. 11 (*Identität und Differenz*).

designa el surgir mismo de las cosas, el hacerse y aparecer de éstas. Para llegar a comprender a qué se refiere Heidegger cuando nos habla de *Ereignis* tenemos que abandonar totalmente la estructura de pensamiento “causa-efecto” tan manejada en la ciencia, y asentarnos sobre una estructura bien distinta, la cual intenta comprender las cosas desde su propio origen en una remisión fundamental a su propio surgir, donde la relación “causa-efecto” ya no tiene sentido. Recordemos, por ejemplo, *el pensar* ejercido por Heidegger a partir de los versos del poeta místico medieval Angelus Silesius:

“La rosa es sin porqué,
florece porque florece.”¹⁵⁷
(“*Die Ros ist ohn warum,
sie blühet, weil sie blühet.*”)

En su escrito *Der Satz vom Grund*, Heidegger acude a Silesius para contraponerlo a Leibniz y a su proposición del fundamento. Si el filósofo Leibniz, en una demostración de asunción plena de la modernidad, afirma que “Nihil est sine ratione” (“Nada es sin razón”), o lo que es lo mismo, “Omne ens habet rationem” (“Todo ente tiene razón”); el poeta místico Silesius, asentado serenamente en una tradicional actitud medieval, *dice* que “La rosa es sin porqué” (“*Die Ros ist ohn warum*”).

Esta confrontación muestra explícitamente la actitud del filósofo y del poeta ante lo real. Mientras que el filósofo se preocupa en buscar “el porqué”, el fundamento; el poeta habla de las cosas sin apelar a ese supuesto fundamento. Al poeta no le supone ninguna inquietud decir que “La rosa es sin porqué”, es la actitud propia del poeta. Recordemos si no a Juan Ramón:

¹⁵⁷ Heidegger, M. *La proposición del fundamento*, cit., p. 71. GA Bd. 7 (*Der Satz vom Grund*), p. 53.

“¡No le toques ya más,
que así es la rosa!”¹⁵⁸

De esta manera, el verso de Silesius debe tomarse como una negación (“...sin porqué”) que contiene la plenitud del ser en la afirmación (“...florece porque florece.”).

Desde este modo de pensamiento es desde donde debemos aproximarnos a la noción heideggeriana de *Ereignis*, ya que el *Ereignis* no es ni causa, ni fundamento, ni resultado, sino “lo que” *da*, “lo que” hace ser a las cosas, o dicho en un lenguaje más genuinamente heideggeriano, “lo que” hace “*cosear*” a las cosas, “*hombrear*” al hombre o “*mundear*” al mundo. Quizás, como pensaba Heidegger, el lenguaje aquí se quede demasiado corto para intentar una aproximación tan originaria al ser más íntimo de las cosas.

Por todo esto es por lo que debemos entender el *Ereignis* como la comprensión más radical posible del surgir o moverse último de la realidad, ya que más allá del *Ereignis* no hay más, lo que hay es lo que el *Ereignis* hace que haya. Por ello no es posible pensar más allá del *Ereignis* ni decir nada que añada algo al *Ereignis*. Modesto Berciano, grandísimo conocedor del pensamiento de Heidegger, describe de una manera muy certera este aspecto del *Ereignis*, en uno de sus múltiples escritos dedicados a la obra del filósofo alemán:

“El evento (*Ereignis*) no es un resultado (*Ereignis*) que proceda de otro, sino lo que da (*die Er-gebnis*); y su fecundo dar confiere algo así como un “hay” (*Es gibt*), del cual necesita incluso el ser para llegar, como hacerse presente, a lo suyo propio.” (...) “Pero lo que acaece es el evento y

¹⁵⁸ Jiménez, J. R. Antología poética. Madrid. Alianza Editorial. 2002, p. 237.

nada más. No hay ninguna otra cosa más allá del evento, hacia la cual podemos retroceder desde éste mediante un esquema de fundamento.”¹⁵⁹

Asimismo esta manera madura y meditada de entender el ser -desde el *Ereignis*-, sigue otorgando al fenómeno del lenguaje un lugar preeminente en el conjunto global del pensamiento de Heidegger, ya que *Ereignis* y lenguaje (*Sprache*) están decisivamente entrelazados desde su ser más íntimo.

Por ello, como ya desarrollamos anteriormente, Heidegger entiende “el Decir” (*die Sage*) como esencia del lenguaje. “El Decir” es el mostrar que deja aparecer la presencia. De esta manera, Heidegger asume ontológicamente “el Decir” como realidad originaria que puede ser recibida si el hombre sabe admirar atentamente el *Ereignis*. El *Ereignis*, pues, *dice* las cosas y el hombre las *escucha*. Posteriormente el hombre expresa las cosas en *el habla* (*die Sprache*).

“El hombre, al hablar, dice lo que oye decir a la “dicción” primigenia; la palabra humana es la palabra “sonora”, derivada de la palabra silenciosa del *Ereignis*. Así resulta que el decir de los mortales es un responder (*antworten*); toda palabra hablada es ya respuesta, eco (*Gegensage*), un decir que corresponde, un decir oyente.”¹⁶⁰

De esta manera, el hablar humano es entendido como “correspondencia”. Esta co-rrespondencia no es una co-rrespondencia cualquiera, sino una co-rrespondencia establecida entre el origen mismo de las cosas y el hombre, entre el *Ereignis* y el lenguaje.

¹⁵⁹ Berciano, M. “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger”; en *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 28, 2002, p. 60.

¹⁶⁰ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 303.

El hombre -particularmente el pensador- *escucha el decir* del *Ereignis* y al entablar esta relación consigue hacer efectivo *el pensar*. Cuando el hombre es capaz de *escuchar el decir* es cuando consigue alcanzar *el pensar*. A toda esta estructura es a lo que Heidegger se refiere cuando habla de “co-rrespondencia” (“*antworten*”). Por ello, el hablar humano es entendido como co-rrespondencia con el “decir” original de lo real. Esta co-rrespondencia o co-pertenencia tiene lugar originariamente en el *Ereignis* y precisamente debido al mismo. En ella, hombre y ser se relacionan recíprocamente (se co-rresponden) desde la apertura de uno hacia el otro. Es decir, hombre y ser se co-rresponden mutuamente desde el *Ereignis* y gracias a él, alcanzando una unidad en la que ambos momentos son igualmente decisivos. Ni el hombre es sin el ser ni el ser puede llegar a ser sin el hombre. Las raíces de esta estructura de comprensión pueden ser rastreadas ya en la primera época de la reflexión de Heidegger, cuando en el párrafo decimosegundo de *Sein und Zeit*¹⁶¹, el pensador alemán nos habla de la estructura de “ser-en-el-mundo” (“*In-der-Welt-sein*”) como primer paso a analizar a la hora de desarrollar una analítica existencial. En esa obra el profesor de la Universidad de Friburgo nos decía lo mismo sobre la estructura de “ser-en-el-mundo” que posteriormente dirá sobre la co-rrespondencia entre hombre y ser. Pensamos que en dicha parte de *Sein und Zeit* se contiene la idea germinal de lo que Heidegger desarrollará posteriormente como co-rrespondencia.

Una vez aclarado en qué consiste esta co-rrespondencia de la que nos habla Heidegger en su obra madura, estamos en condiciones de entender porqué dice Heidegger que el lenguaje del hombre es el que guarda la presencia del ser. Precisamente por ello el autor alemán habla del lenguaje como “casa del ser” (“*das Haus des Seins*”). Desde la descripción detenida de lo que Heidegger entiende como *Ereignis* y lo que conlleva su auténtica

¹⁶¹ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, cit., pp. 65 y ss. GA Bd. 2 (*Sein und Zeit*), pp. 71 y ss.

recepción por parte del hombre, se hace comprensible el hecho ontológico de que el ser del lenguaje se funde en el Ereignis.

“Heidegger buscaba el camino hacia el lenguaje y el resultado es éste: El camino hacia el lenguaje pertenece a la *Sage*, determinada a partir del evento. En este camino, que pertenece a la esencia del lenguaje, se oculta lo propio del lenguaje. El camino es acaeciendo... El evento acaece (transitivo) al hombre, para usarlo para sí mismo. Por tanto, acaeciendo el indicar como apropiar, el evento es la construcción de caminos (*Bewegung*) de la *Sage* hacia el lenguaje.”¹⁶²

¹⁶² Berciano, M. “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger”; cit., p. 61.

*CAPÍTULO SÉPTIMO: EL LUGAR DE LA
POESÍA EN EL PENSAR*

*“... el destino del mundo
se anuncia en la poesía...”*

*Heidegger, M.
Carta sobre el humanismo.
(Madrid. Alianza Editorial. 2000, p. 52.)*

CAPÍTULO SÉPTIMO: EL LUGAR DE LA POESÍA EN *EL PENSAR*

Una vez que ya hemos recorrido los diversos modos de entender el lenguaje que se suceden en la filosofía de Heidegger, ahora se hace necesario completar el estudio con un último apartado dedicado a la relación de Heidegger con la poesía. Esta tarea, impuesta por el meditar del propio Heidegger¹⁶³, complementará lo expuesto hasta ahora de una manera fundamental, ya que la relación entre pensamiento y poesía ocupa un lugar prioritario en la obra de Heidegger en general y en la atención de esta filosofía al lenguaje en particular.

§ 27. Relación entre el pensar y el poetizar

“... en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser,

¹⁶³ En varios de sus escritos el propio Heidegger nos muestra claramente la íntima relación existente entre filosofía y poesía, y la consecuente necesidad interna de tratar la poesía a la hora de acercarnos al fenómeno del lenguaje.

Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., pp. 62-63, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”: “La poesía no es sólo un ornamento que acompañe a las cosas, no es sólo una excitación transitoria, ni aun un calentamiento ni un entretenimiento. La poesía es el fundamento sustentador de la historia y por tanto tampoco es sólo un fenómeno de la cultura, ni en absoluto la mera “expresión” de un “alma cultural”. (...) Resultaba en primer lugar: el ámbito de operación de la poesía es el lenguaje. La esencia de la poesía, pues, debe comprenderse a partir de la esencia del lenguaje. Pero a continuación se hizo evidente: La poesía es el nombrar fundamental del ser y de la esencia de todas las cosas –no un decir arbitrario, sino aquel por el cual sale a lo abierto por primera vez todo aquello que luego mencionamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por eso la poesía nunca toma el lenguaje como una materia prima preexistente, sino que la poesía misma es lo que posibilita el lenguaje. La poesía es el lenguaje prístino de un pueblo histórico. Por tanto, recíprocamente, la esencia del lenguaje debe entenderse a partir de la esencia de la poesía. El fundamento de la existencia humana es la conversación como auténtico acontecer del lenguaje. Pero el lenguaje prístino es la poesía como fundación del ser.” GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), pp. 42-43.

en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.”¹⁶⁴

En la mencionada cita se contienen muchas de las ideas fundamentales del Heidegger posterior a la *Kehre*, las cuales serán analizadas detenidamente en nuestro trabajo cuando tratemos del diálogo entre el pensador y el poeta como espacio privilegiado para la manifestación del ser.

El encuentro de Heidegger con la poesía no se produce de manera casual, sino que el pensador alemán se adentra en el ámbito de la poesía al considerar que en ciertas maneras de poetizar se pueden hallar señas del ser como en ningún otro ámbito de la creación humana.

“Heidegger inaugura el diálogo con la poesía en 1934, en un curso consagrado al que califica de “poeta de la poesía”: Hölderlin.”¹⁶⁵

La relación entre el pensar de Heidegger y la poesía se desarrolla lentamente y de una manera progresiva. Poco a poco -especialmente a partir de los años treinta- van apareciendo en el meditar pausado de Heidegger ciertas consideraciones acerca de la poesía que van adentrando al pensador alemán en la misma de una manera cada vez más decidida. Pero hay que tener muy claro para evitar errores de comprensión, que el papel que ocupa la poesía en la obra de nuestro autor no debe confundirse en absoluto con ningún tipo de análisis literario o filológico entendido en el sentido tradicional. Como es habitual Heidegger, una vez más, se acerca a un nuevo ámbito de sentido, en este caso la poesía, para tratarlo de una manera no habitual. Heidegger hace de la poesía una cuestión del pensar y

¹⁶⁴ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, cit., pp. 11-12. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 313.

¹⁶⁵ Scherer, R. y Kelkel, A. L. *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, cit., p. 239.

la trata como tal, por lo que la poesía en sí misma considerada no puede ser interpretada a la manera de un análisis literario. Con esto queremos hacer ver el hecho de que el autor de *Unterwegs zur Sprache* no pretende realizar análisis literarios, sino interpretaciones pensantes de la poesía¹⁶⁶, lo cual es muy distinto. El propio Heidegger se encarga de subrayar esta situación:

“Las presentes *Interpretaciones* (se refiere en este caso a las interpretaciones de la poesía de Hölderlin) no pretenden ser aportes a la investigación de historia literaria ni a la estética. Surgen de una necesidad del pensar.”¹⁶⁷

Debido a esta circunstancia que estamos destacando en este párrafo -el sentido de la poesía en el pensamiento de Heidegger- es por lo que a la hora de acercarnos a la cuestión de la poesía en la obra de Heidegger, hay que tener presente cuál es el auténtico sentido de *eso* que Heidegger llama *pensar*, ya que el lugar que ocupa la poesía en la obra de Heidegger sólo puede ser comprendido si se analiza teniendo en cuenta la estrecha relación existente entre el poetizar y el pensar. Para ello delimitemos primero y ante todo qué entiende Heidegger por *pensar* y qué entiende por *poetizar*.

§ 27.1. *El pensar*

Heidegger acuña la expresión *el pensar* (*das Denken*) para designar la manera de ejercer el pensamiento que él considera como la más originaria y

¹⁶⁶ Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*. Argentina. Los libros del mirasol. 1965. Trad. E. García Belsunce, p. 241: “... es una empresa estéril querer juzgar como ilícito el retorno aclarador de Heidegger a lo *no dicho* en la poesía, invocando “lo que está presente. Todo lenguaje verdaderamente poético se desarrolla en el contrafuego de decir y callar. Esta es la verdadera razón por la cual una ciencia aferrada a lo dicho no es capaz de alcanzar en absoluto el dominio esencialmente poético.”

¹⁶⁷ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 27. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 7.

radical posible. *El pensar* designa una manera de aproximarse a las cosas que en su ejercicio pretende *dejar ser* a las cosas por sí mismas según su propia naturaleza.

El pensar pone nombre a una manera de ejercer el pensamiento que a través de una actividad-pasiva¹⁶⁸ se acerca a las cosas en un merodeo reflexivo que busca la libre manifestación de las mismas.

El pensar de Heidegger está profundamente enraizado en su comprensión de la verdad como *a-létheia*. Recordemos que la verdad como *alétheia* entendía la esencia de la verdad desde su raíz más íntima como *manifestación, des-velamiento*. Así, desde el concepto de *a-létheia*, la verdad pasa a ser entendida como el libre manifestarse de las cosas ante la presencia del hombre (*Dasein*).¹⁶⁹ Y esta concepción de base -el libre manifestarse de las cosas- es la que subyace en lo que Heidegger ha designado como *pensar*.

“El único asunto del pensar es llevar al lenguaje este advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre.”¹⁷⁰

Debe quedar muy claro que cuando Heidegger habla de *pensar* no se está refiriendo ni a lo que habitualmente se suele entender como la actividad del pensamiento ni a lo que designa la palabra “filosofía” en su sentido más tradicional. Una cosa es pensar y otra *el pensar (das Denken)*, una cosa es la filosofía y otra *el pensar*. Según Heidegger, *el pensar* no se da plenamente en la obra de los filósofos -Platón, Descartes o Kant no ejercieron *el pensar* sino el pensamiento-. En las obras de estos autores

¹⁶⁸ Con la expresión “actividad-pasiva” nos referimos a la pretensión heideggeriana que fundamentalmente intenta situarse ante las cosas (activamente) sin imponerse, dejando ser (pasividad) a las mismas en su originariedad.

¹⁶⁹ Ver al respecto el párrafo 44 de la obra *Sein und Zeit*.

¹⁷⁰ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 89. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 363.

encontramos la modalidad de pensamiento conocida como *filosofía*, pero no lo que Heidegger señala como *el pensar*. Para Heidegger la filosofía, debido a su raíz metafísica, ejerce el pensamiento de una manera impositiva, encapsulando a las cosas en conceptos que nos alejan de su esencia. Sin embargo, *el pensar* pretende ejercerse de una manera no dominante que permita *decir* a las cosas “lo que son”. El propio Heidegger en la magistral página que concluye su *Brief über den Humanismus* nos describe *el pensar* de una forma sencilla, a la vez que profunda:

“Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra.

El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa.”¹⁷¹

§ 27.2. *El poetizar*

En la fase final de su pensamiento Heidegger otorga a la palabra poética un lugar muy exclusivo dentro de su filosofar, un lugar absolutamente preeminente. El Heidegger de los últimos treinta años se ve abocado cada vez de forma más clara a la comprensión de la palabra poética como “acontecer del ser”.

Desde el pensamiento de Heidegger debemos entender que la palabra poética es la palabra más incisiva porque con ella el poeta logra acceder al reino del ser para desde allí expresarlo en su obra. El propio Heidegger dice

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 90. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 364.

de una manera muy clara que “... la obra del lenguaje, el poema en sentido estricto, ocupa un lugar privilegiado dentro del conjunto de las artes.”¹⁷²

La palabra poética expresada por el poeta es la más alta posibilidad de acercamiento al ser de la que dispone el hombre. Por ello el poeta es aquél que se trae entre manos un dialogar con el ser. “Poesía es auténtica fundación del ser.”¹⁷³, llega incluso a afirmar Heidegger.

El poeta es esa especie de médium favorecido que puede llegar a rozar las cosas con sus propias manos. “El poeta... nombra a todas las cosas en lo que son.”¹⁷⁴, pero no por la calidad de su creación, sino gracias a su capacidad de desvelamiento.

Heidegger no contempla la figura del poeta desde una perspectiva romántica como la de aquel ser privilegiado con una gran capacidad creativa, sino que más bien y funcionando con su comprensión de la verdad como *altéheia*, considera al poeta como un ser que es capaz de descubrir la verdad a través del desvelamiento del lenguaje¹⁷⁵. El poeta deja que las cosas sean por sí mismas en las palabras y por ello “... en la palabra, hace brillar y sonar lo que ha llamado.”¹⁷⁶

¹⁷² Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 53, en “El origen de la obra de arte”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 61.

¹⁷³ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 61, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 41.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 61. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 41.

¹⁷⁵ Esta idea, explícitamente tematizada por Heidegger, verdaderamente subyace en la intención última de la creación de muchos de los grandes poetas. “Gracias al poeta el mundo se queda sin nombres. Entonces, por un instante, podemos verlo tal cual es-en azul adorable. Y esa visión nos abate, nos enloquece; si las cosas son pero no tienen nombre: *sobre la tierra no hay medida alguna*.”; en Paz, O. *El mono gramático*. Barcelona. Seix Barral. 1974, pp. 96-97.

¹⁷⁶ Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, cit., p. 149, en “... poéticamente habita el hombre...”. GA Bd. 7 (*Vorträge und Aufsätze*), p. 204.

Hasta ahora hemos estado recorriendo una de las muchas sendas abiertas por el camino del pensar de Martin Heidegger, en donde hemos podido apreciar la consideración especial en que se tiene a la palabra. Por ello es natural que nuestro autor conceda al poeta un lugar “sagrado” dentro de su filosofía, ya que los poetas son los que viven en el mundo de las palabras, e incluso se podría decir que son, lo que es aún más importante, los que viven dentro del mundo de “la palabra auténtica”, ya que el poeta en sus poemas nos hace gozar de la experiencia de mirar el mundo como si fuera la primera vez que lo contemplamos, y es con esa inocencia en la mirada con la que podemos captar el ser de lo ente, una mirada no enturbiada ni corrompida por los muchos prejuicios que vamos adquiriendo a lo largo de nuestro existir.¹⁷⁷

“Nombrar poetizando significa: dejar aparecer en la palabra al Elevado mismo...”¹⁷⁸

Esta otra cita, tan aparentemente misteriosa, nos deja entrever de otra manera la posición privilegiada del poeta a la hora de contemplar el mundo. El poeta consigue con la palabra algo de lo que nadie más es capaz. El poema en su *hablar*, gracias a la multisignificación propia del lenguaje poético, de la que ya hemos hablado anteriormente, es capaz de *decir* varias cosas y en distintos sentidos al mismo tiempo. Así con este *hablar*, el

¹⁷⁷ Esta pureza en la mirada es la que constantemente persiguen los poetas en su poetizar: “Al abrir los ojos con la luz del nuevo día... busco... la primera mirada de la vida. (...) ...querría tener esta mirada que es para mí una ley primordial de mi poesía. No sé, solamente la experiencia es válida y gloriosa por aceptar este riesgo.” (Palabras de Pablo Neruda extraídas del documental “Pablo Neruda (1904 – 1973)”, un film de Amalia Escriva).

¹⁷⁸ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 47, en “Retorno a la patria / a los parientes”. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 27.

poema no encierra a las cosas en un ente, sino que las deja ser en un espacio de gran amplitud significativa.

“El habla del Poema es esencialmente multívoco y ello a su propio modo. No entenderemos nada del decir del Poema mientras vayamos a su encuentro meramente con el sentido entumecido de un mentar unívoco.”¹⁷⁹

En líneas generales pues parece claro que la palabra poética ocupa un lugar ciertamente preeminente dentro de la filosofía heideggeriana, debido a que es el modelo de palabra que es capaz de traernos a presencia las cosas de un modo más pleno. El poeta en su poetizar, y a través de la palabra poética, entabla un diálogo con el ser en donde éste *Dice* y el poeta *escucha*, consiguiendo de esta manera establecer la relación más íntima posible con el ser. Así el poeta es aquél que puesto a la escucha del ser, deja *hablar* al ser para transmitir su Decir.

El poetizar pues tomado como el acto propio de la poesía, tiene en Heidegger una consideración muy destacada. Como ya ha sido señalado el pensador alemán dedicó gran parte de sus esfuerzos finales a adentrarse en el ámbito de la poesía desde su preguntar por el ser. Así nos podemos hacer cargo del lugar privilegiado que la poesía ocupa en el pensamiento heideggeriano. De una manera muy explícita el propio Heidegger se encargó constantemente de recordarnos el lugar preeminente que la poesía poseía en su pensamiento:

“La poesía es el nombrar fundacional del ser y de la esencia de todas las cosas...”¹⁸⁰

¹⁷⁹ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit, p. 69. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), pp. 70-71.

¹⁸⁰ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 63, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 43.

En algunas poesías de ciertos poetas el ser está dicho, la cuestión es cómo hacer aflorar esa dicción del ser, lo cual será intentado por Heidegger concienzudamente entablando un diálogo con estas poesías desde su pensar.

§ 27.3. Necesidad de un diálogo entre el pensar y el poetizar

En *Der Ursprung des Kunstwerkes* y *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, escritos ambos de 1934/35, es donde Heidegger por primera vez y de una manera manifiesta trae a un primer plano de su reflexión a la poesía. De hecho la intención y el plan fundamental de reflexión que subyace en ambos textos se ponen claramente de manifiesto en muchas partes de los mismos. Por ejemplo, compárese la cita que se acaba de reproducir de *Hölderlin und...* con la que sigue a continuación de *Der Ursprung des...*:

“Lo que despliega el poema en tanto que proyecto esclarecedor de desocultamiento y que proyecta hacia delante en el rasgo de la figura, es el espacio abierto, al que hace acontecer, y de tal manera, que es sólo ahora cuando el espacio abierto en medio de lo ente logra que lo ente brille y resuene.”¹⁸¹

El pensamiento final que Heidegger expresa acerca de la poesía en *Der Ursprung des Kunstwerkes* afirma lo siguiente:

¹⁸¹ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 52, en “El origen de la obra de arte”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 60.

“La esencia del poema es, sin embargo, la fundación de la verdad. Entendemos este fundar en tres sentidos: fundar en el sentido de donar, fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar.”¹⁸²

El poetizar y con él la poesía, tal y como estamos viendo, ocupan un lugar preeminente en el pensamiento de Heidegger y muy especialmente en lo que se refiere a sus escritos a partir de mediados de la década de los años treinta. De hecho, esta cuestión -la poesía en Heidegger- es un lugar común de reflexión y análisis en los estudios sobre Heidegger.

“La poesía... es la institución –conforme a la palabra- del ser, la institución que lleva al ente a su ser o a su verdad y las cosas a su esencia...”¹⁸³

Pero no hay que dejarse llevar por la primera impresión y pensar que la poesía por sí sola es el espacio fundamental de apertura del ser. Si vamos al fondo de la cuestión observaremos que no es la poesía por sí sola la que nos ofrece ese lugar preeminente de manifestación del ser, sino que es el espacio que se produce al entablar un diálogo entre el pensar y el poetizar el que nos ofrece ese espacio.

Una vez que hemos dado algunas señas de lo que el pensar y el poetizar significan en el pensamiento de Heidegger y el lugar que ocupan, ahora pasaremos a terminar de describir en análisis este diálogo, el cual es señalado por Heidegger como absolutamente necesario y fundamental para acceder a la manifestación del ser.

¹⁸² *Ibid.*, p. 54. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 63.

¹⁸³ Pöggeler, O. *El camino del pensar de Heidegger*, cit., p. 260.

“... el pensar y poetizar se igualan del modo más puro en su cuidado por la palabra...”¹⁸⁴ (...) “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado.”¹⁸⁵

Si bien es cierto que como hemos sostenido la palabra poética goza de una consideración privilegiada dentro del pensar heideggeriano, también es cierto que para resolver de modo completo esta cuestión tendremos que aludir al diálogo que según el propio Heidegger debe producirse entre la palabra poética y la palabra filosófica¹⁸⁶. El pensar y el poetizar rondan por caminos muy cercanos, tal y como Heidegger nos repite reiteradamente en muchos de sus escritos.

“Lo inhabitual se abre y Abre lo Abierto sólo en el poetizar o separado abismalmente de ello y a su tiempo en el “pensar”.”¹⁸⁷

Básicamente, la diferencia existente entre el pensar y el poetizar es el modo de decir de cada una de ellas:

¹⁸⁴ Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?* (Epílogo, de 1943), cit., p. 60. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 312.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 60. GA Bd. 9 (*Wegmarken*), p. 312.

¹⁸⁶ Heidegger, M. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Herder. 2004. Traducción Jesús Adrián Escudero, p. 17, en “Prólogo”, de Jesús Adrián Escudero: “La filosofía, en estrecha hermandad con la poesía, tiene la tarea de recapacitar sobre esta cercanía inmediata con el ser, es decir, pensar sobre la proximidad de las cosas de la vida. De hecho, ya siempre vivimos en esa proximidad. No se trata de forzar o disponer del ser como si se tratara de un utensilio, sino dejar que éste se desvele en el marco de una actitud meditativa, silente, devota, desasida y serena. Esta actitud adquiere en ocasiones un tono extremadamente mesiánico: por un lado, nos coloca en la órbita mística del maestro Eckhart, de Jacob Böhme o de Schelling; por otro lado, nos empuja a seguir las huellas de la experiencia recogida en poetas consagrados como Rilke y Hölderlin.”

¹⁸⁷ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 121, en “Recuerdo”. GA Bd. 4 (*ErLäuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 103.

“... dos modos enteramente distintos del decir. En el canto del poeta la palabra aparece como lo que es misteriosamente sorprendente. La meditación pensante, atenta a la relación entre el “es” y la palabra como no-cosa, llega ante algo memorable, digno de ser pensado, y cuyos rasgos se pierden en lo indeterminado.”¹⁸⁸

¹⁸⁸ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 174, en “La esencia del habla”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 184.

§ 28. El modo de interpretación heideggeriano de la poesía

Antes de adentrarnos en los análisis llevados a cabo por Heidegger sobre la poesía de Hölderlin, Rilke o Stefan George se hace necesario esbozar los parámetros fundamentales desde los que Heidegger realiza tales estudios, ya que esto nos ayudará a entender mejor el sentido de dichas investigaciones.

Primero y ante todo, como ya hemos referido anteriormente, hay que tener presente a la hora de acercarnos a las interpretaciones que Heidegger realiza acerca de la poesía, que estas interpretaciones no son llevadas a cabo como si de análisis literarios se tratase, sino como indagaciones pensantes sobre el ser que desde estas poesías intentan aproximarse al sentido de dicha cuestión.

Los acercamientos de Heidegger a la poesía no pueden ser tomados, pues, desde la literatura, sino desde *el pensar del ser*, cuya intención última reside en el objetivo de intentar aclarar el sentido del ser y no en el intento de esbozar análisis literarios respecto de la forma y/o el contenido de las poesías. A Heidegger no le interesan los poetas ni las obras de éstos como creaciones *poiéticas* en sí mismas, sino que lo que realmente llama la atención de nuestro pensador es lo que se pueda rastrear de las huellas del ser en los escritos de estos autores.

Esta intención primordial nos marca el sentido fundamental de las investigaciones de Heidegger acerca de la poesía, la cual se realiza desde *el pensar* y no desde el marco teórico de la literatura.

Otro aspecto importante a tener en cuenta de las interpretaciones heideggerianas de la poesía reside en la escogida selección de éstas que el pensador alemán realiza. A la hora de indagar el sentido del ser, para Heidegger no es igual de válida cualquier tipo de poesía ni cualquier obra

poética, sino que tan sólo ciertas poesías de ciertos poetas son las elegidas por nuestro autor para intentar pensar el sentido último de dicho asunto.

Del mismo modo y una vez que hemos señalado los aspectos más singulares de la actitud heideggeriana ante la poesía, debemos ahora referirnos al sentido global que para el filósofo de la Selva Negra tiene la acción de interpretar como ejercicio pensante de indagación del ser *en* la obra de otro autor.

El autor de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* entiende la *interpretación* como un modo determinado de *escucha* que se basa en *atender* a aquello que los autores de las obras interpretadas dijeron de manera esencial en sus creaciones.

Este modo de interpretación no se queda en *lo dicho* explícitamente, sino que va más allá de lo explícito y rebusca hasta llegar a lo implícito, que en la mayoría de las ocasiones parece ser para Heidegger *lo decisivo*. Por ello el profesor de Friburgo afirma que “La interpretación auténtica debe mostrar aquello que ya no se percibe en las palabras y, sin embargo éstas dicen.”¹⁸⁹

Así Heidegger interpreta los escritos de *sus* pensadores y poetas desde un determinado modo de escuchar *lo dicho*, que consiste ciertamente en una manera muy concreta de atender a lo que subyace en las palabras, lo cual acaba convirtiéndose en un *pensar* acerca del ser.

Nuevamente observamos la importancia que el sugerir tiene en el pensamiento de nuestro autor. Las posibilidades significativas de la sugerencia se activan potencialmente en las interpretaciones heideggerianas de la poesía, ya que en dichas interpretaciones “lo que” la palabra calla en su sugerir se hace más primordial que “lo que” afirma en su decir.

¹⁸⁹ Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*, cit. pp. 148-149. GA Bd. 40 (*Einführung in die Metaphysik*), p. 171.

Podemos sintetizar las ideas de Heidegger respecto al modo de interpretar la poesía afirmando que para el autor alemán lo esencial en la interpretación es saber atender a “lo no dicho” de “lo dicho”¹⁹⁰. En ese “lo no dicho” es donde reside lo esencial para acercarnos a la posibilidad más radical de ejercer el pensamiento en torno a la cuestión del ser. Éso es lo que nos marca el camino a seguir en las indagaciones pensantes sobre el ser.

Según lo dicho, bien podemos pensar que Heidegger busca *decir* acerca de las obras analizadas “lo que” ni tan siquiera sus creadores fueron capaces de decir, aunque sin embargo de alguna manera lo dijeran. En cierta manera se trata de ensayar una “re-creación” de las obras de otros autores, que de alguna manera acaba proporcionando una creación original en primera persona.

“Pero, esto que parece no decir nada: / “florece porque florece”, dice propiamente todo, a saber, todo lo que cabe decir aquí; y lo dice de la manera que le es propia: la del no-decir.”¹⁹¹

Con la reseña realizada sobre los puntos nodales desde los que Heidegger concibe la manera en la que debe interpretarse la poesía para intentar pensar la cuestión del ser, dejamos preparado el terreno para acercarnos a algunos de los diversos estudios que el pensador alemán llevó a cabo sobre la creación poética concreta de algunos autores particulares.

¹⁹⁰ Es decir, para Heidegger el aspecto fundamental de sus interpretaciones reside en lo que en nuestro trabajo sobre Heidegger ya citado anteriormente en otro capítulo de esta investigación (Muñoz Martínez, R. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, cit.) hemos llamado “silencio hermenéutico”. Ver al respecto las páginas 64-68.

¹⁹¹ Heidegger, M. *La proposición del fundamento*, cit., p. 81. GA Bd. 7 (*Der Satz vom Grund*), p. 63.

En este acercamiento, y situándonos de esta manera en la misma línea de sentido que Heidegger, nuestro objetivo no será analizar minuciosamente los estudios realizados por Heidegger sobre la poesía de ciertos poetas para señalar que hay de verdad o no en cada uno de estos estudios, sino que nuestra intención primordial será señalar el lugar que las creaciones poéticas elegidas ocupan en el marco general de la investigación heideggeriana en torno al asunto del ser y del lenguaje.

§ 29. El lugar de Hölderlin en el pensamiento de Heidegger (1936/39/43/46/59)

Johann C. Friedrich Hölderlin es un poeta alemán de los siglos XVIII y XIX (1771-1843) que con facilidad puede ser encuadrado dentro de la línea romántica propia del XVIII. Sin llegar a la altura de autores como Goethe o Víctor Hugo como creadores románticos, Hölderlin ocupa un lugar destacado dentro de la historia de la literatura en general y muy especialmente dentro de la historia de la literatura alemana en particular¹⁹². Su obra, tildada de un gran sentido trágico de la existencia y orientada hacia la búsqueda de un mundo idealizado está marcada por tres aspectos definidos que permanecen a lo largo de su creación: el anhelo hacia una Grecia clásica excesivamente idealizada, un marcado carácter visionario y un trasfondo permanente de búsqueda hacia la unidad, hacia la reconciliación de lo real consigo mismo.

* * *

Respecto a las diversas interpretaciones de la obra de Hölderlin aparecidas en la filosofía de Heidegger, decir que el poeta aparece en la obra del filósofo ocupando el privilegiado lugar de máximo interlocutor posible a partir del cual hacer la pregunta que interroga por el ser¹⁹³.

Al filósofo de Messkirch no le interesa la poesía de Hölderlin por su métrica, su ritmo o su temática, sino que desde un posicionamiento pensante lo que Heidegger busca en la obra de este autor romántico es la

¹⁹² Ferrer, J. y Cañuelo, S. *Historia de la Literatura Universal*. Barcelona. Editorial Óptima (Colección Luxor). 2002, p. 140: "Friedrich Hölderlin fue un poeta muy poco reconocido en su tiempo. Su fama y su inclusión entre los autores románticos le llegaron mucho después de su muerte."

¹⁹³ Richardson, W. J. "Martin Heidegger: in memoriam", en *Stromata*, n° 2, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1970.

posibilidad de entablar un diálogo desde el cual poder preguntar por el ser. Más que un poeta, Hölderlin representa para Heidegger el papel del *cantor* del ser.

“El lugar alcanzado por Hölderlin es una manifestación del ser que pertenece, ella misma, al destino del ser y le está asignada al poeta a partir de dicho destino.”¹⁹⁴

Hölderlin en su poesía nos *dice* poéticamente el ser, o dicho heideggerianamente, el ser *se dice* a sí mismo en la creación poética hölderliniana¹⁹⁵.

Atendiendo al mencionado carácter profético que sustenta la poesía de Hölderlin casi podríamos decir que para Heidegger, Hölderlin más que poeta es profeta. Por ello Heidegger toma la obra de Hölderlin como la de un iluminado que ha sabido apuntar hacia *lugares* fundamentales. Ahora se trata de recoger esas sugerencias y aclarar sus sentidos últimos, tarea que Heidegger intenta asumir reiteradamente¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 202, en “¿Y para qué poetas?”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 273.

¹⁹⁵ Vázquez, M. E. “Heidegger-Hölderlin / Filosofía-Poesía”, en Marrades, J. y Vázquez, M. E. (eds.) *Hölderlin. Poesía y Pensamiento*. Valencia. Pre-Textos. 2001, p. 171: “Ahí radica, a ojos de Heidegger, el privilegio de Hölderlin, el poeta de la esencia de la poesía: el poema dice la *alétheia*, la verdad; no lo que se muestra y ofrece, sino el arrancar al ocultamiento, previo al mostrarse y ofrecerse de algo como algo.”

¹⁹⁶ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 27: “Lo que sean en verdad las poesías de Hölderlin, no lo sabemos hasta hoy día, a pesar de los nombres “elegía” e “himno”. Estas poesías aparecen como un sagrario sin templo, en que se conserva lo poetizado. Estas poesías son, en el estrépito de los “lenguajes im-poéticos”, como una campana que cuelga al aire libre y queda destemplada ya por una ligera nevada que cae sobre ella”. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 7.

“... hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Si alcanzamos esa vía, llevará al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser.”¹⁹⁷

Será fundamentalmente a partir de los años treinta cuando Hölderlin se convierta en el gran interlocutor de Heidegger. Hölderlin es “el *poeta del poeta*”¹⁹⁸, aquél que ha sabido ver o al menos intuir *lo auténticamente decisivo*.

A la hora de acercarnos a las interpretaciones heideggerianas de la poesía de Hölderlin hay que tener muy claro que éstas no pueden ser recibidas desde el ámbito de la literatura, ya que los análisis llevados a cabo por Heidegger no son análisis literarios ni estéticos, tal y como el propio pensador se encarga de aclarar en la primera página de sus *Erläuterungen*:

“Las presentes *Interpretaciones* no pretenden ser aportes a la investigación de historia literaria ni a la estética. Surgen de una necesidad del pensar. (...) Estas interpretaciones forman parte del diálogo de un pensar con un poetizar...”¹⁹⁹

Estas palabras son aplicables por igual a todas las referencias poéticas que pueden ser encontradas en la obra de Heidegger. El profesor de

¹⁹⁷ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., pp. 202-203, en “¿Y para qué poetas?”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), pp. 237-274.

¹⁹⁸ Ver al respecto Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 56, en “Hölderlin y la esencia de la poesía” GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 34 y Hölderlin, F. *Antología poética*. Cátedra. Madrid. 2002. Traducción Federico Bermúdez-Cañete, p. 54, en “Introducción”: “Se ha llamado por ello a Hölderlin “poeta de la poesía”, por su radical concepción del aislamiento, extrañeza y riesgo que debe asumir como vidente y “profeta”.”

¹⁹⁹ Heidegger, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, cit., p. 27. GA Bd. 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), p. 7.

Friburgo nunca consideró la obra de un poeta desde la óptica literaria o estética, sino desde “el pensar del ser”. Percatarse de esta particularidad nos adentra en el auténtico sentido de las consideraciones heideggerianas en el ámbito de la poesía y deja totalmente exento a Heidegger de cualquier tipo de crítica proveniente del ámbito de la estética o de la teoría de la literatura²⁰⁰

A pesar de lo dicho no es difícil encontrar críticas de teóricos de la literatura hacia *la manera* en la que Heidegger interpreta la poesía de Hölderlin²⁰¹. Pero tal y como hemos explicado no se puede criticar a Heidegger desde una óptica literaria, ya que sus pretensiones no son literarias, sino filosóficas. Igual de atrevido que criticar las *Erläuterungen* desde la teoría de la literatura, resultaría intentar criticar *Sein und Zeit* desde la antropología, *Der Ursprung des Kunstwerkes* desde la estética o *Bauen, wohnen, denken* desde la teoría de la construcción. Heidegger es filósofo, e incluso a veces resulta comprometido enjuiciar su proceder desde la propia filosofía, ya que el pensamiento heideggeriano se erige a sí mismo como un nuevo intento de acceder a la cuestión del ser desde una nueva modalidad de pensamiento *-el pensar (das Denken)-*, creada por el propio Heidegger fundamentalmente desde la filosofía, pero con ayuda de rudimentos conceptuales de otros ámbitos. De ahí la dificultad de realizar juicios críticos acerca de la obra del autor alemán. Recordemos, por ejemplo, cómo José María Valverde en sus *Estudios sobre la palabra*

²⁰⁰ Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*, cit., p. 228: “Es un malentendido juzgar las *Aclaraciones* desde el ángulo filológico, para rechazarlas en consecuencia como no científicas.”

²⁰¹ Valverde, J.M. *Estudios sobre la palabra poética*. Madrid. Rialp. 1952, pp. 156-157, en “Ante unas versiones de Hölderlin”: “No encuentro suficiente fundamento para decir que sea Hölderlin un poeta de *Weltanschauung* conceptual, de sistema de ideas y cabeza filosófica; si esto ha podido cobrar entre nosotros cierta vigencia como fantasma de Hölderlin, previo a su lectura, es, aparte del “sabor del idioma”, merced a la atmósfera que le rodea, tanto por el clima en que floreció, como en nuestro tiempo, por el ambiente y los trabajos de su gloriosa resurrección, de Dilthey a Heidegger.”

poética habla de Heidegger como del “pontífice definitivo y definidor de la *Hölderlinología*”²⁰².

La influencia de la poesía de Hölderlin en la filosofía de Heidegger también se hace notoria en el modo de expresarse del propio Heidegger. Hölderlin llama tan poderosamente la atención a Heidegger, que el encuentro del filósofo con la obra del poeta romántico conduce al primero a modificar en aspectos importantes su propio lenguaje. Voluntaria o involuntariamente -nos inclinamos más bien a pensar en lo segundo-, desde el encuentro decidido de Heidegger con la poesía de Hölderlin el lenguaje del filósofo adquiere giros, palabras y expresiones tomadas directamente de la poesía de Hölderlin. Palabras como “tierra”, “dioses” o “lo sagrado” se hacen frecuentes en los escritos de Heidegger a partir del encuentro con la poesía de Hölderlin. Pero esta circunstancia particular producida por el encuentro de estos dos creadores no significa que Heidegger salte de la filosofía -o del pensamiento- a la poesía. El pensador de Messkirch desde el principio hasta el final sigue fiel a “la tarea del pensar”, lo que sucede es que es precisamente ésta la que le conduce a aproximarse a la poesía de Friedrich Hölderlin, para desde ella intentar pensar la cuestión del ser. Pero por todo ello no hay que caer en el error de creer que Heidegger pretenda hacer poesía. Nada de eso. En este punto estamos totalmente de acuerdo con Otto Pöggeler:

“Heidegger adquiere trabajosamente otro lenguaje: palabras de Hölderlin, como “largo es el tiempo, pero lo verdadero acaece de forma propicia”, ingresan hablando en el pensar de Heidegger, comunicándole en su hablar las palabras fundamentales de su Decir.” (...) “Que el Decir poético de Hölderlin resuene en el pensar heideggeriano no quiere decir

²⁰² *Ibid.*, p. 147.

desde luego que este pensar se haya convertido en Decir poético o en mera exégesis de la *mitología* y *teología* poéticas.”²⁰³

A pesar de que tal y como hemos afirmado Heidegger siempre se mantuvo fiel a la actividad del pensamiento, no es menos cierto que su radical manera de llevar a cabo esta tarea le hizo avistar los límites del pensamiento desde la cercanía con otros ámbitos ciertamente distantes, como por ejemplo el ámbito del poetizar.

Queremos decir con esto que Heidegger siempre hizo pensamiento - filosofía-, pero al mismo tiempo imprimió al mismo una *radicalización* tal en su *hacer-se* que hizo que éste adquiriese rasgos propios de otros ámbitos de sentido -“disciplinas”-, tales como la poesía.

Así, tal y como adelantamos en el apartado dedicado al lenguaje de Heidegger,²⁰⁴ el modo de expresión de nuestro autor, en su maduración, adquiere un decidido aspecto poético debido a la adquisición de ciertos rasgos peculiares del lenguaje poético, tales como la ambigüedad, la sugerencia o la multisignificación. Obviamente estos rasgos también pueden ser encontrados en el lenguaje poético de Hölderlin, algo más natural al tratarse de un poeta. En dicho aspecto, pues, vuelven a coincidir ambos autores.

El lenguaje de Hölderlin, al igual que el de Heidegger, se ejerce desde un habitar originario en la sugerencia y la posibilidad de apertura a múltiples significados en una misma palabra. Tal es el lenguaje de Hölderlin²⁰⁵. Desde Heidegger, entendemos que Hölderlin se adentra en los

²⁰³ Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, cit., pp. 278-279.

²⁰⁴ Ver al respecto el parágrafo 10 de este trabajo.

²⁰⁵ Hölderlin, F. *Antología poética*, cit. p.61, en “Introducción” del traductor: “La lengua de Hölderlin resulta especialmente difícil, hasta para los alemanes cultos. Por una parte, en su afán por emular la métrica griega antigua, altera hasta el extremo el orden sintáctico normal; por otra, en sus últimos años crecen las libertades de todo tipo, con alusiones ambiguas y lapsos de silencio.”. En esta nota de uno de

recovecos más recónditos del lenguaje, para desde allí intentar una interpretación de la existencia humana.

Por otro lado otro aspecto más secundario en estos momentos, pero no por ello carente de importancia en nuestro estudio, lo encontramos en la asunción y comprensión que ambos autores tuvieron de la tradición cultural, y especialmente de la Grecia Antigua. Tanto para el poeta como para el pensador, en la Grecia Antigua se produjo una armonización única entre el hombre y su entorno -el mundo-, entre la forma y el contenido. Y la admiración y la actitud de ambos autores ante dicho momento histórico son las mismas. Ahora no se trata de imitar de una manera artificial y por mero respeto a la tradición lo que hicieron los griegos, sino que más bien se trata de buscar *esa fuerza primigenia* que condujo a los griegos a crear una cosmovisión del mundo originaria y sin parangón alguna en la historia de la humanidad, que hoy la contemplamos desde la lejanía del tiempo y desde el grado de conciencia que nos proporciona la historia como el germen de lo que somos hoy día.

Al margen de los aspectos particulares que hemos destacado, la relación establecida por parte de Heidegger con la obra de Hölderlin, alcanza su máximo nivel de profundidad e importancia cuando nos percatamos del sentido último y fundamental que da fuerza al encuentro de ambas posiciones. Dicho sentido aflora en el momento en que entendemos que la poesía de Hölderlin se muestra tan preeminente para Heidegger, porque es única y exclusivamente en el espacio abierto al entablar una conversación entre ambas posiciones en donde Heidegger atisba la

los traductores de la poesía de Hölderlin al español (Federico Bermúdez-Cañete) observamos algunos de los rasgos más destacados del lenguaje de Hölderlin. Como se puede observar, algunas de las características más propias del lenguaje de Hölderlin que resalta este traductor coinciden plenamente con algunas de las peculiaridades habituales más destacados del lenguaje de Heidegger.

posibilidad de un acercamiento supremo al ser. Sólo preguntando a *la poesía de Hölderlin* desde *el pensar de Heidegger* se hace posible aguardar la manifestación radical del ser.

“Pero habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Ésta es la vía de la historia del ser. Si alcanzamos esa vía, llevará al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser.”²⁰⁶

Ese lugar *-el lugar común* creado por el diálogo establecido entre el poetizar de Hölderlin y el pensar de Heidegger- se ofrece como la posibilidad máxima desde la cual entendemos que podemos esperar, según Heidegger, la aparición del ser. De ahí la importancia suprema que adquiere la poética de Hölderlin en el meditar de nuestro autor.

²⁰⁶ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., pp. 202 – 203, en “¿Y para qué poetas?”. GA Bd. 5 (*Holzwege*), pp. 273-274.

§ 30. La interpretación heideggeriana de Rilke (1946)

Para llevar a cabo una exposición completa de la relación de Heidegger con la poesía es necesario acercarnos al diálogo que el pensador alemán estableció con otros poetas, que aún quedando muy alejados de la consideración en la que Heidegger tuvo a la poesía de Hölderlin, gozan de una relevancia a tener en cuenta si queremos alcanzar una comprensión completa del encuentro heideggeriano con la poesía.

Por ello, atendiendo y respetando el orden cronológico en el que el filósofo se acercó a cada poeta, completaremos nuestro acercamiento a la interpretación heideggeriana de la poesía, aproximándonos de esta manera a la meditación que nuestro autor desarrolló a partir de las poesías de Rilke, George Trakl, Stefan George y Johann-Peter Hebel, ya que éstos son los poetas a los que nuestro pensador se acercó a lo largo de su obra, al entender que dichos poetas fueron los que consiguieron alcanzar un poetizar cercano a la esencia del ser, según Heidegger.

Tras Hölderlin, Rilke es el otro gran referente poético en el pensamiento del filósofo de Messkirch. En muchos casos, ambos poetas son leídos por el autor de *Sein und Zeit* desde el mismo horizonte general interpretativo.

Centrándonos ya en la figura de Rilke, hemos de decir que dentro del periodo anterior a la Segunda Guerra Mundial Rainer Maria Rilke (1875-1926) aparece en la historia de la literatura como la mayor figura poética alemana de este momento.

Rilke fue un personaje muy inmiscuido en el ambiente cultural de su época. Conoció a Tolstoi, fue secretario de Rodin, estuvo casado con la escultora Clara Westhoff y trató a otras muchas figuras de primer nivel cultural.

De su poesía destacan sus versos sobre el amor, sus cantos a la muerte o su pretensión de alcanzar lo que se ha denominado el “poema-cosa”, un intento que básicamente pretende disolver la individualidad del hombre particular y llegar a una fusión total con las cosas. Incluso podemos decir que este último aspecto citado de la poesía de Rilke llega a lindar con la mística, tal y como demuestra el que los teóricos de la mística utilicen la creación poética rilkeana para intentar esclarecer algunos aspectos concretos de esta materia²⁰⁷.

La influencia de Rilke en los últimos años se ha hecho tan palpable y se ha extendido de tal manera que podemos llegar a encontrar alusiones al poeta en obras en principio tan distantes a su poesía y tan diferentes entre sí como *El libro tibetano de la vida y la muerte*, de Sogyal Rimpoché²⁰⁸ o *Los vacíos interiores*, del psiquiatra Jaime Rodríguez Sacristán²⁰⁹.

No podemos terminar esta breve contextualización de Rilke y su creación poética sin mencionar la gran influencia que la poesía de Hölderlin tuvo en su obra. Esta influencia es especialmente palpable en las *Elegías de Duino* de 1923.

²⁰⁷ El último gran representante de la Escuela de Kioto, Ueda Shizuteru, en el Seminario Internacional celebrado en octubre de 2004 en el Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila, al inicio de su intervención aludió a un poema de Rilke para tratar la cuestión del “verdadero yo como problema del lenguaje”: “/Tanto me atemoriza de los hombres la palabra./ Expresan tan claramente todo:/ esto se llama perro; aquello casa,/ y aquí comienza y allí acaba./ (...) /todo lo saben, lo que fue y lo que será;/ las montañas ya no admiran;/ (...) /Me gusta oír el canto de las cosas.../”. Ver al respecto Pujol, O. y Vega, A. (Eds.) *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*. Madrid. Trotta. 2006; en “Silencio y habla en el budismo zen”, p.:17. Traducción del texto de Carlos Martín Rasmírez.

²⁰⁸ Rimpoché, S. *El libro tibetano de la vida y la muerte*. Barcelona. Ediciones Urano. 2006. Traducción del inglés de Jorge Luis Mustieles, p. 69: “El poeta occidental Rainer Maria Rilke dijo que nuestros miedos más profundos son como dragones que guardan nuestro más profundo tesoro.”

²⁰⁹ Rodríguez Sacristán, J. *Los vacíos interiores*. Sevilla. rdEditores. 2004, p. 162: “Se aconseja hablar poco. Muchos sitúan al silencio antes que la palabra: “del silencio primordial surgió el “logos”, la palabra”, como decía Ireneo. Rainer Maria Rilke, que manejó la palabra poética como pocos, decía en *Meditación*: “Mantente despierto siempre a las noticias que llegan del silencio”.”

* * *

Tanto Hölderlin como Rilke son interpretados desde la óptica heideggeriana como dos “poetas en tiempos de penuria”. “Tiempos de penuria” son aquellos tiempos en los que la humanidad vive en la falta de dios sin ni tan siquiera percatarse de ella y donde el hombre no sabe con certeza en qué consiste su propia esencia.

A la hora de hablar del sentido que adquiere la poesía de Rilke dentro del pensamiento de Heidegger hay que puntualizar desde el principio tres aspectos importantes a tener en cuenta:

1) Para Heidegger la esencia de la poética de Rilke se reúne fundamentalmente en dos de sus obras: las *Elegías de Duino* y *Los sonetos a Orfeo*²¹⁰.

2) Según el filósofo de Messkirch, la obra poética de Rilke esconde un sentido al que todavía no podemos acceder debido a que no estamos preparados para ello²¹¹.

3) La consideración de Heidegger hacia el valor de la poesía de Rilke en relación a la cuestión del ser es inferior respecto de la poesía de Hölderlin: “No estamos preparados para la interpretación de las *Elegías* y *Los Sonetos*, porque el ámbito desde el que hablan no ha sido aún suficientemente pensado en su constitución y unidad metafísica. Pensarlo

²¹⁰ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 203, en “¿Y para qué poetas?”: “La poesía válida de Rilke se resume, después de una paciente recolección, en los dos pequeños volúmenes de las *Elegías de Duino* y *Los sonetos a Orfeo*.” GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 274.

²¹¹ *Ibid.*, p. 204: “No sólo no estamos preparados para una interpretación de las *Elegías* y *Sonetos*, sino que tampoco debemos hacerla, porque el ámbito esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo puede ser descubierto y meditado lentamente.” GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 276.

sigue siendo difícil por dos motivos. Por un lado, porque la poesía de Rilke se queda detrás de la de Hölderlin en cuanto a su lugar y rango en la vía histórica del ser. Además, porque apenas conocemos la esencia de la metafísica y no estamos familiarizados con el decir del ser.”²¹²

Desde la asunción de estos tres puntos fundamentales en la consideración heideggeriana de la creación poética de Rainer Maria Rilke, es desde donde tenemos que entender la recepción heideggeriana de la obra poética de dicho autor. Pero sin embargo también hemos de advertir que otros filósofos, como el francés Gabriel Marcel, alertan sobre los inconvenientes de tomar la poesía de Rilke como alguna *especie* de filosofía²¹³.

Heidegger por su parte donde se acerca a la poesía de Rilke de una manera más directa y detenida es en el escrito *Wozu Dichter?*, en donde el filósofo alemán reflexiona acerca de la situación mundial que está aconteciendo en el momento en el que escribe el texto. Dicha conferencia fue pronunciada en 1946, por el veinte aniversario de la muerte de Rainer Maria Rilke. La Segunda Guerra Mundial (1939/1945) acababa de terminar y el mundo y especialmente occidente se encontraban en un estado general de desorganización y desconcierto, en el que se hacía difícil agarrarse a un fundamento firme desde el que meditar acerca de lo que sucedía y desde el que buscar un sentido a todo lo que había acontecido y a lo que estaba por venir²¹⁴. Éste es el contexto histórico e intelectual en el que Heidegger

²¹² *Ibid.*, p. 204. GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 276.

²¹³ Marcel, G. *Homo viator*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 2005. Traducción María José de Torres, p. 254, en “Rilke, testigo de lo espiritual”: “Nos haríamos culpables de un contrasentido que limita con el absurdo si buscáramos desgajar de las *Elegías* y los *Sonetos* los elementos de un tratado de metafísica o de teología.”

²¹⁴ Rof Carballo, J. *Entre el silencio y la palabra*. Madrid. Espasa Calpe. 1990, p. 187: “Romano Guardini ha consagrado un libro a la interpretación y estudio, no literario, sino filosófico, de las *Elegías de Duino*.

redacta *Wozu Dichter?*, y ésta es la situación -a sus cincuenta y siete años- en la que Heidegger acude al poetizar de Rilke para avistar una comprensión suficiente del mundo.

No es de extrañar que Heidegger se fijara en la poética de Rilke para reflexionar sobre el estado del mundo y de la existencia humana en un “tiempo de penuria” como el que se daba en 1946, ya que Rilke meditó de una manera explícita sobre el sentido de la existencia humana, especialmente en la última parte de su creación. Federico Bermúdez-Cañete, autor de la monografía *Rilke, vida y obra*, atiende a este aspecto de la creación rilkeana en el estudio preliminar de la publicación en español de las famosas *Cartas a Rodin* de nuestro poeta²¹⁵, al igual que lo hace Juan Rof Carballo en su recolección de ensayos *Entre el silencio y la palabra*²¹⁶.

Como ya hemos mencionado el momento en el que se redactaba *Wozu Dichter?* era considerado por Heidegger como un “tiempo de penuria”, entendiendo bajo esta expresión un tiempo en el que hay una falta de Dios y lo divino. En este tiempo los hombres no conocen su propia mortalidad, y por ello tampoco conocen el sentido del dolor, la muerte y el amor, y además ni tan siquiera están preparados para ello. Como se puede apreciar, Heidegger acude a Rilke para hablar de temas mayores con mayúsculas.

Éste es el contexto en el que el autor de *Unterwegs zur Sprache* retoma los versos de la elegía de Hölderlin *Pan y Vino* (“... ¿y para qué

Para él Rilke es un poeta siempre en contacto con lo más peligroso, “vertido hacia el futuro, anunciador de lo porvenir”.

²¹⁵ Rilke, R. M. *Cartas a Rodin*. Madrid. Editorial Síntesis. 2004. Traducción Miguel Etayo, p. 34; en “Estudio preliminar” de Federico Bermúdez-Cañete: “Precisamente en esto se emparentaba con la poesía de Rilke, que desde *El libro de horas* (1905) hasta las *Elegías de Duino* (1923) se iba a plantear la búsqueda de un sentido para la existencia contemporánea.”

²¹⁶ Rof Carballo, J. *Entre el silencio y la palabra*, cit., p. 99: “El gigantesco esfuerzo que Rilke lleva a cabo durante toda su vida por descubrir, por el camino de la poesía, el más profundo secreto de la existencia humana, marcha por esa ruta, difícil y heroica, de la armonización de lo más heterogéneo...”

poetas en tiempos de penuria?") y se pregunta por el sentido de la verdadera necesidad o no de que haya poetas, y sobre todo de que haya poetas en tiempos como éstos (1946).

Ciertamente, Heidegger parece tener muy claro el porqué de los poetas. Los poetas son para el filósofo alemán totalmente imprescindibles, ya que son aquéllos que desde el lenguaje -el "recinto del ser"- son capaces de *traer a presencia* el ser de una manera única. De ahí la necesidad absoluta de los poetas. Por ello dice Heidegger:

"Que el poetizar también sea un asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial."²¹⁷

Este lugar privilegiado otorgado por Heidegger a los poetas -los habitantes originarios del lenguaje-, vuelve a poner de manifiesto una de las ideas centrales expuestas en el desarrollo de este estudio: la importancia fundamental que el lenguaje tiene en la obra de Heidegger.

De una u otra manera, el espacio abierto por Heidegger al emprender un diálogo entre su propio pensar y el poetizar de Rilke se muestra como otro lugar primordial e ineludible dentro la obra de nuestro autor a la hora de plantear la pregunta que interroga por el ser, ya que la poesía de Rilke supone para Heidegger un espacio donde la *poiesis* (*Dichtung*) poética "des-oculta" el ser desde el lenguaje.

Heidegger, atendiendo intencionalmente al "poetizar rilkeano", entiende la significación ontológica del lenguaje del mismo modo en que lo hace el poeta. Así, basándose en Rilke, Heidegger sostiene que cuando se "habla" el lenguaje de una manera auténtica el que "habla" realmente no es el hombre, ya sea poeta, filósofo o lo que quiera que sea, sino el propio

²¹⁷ Heidegger, M. *Caminos de bosque*, cit., p. 205, en "¿Y para qué poetas?". GA Bd. 5 (*Holzwege*), p. 277.

lenguaje, el cual “habla” desde el ser mismo. Tanto en la asunción de lo que este pensamiento significa como en la manera de manifestarlo a través de un lenguaje de aspecto místico-profético, advertimos raíces profundas muy importantes y significativas entre la obra filosófica de Heidegger y la obra poética de Rilke, la cual obviamente le sirvió al filósofo germano de gran inspiración en aspectos destacados de su pensamiento.

Pero hay que dejar muy claro que con nuestra interpretación no queremos dar a entender que Heidegger se haya dedicado a plagiar a Rilke, ni mucho menos. Una cosa es plagiar deliberadamente y otra cosa es tomar una intuición poética y hace de ello toda una elaboración teórica de carácter filosófico. Esto último es lo que acontece en la obra de Heidegger cuando nuestro autor se pone en contacto con la poesía de Rilke.

Por nuestra parte pensamos que la relación entre “el pensar de Heidegger” y “la poesía de Rilke”²¹⁸ todavía no ha sido escrutada hasta su último sentido, y que en dicho diálogo acontece mucho más de lo esclarecido hasta la fecha. De hecho, algunos intérpretes se han detenido de manera más pausada en esta relación, conscientes de la importancia de la misma. Beda Allemann, en su obra *Hölderlin y Heidegger* ya realiza apuntes en esta dirección:

“Las aclaraciones de 1943 y la interpretación de Rilke de 1946, marcan el punto del pleno regreso a la palabra del ser. (...) Sólo desde aquí se abre el lenguaje del pensar, el auténtico lenguaje de Heidegger, frente al cual todo hablar anterior es provisional.”²¹⁹

²¹⁸ Marcel, G. *Homo viator*, cit., p. 262, en “Rilke, testigo de lo espiritual”: “Parece que el filósofo Heidegger, cuanto tuvo conocimiento de las *Elegías*, declaró que Rilke había expresado en lenguaje poético las mismas ideas que él en su gran obra *Sein und Zeit*.”

²¹⁹ Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger...*, cit., p. 231.

María Fernanda Benedito, por su parte, en el capítulo séptimo de su estudio *Heidegger en su lenguaje* dedica casi cuarenta páginas a analizar la relación entre ambos autores²²⁰, y Elsa Buddenberg, en *Denken und Dichten des Seins*, contra el propio Heidegger, insiste sobre las grandes similitudes existentes entre Heidegger y Rilke, al que llamaba “poeta del ser”.

²²⁰ Benedito, M. F. *Heidegger en su lenguaje*, cit., p. 149: “Heidegger eleva a Hölderlin sobre Rilke, pero en el fondo, no porque los compare en su capacidad creativa, sino, al contrario, en tanto que Hölderlin fue la base poética sobre la que Heidegger desarrolló un “decir del ser” metapoético, como resonancia de la lengua alemana; en cambio, Rilke fue su verdadera fuente de inspiración a la hora de poetizar el pensamiento.”

§ 31. La referencia a Georg Trakl (1950/53)

Georg Trakl es otro de los referentes poéticos que aparecen en la reflexión heideggeriana en torno al ser y que debe ser tenido en cuenta a la hora de ensayar un acercamiento al sentido de las meditaciones de nuestro pensador acerca de la poesía, o mejor dicho, *desde* la poesía.

Georg Trakl fue un poeta austriaco del siglo XVIII de corta vida -no llegó a la treintena- (1887-1914), que tiene que ser situado en el marco de las vanguardias europeas y muy especialmente dentro del denominado expresionismo, de cuyo movimiento fue uno de sus fundadores²²¹. Junto a Celan, George y Rilke está considerado dentro del conjunto de poetas de más alto nivel de la poesía lírica alemana del siglo XX²²².

Biográficamente la figura aterrada de Trakl manifiesta una serie de peculiaridades a destacar que hacen de él un poeta atormentado y atormentador²²³. A esto se une la circunstancia de su obra poética, ya que la poesía de Trakl intenta hacernos presenciar de alguna manera imágenes visionarias de difícil interpretación que nos hacen sentir la angustia existencial en la que el autor vivió.

Su poesía está fuertemente marcada por una comprensión teñida de pesimismo acerca de la existencia, una expresión hermética de difícil comprensión y una reflexión poética que entiende la existencia desde el

²²¹ A pesar de tratarse probablemente del poeta expresionista más leído en lengua alemana Trakl es un poeta poco conocido en España, donde aún no se ha llegado a un conocimiento suficiente de su obra tal y como sucede en el caso de otros poetas reconocidos en lengua alemana (Hölderlin, Rilke...).

²²² Roa Vial, Armando y Véjar, F. (Eds.). *Georg Trakl, Homenaje desde Chile*. Santiago de Chile. Universitaria. 2002. (Selección y traducción de Sven Olsson-Iriarte), p. 75: “Para muchos, su obra representa una de las cumbres de la poesía alemana del siglo XX y como tantos otros creadores de su estirpe, traía escrito “el signo de la mala estrella en caracteres misteriosos en los repliegues de la frente”.”

²²³ Trakl mantuvo una relación incestuosa con su hermana (Gretl) y adicto a la cocaína y al alcohol, murió de una sobredosis poco antes de comenzar la Primera Guerra Mundial al no poder soportar los hechos terribles que había presenciado como médico militar.

desarraigo. Su obra tiene raíces literarias en las obras de Hölderlin, Baudelaire y Rimbaud.

No es de extrañar que Heidegger se fijara en la poesía de Georg Trakl, ya que el lenguaje de este poeta se expresa desde unos rasgos característicos particulares muy similares al lenguaje más puramente heideggeriano. Además Trakl, al igual que le sucediera a Heidegger, entendía que la riqueza de la realidad era inabarcable por la palabra y que la palabra por sí sola no podía alcanzar a transmitir la totalidad de sentido de lo real, con lo que desde su peculiar modo de expresión poético intentó hacer poesía desde una cercanía íntima con el silencio. Incluso la atormentada existencia del poeta no encontró consuelo en la palabra y más allá de esta solución, Trakl lloró desgarradoramente por entender que la palabra no era capaz de expresar plenamente aquello que nombra.

Además para Trakl existe una porción inaccesible e inteligible de las cosas a la que no podemos acceder y por ello se aferró a la posibilidad de la sugerencia, llegando de esta manera a establecer en su creación artística una meditación poética acerca de la relación entre la palabra y la cosa²²⁴. Este aspecto de la poética de nuestro poeta fue lo que llamó especialmente la atención de Heidegger.

* * *

En el escrito de Heidegger de 1950 *Die Sprache* encontramos una ratificación de la relación que estamos estableciendo entre la poética de

²²⁴ Jenaro Talens en el Prólogo a la obra de Trakl *Sebastián en sueños y otros poemas* delinea de una manera muy acertada el significado de la poesía de Trakl. “La poesía, para Trakl, se muestra como un reducto desde el que buscar soluciones para problemas sin solución.” (...) “... el trabajo del poeta es, por ello, para Trakl, una labor de recuperación de lo esencial del mundo...”; en Trakl, G. *Sebastián en sus sueños y otros poemas*. Barcelona. Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg. 2006. Traducción Jenaro Talens, pp 19-20; en Prólogo “Hermana de tristeza tormentosa. La poesía de Georg Trakl”.

Trakl y la meditación filosófica del propio Heidegger, en la que se produce una reflexión sobre “el habla” ejercida *desde* un poema concreto de Trakl, *Una tarde de invierno (Ein Winterabend)*. Así, Heidegger toma el poetizar de Trakl para pensar las posibilidades del poema y de la poesía como “espacio” concreto de *aparición* de la cosa. Hemos de recordar que en la poesía de Trakl subyace toda una reflexión de carácter poético sobre el sentido mismo de la experiencia poética.

Desde su posicionamiento filosófico y apoyándose en la poesía de Trakl, el autor de *Unterwegs zur Sprache* entiende que para avistar una comprensión radical del fenómeno del habla tenemos que meditar dicho asunto desde la búsqueda de una experiencia con el mismo y no desde un intento “re-presentacional” anclado en un pensar meramente calculador²²⁵. La primera opción nos conducirá hacia lo más profundo del habla, la segunda nos dejará en un entendimiento superficial de la misma que no alcanzará su esencia. Por ello Heidegger buscar “el hablar del habla”, el cual nos será ofrecido si nos acercamos a “lo hablado puro”. Pero, ¿qué es “lo hablado puro”? “Lo hablado puro es el poema”²²⁶ (*Rein Gesprochenes ist das Gedicht.*), tal y como nos dice el propio Heidegger en uno de sus textos.

Desde los parámetros planteados para llevar a cabo esta exploración del fenómeno del habla, Heidegger escoge como poema, es decir, como “hablado puro”, un poema de Georg Trakl, con el título *Una tarde de invierno*.

²²⁵ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 12, en “El habla”: “Nosotros no queremos asaltar el habla para obligarla al asidero de conceptos ya fijados. No queremos reducir el habla a un concepto para que éste nos suministre una opinión universalmente utilizable sobre el habla que tranquilice a todo representar.

Dilucidar el habla quiere decir no tanto llevarla a ella, sino a nosotros mismos al lugar de su esencia; a saber: al recogimiento en el advenimiento apropiador (*Ereignis*).” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 10.

²²⁶ *Ibid.*, p. 15. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 14.

Es importante, decisivo, insistir en la idea de que con la meditación en torno a este poema, Heidegger no pretende realizar un análisis teórico-literario del mismo, sino aproximarse al habla a través de una experiencia en donde finalmente el habla misma nos hable a nosotros, y no seamos nosotros los que acabemos hablando sobre el habla.

Como vemos, las peculiaridades mencionadas de la poesía de Trakl - expresión sugerente, cercanía con el silencio, etc.- son asumidas por Heidegger en este texto para meditar desde ellas la posibilidad real de acercamiento a las cosas a través del lenguaje.

Desde este enfoque de la cuestión Heidegger sostiene que “el hablado puro” -el poema- nos facilitará el encuentro con el habla prioritariamente gracias a dos peculiaridades fundamentales que sólo encontraremos en *el decir del poema*:

1) El poema se “ex-presa” en un *decir* multívoco y/o plurisignificativo²²⁷ que alberga en su *hablar* más de un sentido. Este modo de decir las cosas ofrece la posibilidad de hablar acerca de las mismas en una apertura sugerente de sentidos que deja ser a las cosas en plena libertad. El poema, en su decir, no *mienta* a una cosa invistiéndole un corsé único, sino que la *trae a presencia* en un horizonte de sentido con una extensa amplitud significativa.²²⁸ Esta asunción de la sugerencia como posibilidad de acercamiento a la cosa es una radicalización de la postura de Trakl. Trakl utiliza la sugerencia como posibilidad de aproximación a la cosa, pero pensando que la sugerencia nunca nos “traerá a presencia la cosa” de una manera plena, sino aproximativa.

²²⁷ Ver al respecto de este asunto la nota a pie de página número veintiocho de este trabajo.

²²⁸ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 18, en “El habla”: “El habla del poema es un decir-expresar en más de un sentido.” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 17.

2) Además de las posibilidades que ofrece el nombrar una cosa a través de un horizonte amplio de sentidos en un decir plurisignificativo, el decir del poema también se caracteriza por la particularidad de *traer a presencia* las cosas sin nombrarlas directamente. Es decir el poema no nombra las cosas, y sin embargo nos habla de ellas sin nombrarlas, y a su vez es precisamente este modo de nombrar el que consigue traer las cosas de una manera más plena, ya que las cosas se posicionan ante nosotros sin ser encerradas en una envoltura nominal, sino que se presentan por así decirlo como cosas, no como nombres²²⁹.

Podríamos decir que *el poema* nos sitúa *ante cosas*, mientras que *otras modalidades de lenguaje* nos sitúan *frente a nombres*. De hecho en su búsqueda de una experiencia originaria con el habla a través del poema referido de Trakl, Heidegger dice: “La primera estrofa invoca a las cosas a su “cosear”, las llama venir.”²³⁰

Desde la comprensión del poema como “lo hablado puro” del habla y desde la asunción de los dos rasgos característicos señalados, Heidegger llevará a cabo su meditación desde Trakl concluyendo en el silencio, un silencio ajeno a lo humano al que el hombre debe “co-rresponder” para poder hablar. De esta manera volvemos a percibir de una manera directa la influencia de Trakl sobre Heidegger, ya que como hemos señalado anteriormente Trakl crea un lenguaje que nos habla desde la máxima cercanía posible con el silencio y que a su vez desemboca inevitablemente en el silencio.

²²⁹ *Ibid.*, p. 20: “La sede de la venida que es a la vez invocada en la invocación, es una presencia resguardada en la ausencia.” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 19.

²³⁰ *Ibid.*, p. 20. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 19.

“El hombre habla en cuanto que Corresponde al habla. Corresponder es estar a la escucha. Hay escucha en la medida en que hay pertenencia al mandato del silencio.”²³¹

* * *

En el texto de 1953 *Die Sprache im Gedicht* Heidegger lleva a cabo otra meditación sobre la poesía de Georg Trakl, que incluso en el subtítulo expresa manifiestamente sus intenciones: “Una dilucidación (*Erörterung*) de la poesía de Georg Trakl”. Esta dilucidación, tal y como el propio Heidegger aclara en el inicio del escrito, quiere llevarse a cabo como “una meditación acerca del lugar” de dicha poesía. Pero para cumplir esta tarea se hace necesario, a partir de la poesía de Trakl, establecer una línea de comprensión general previa de la poesía. En relación al contenido y a la intención fundamental de nuestro trabajo es este aspecto el que principalmente nos interesa destacar en nuestra atención a dicho escrito.

En primer lugar en el inicio mismo del texto, Heidegger reclama toda nuestra atención con la siguiente sentencia:

“Todo gran poeta poetiza sólo desde un único Poema. (... *aus einem einzigen Gedicht.*)”²³²

Esta afirmación, que ya por sí sola dice muchas cosas, es completada en las líneas siguientes con estas palabras:

“El Decir de un poeta permanece en lo no dicho. Ningún poema individual, ni siquiera su conjunto, lo dice todo. Sin embargo cada poema

²³¹ *Ibid.*, p. 30. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 30.

²³² *Ibid.*, p. 35. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 33.

habla desde la totalidad del Poema único y lo dice cada vez. Desde el lugar del Poema único brota la ola que cada vez remueve su decir en tanto que decir poético.²³³

Y la exposición de esta idea acerca del decir poético se completa con la siguiente frase:

“Puesto que el Poema único permanece en el ámbito de lo no dicho, sólo podemos dilucidar su lugar procurando indicarlo a partir de lo hablado en poemas particulares.”²³⁴

En esta cita, desbrozada en tres momentos distintos que se reúnen finalmente en una misma unidad de sentido, encontramos el punto fundamental de comprensión de lo que Heidegger entiende como “poesía” y como “decir poético” y al mismo tiempo también hallamos una caracterización muy detallada de los rasgos más importantes de la poesía de Trakl, los cuales a su vez influyeron decisivamente en Heidegger.

De esta manera es como Heidegger concibe lo que podríamos denominar como *poesía auténtica u originaria* como un hacer poesía desde un poema único, desde cuyo origen brotan las distintas poesías de un poeta. Es decir, según Heidegger, todos los poetas auténticos siempre poetizan “lo mismo”, pero sin llegar a alcanzar ese decir original en el que ese “Poema único” nos habla.

De hecho, en las líneas que siguen a la cita ya referida del texto al que estamos aludiendo, *Die Sprache im Gedicht*, el propio Heidegger reúne al pensamiento y a la poesía como *espacios* fundamentales a la hora de preguntar acerca del ser.

²³³ *Ibid.*, pp. 35-36. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), pp. 33-34.

²³⁴ *Ibid.*, p. 36. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 34.

“Pero también es posible, y a veces incluso necesario, un diálogo entre *pensamiento* y poesía, pues a ambos les es propia una relación destacada, si bien distinta, con el habla.

El diálogo entre pensamiento (*Denkens*) y poesía (*Dichten*) evoca la *esencia* del habla para que los mortales puedan aprender de nuevo a habitar en el habla.”²³⁵

Con esta determinación pensante acerca de la necesidad del diálogo entre el pensamiento y la poesía, desde el ámbito propio del poetizar, inicia Heidegger su reflexión sobre la poesía *desde* el poetizar de Trakl en *Die Sprache im Gedicht*. Desde este posicionamiento pensante es desde donde Heidegger se adentra en la poesía de Trakl y su significado²³⁶. No podemos finalizar esta alusión al significado que tiene la poesía de Trakl en la obra de Heidegger sin recordar unas palabras especialmente significativas al respecto del propio Heidegger:

“Todo lo que dicen los poemas de Georg Trakl permanece recogido en torno a la andanza del extraño. Éste es y se llama el Retraído (*das Abgeschiedene*). A través de él y en torno a él todo el decir poético está templado en un canto único. Y puesto que sus poemas están recogidos en el canto del Retraído, denominamos el lugar de su Decir poético el Retraimiento (*die Abgeschlossenheit*).”²³⁷

²³⁵ *Ibid.*, p. 36. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 34.

²³⁶ Aquí tratamos nuevamente la relación entre pensamiento y poesía, ya que Heidegger lo hace en relación a la poesía de Georg Trakl, pero no nos detenemos en ella extensamente porque el asunto ya ha sido tratado anteriormente en el primer párrafo de este capítulo, al introducir la cuestión de la poesía en el pensamiento de Heidegger con el párrafo “Relación entre el pensar y el poetizar”.

²³⁷ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., pp. 48-49, en “El habla en el poema”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 48.

A partir de esta comprensión de la poesía de Trakl, Heidegger toma “El Retraimiento” como el lugar propio del Poema y entiende el poetizar como el volver a decir lo pronunciado por el espíritu propio del Retraimiento. En este decir, como en el de todos los grandes poetas, Trakl se expresa a través de un decir “multívoco” que “deja estar” a las cosas en un *decir* que a su vez “permanece siempre indecible”.

§ 32. Otros referentes poéticos: Stefan George y Johann-Peter Hebel

32.1. *Nota sobre Stefan George (1957/58): la relación entre la cosa y la palabra*

Stefan George es otro de los poetas alemanes admirados y pensados por Heidegger. Aunque la atención que Heidegger dedicó a George fue mucho menor que la que prestó a Hölderlin o Rilke, se hace necesario en el contexto de este trabajo dedicar un breve apartado a señalar la significación de tal relación y su porqué. La poesía de este autor es tomada por el filósofo de la Selva Negra como un lugar de reflexión auténtico para aproximarse a la relación entre la cosa y la palabra y desde ella intentar alcanzar una experiencia directa con *el habla (die Sprache)*. En este apartado nos detendremos solamente en este aspecto, ya que consideramos que el resto de la temática que podemos encontrar al avistar la relación del pensamiento de Heidegger con la poesía de Stefan George ya ha sido tratada en momentos anteriores de este trabajo, por lo que volver a insistir en lo mismo sería caer en una reiteración sin sentido. De esta manera, hemos de saber que tal y como indica su título este apartado debe tomarse como un apunte sobre la relación entre el pensamiento de Heidegger y la poesía de Stefan George y no como un intento de análisis detallado hasta sus últimos extremos de la conexión existente entre ambas creaciones. Dicho esto, también hemos de advertir que la relación entre poesía y pensamiento es el otro gran tema de fondo que es tratado en la aproximación heideggeriana a la poesía de Stefan George, pero al haber sido tratado este asunto en páginas anteriores no volveremos a incidir sobre las mismas ideas.

En resumen, podemos decir que este breve apartado tiene la humilde intención de completar el recorrido por aquellos poetas en los que

Heidegger se detuvo de una manera prioritaria, atendiendo a su vez en este caso a los puntos de significación principal de relación con la poesía de Stefan George²³⁸.

* * *

Para acercarnos a la figura de Stefan George (1868-1933) antes de centrarnos en su relación con Heidegger hemos de saber que George fue un poeta alemán cuyo logro más destacado dentro de la poesía puede ser situado en el aspecto que atañe a la forma de sus creaciones poéticas, más que a su contenido. Sus versos aspiran a un ideal de pureza estética que se remonta por encima del resto de las peculiaridades habituales de la poesía. Asimismo sus versos están impregnados de una gran tonalidad lírica y su estilo, al igual que el de Trakl, se caracteriza por una gran dosis de impenetrabilidad. Como se puede deducir, George aspiró a una huída total del lenguaje más cotidiano para intentar acceder a un lenguaje poéticamente puro²³⁹. Cercano al simbolismo francés -Stéphane Mallarmé o Paul Verlaine-, en sus escritos se desliza la idea del “arte por el arte”. También hay que indicar que en la poesía de George existe una clara concepción idealizada del mundo griego. Dentro del conjunto de su obra destaca la recolección de poesías aglutinada bajo el nombre de *Algabal*. Por otra parte, no podemos concluir esta introducción a la figura de Stefan George sin detallar el hecho de que además de poeta, George fue un

²³⁸ Gadamer, H.-G. *Arte y verdad de la palabra*, cit., p. 109, en “El texto “eminente” y su verdad”: ““Que no haya ninguna cosa donde quiebre la palabra” es el último verso de una bella poesía de Stefan George, en quien un gran pensador de nuestro tiempo, Martin Heidegger, ha reconocido un parentesco con su pensar: precisamente en la recusación.”

²³⁹ De Aguiar E Silva, V. M. *Teoría de la literatura*, cit., p. 266: “... la poesía y la poética de Stefan George y de Mallarmé, y las teorías del “arte deshumanizado”, con su gusto por lo raro, por el símbolo anti-realista y desrealizador, por la densidad hermética, por el lenguaje alusivo y elusivo, etc., habían de favorecer, de modo difuso pero profundamente eficaz, el redescubrimiento de la poesía barroca...”

destacado traductor, que tradujo al alemán grandes clásicos del italiano, el francés o el inglés.

En lo que respecta a su vida personal, destacar que George decidió trasladarse a Suiza tras la alabanza de los nazis hacia su obra y su persona, muriendo en el mismo año de su exilio voluntario (1933). De hecho, tras su muerte y contra su voluntad, el régimen nazi decidió nombrarlo poeta nacional, y es que George -al igual que le sucedió a otros poetas alemanes de este periodo (Rilke, Trakl...)- fue reconocido por sus compatriotas contemporáneos como una especie de mesías. No es extraño pues que los nazis decidieran otorgarle este título tras atender a algunas de las características más peculiares de su poética, ya que George se consideraba a sí mismo como una especie de mesías de un nuevo reino, que dirigido por élites intelectuales y artísticas se vería obligado a guardar fidelidad a un líder espiritual.

Según lo dicho, estamos en condiciones de afirmar claramente que tanto desde un punto de vista social como cultural nos encontramos ante una figura preeminente dentro del contexto histórico y cultural que le tocó vivir²⁴⁰.

* * *

En lo que respecta estrictamente al momento de encuentro entre el pensamiento de Heidegger y la poesía de George, decir que en el escrito de 1957/58 *Das Wesen der Sprache*, Heidegger toma uno de los poemas tardíos de Stefan George -*La Palabra (Das Wort)*- para llevar a cabo una

²⁴⁰ Ferrer, J. y Cañuelo, S. *Historia de la Literatura Universal*. Barcelona. Editorial Óptima (Colección Luxor). 2002, p. 197: “Su revolución hay que enmarcarla en relación con la forma más que con el contenido. George eliminó las mayúsculas obligatorias en los sustantivos alemanes, utilizó una puntuación muy particular y una tipografía propia. George sentía un enorme desprecio por la época en la que vivía y estuvo buena parte de su vida recluido en un estrecho círculo de amigos y admiradores.”

reflexión sobre el habla con el objetivo fundamental de alcanzar una experiencia originaria con el mismo. Del mencionado poema Heidegger centra su meditación en el último verso:

“Ninguna cosa sea donde falta la palabra.”

“Kein ding sei wo das wort gebricht.”

Heidegger entiende que este verso penetra de una forma radical en la esencia misma del habla y en su decir nos muestra la significación fundamental sobre la relación entre la palabra y la cosa. Para adecuar dicho verso a su reflexión filosófica el pensador de la Selva Negra invierte formalmente la expresión de este pensamiento y transforma el verso en enunciado: “Ninguna cosa es donde falta la palabra.” Desde las posibilidades de reflexión que se abren al tomar el citado verso como enunciado, Heidegger lleva a cabo su tarea. Así, desde Stefan George, percibimos la preeminencia de la palabra para Heidegger. Según el verso de George ninguna cosa posee por sí misma la capacidad de *ser sin el don* de la palabra, la cual se muestra como la envoltura significativa necesaria que hace que las cosas “*sean-para-un-hombre*” Éste es el planteamiento fundamental que Heidegger delinea para acercarse a la poesía de Stefan George y meditar la relación entre la palabra y la cosa.

Así es como el autor de *Unterwegs zur Sprache* apunta hacia la importancia manifiesta de la palabra para poder hablar de las cosas y para conseguir que éstas *sean* a través de un meditar claramente sugerente que parece apuntar en esta dirección.

“Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de este modo *es*. Por consiguiente debemos puntualizar:

Ninguna cosa *es* donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa.²⁴¹

A través de su pensar Heidegger nos muestra la intimidad más profunda de la relación que se nos ofrece entra la palabra y la cosa cuando ésta última se nos da de manera significativa. De hecho, el pensador de Messkirch traza un puente entre este planteamiento y el esbozado al inicio de *Brief über den Humanismus* y relaciona dos ideas fundamentales: la capacidad de la palabra para contener el ser de cualquier cosa que *sea* y la comprensión del lenguaje como “casa del ser”²⁴².

Tras una serie de rodeos meditativos habituales en el pensar de nuestro profesor alemán, se concluye con la idea de la palabra como “la relación” entre ella misma y la cosa. Así, la palabra aparece como *el lugar* que sostiene a la cosa como cosa y la hace ser presente.

§ 32.2. Nota sobre Johann-Peter Hebel (1954/55/57/60): la fuerza primigenia del dialecto

Entendemos que es conveniente terminar este recorrido por los poetas *de* Heidegger aludiendo a la figura de Johann-Peter Hebel, poeta alemán al que Heidegger dedicó cuatro breves escritos: *Langenharder Hebelbuch*, *Die Sprache Johann Peter Hebels*, *Hebel - der Hausfreund* y *Sprache und Heimat*, insertos todos en la obra *Aus der Erfahrung des Denkens*. Estos textos son prácticamente las únicas referencias que podemos encontrar de

²⁴¹ Heidegger, M. *De camino al habla*, cit., p. 153, en “La esencia del habla”. GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 154.

²⁴² *Ibid.*, 149: “Con todo, el contenido del verso final incluye esta declaración: el ser de cualquier cosa que es, reside en la palabra. De ahí la validez de la frase: el habla es la casa del ser.” GA Bd. 12 (*Unterwegs zur Sprache*), p. 156.

este poeta en toda la extensa obra de Heidegger. A pesar de ello la significación que Heidegger le concede a este poeta, especialmente en el tercero de los cuatro textos citados, nos parece tan relevante que estimamos oportuno resaltar las ideas más significativas ahí expuestas.

Johann-Peter Hebel fue un poeta alemán que vivió entre los siglos XVIII y XIX (1760-1826) y es conocido fundamentalmente por sus *Alemannischen Gedichte* y por sus *Kalendergeschichten*. Además de poeta, también fue teólogo y pedagogo y es reconocido probablemente como el poeta alemán más destacado dentro del dialecto alemánico. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que aunque la peculiar obra poética de Hebel tiene su importancia dentro del ámbito de la literatura, donde su figura destaca primordialmente es en el contexto del mundo germánico. De hecho, podemos afirmar que Hebel es un poeta del que es difícil encontrar referencias en muchos de los manuales actuales de Historia de la Literatura Universal.

Desde nuestra posición entendemos que en Hebel se dan una serie de peculiaridades que hacen que su poesía se sitúe muy cerca de ciertos aspectos del meditar heideggeriano más maduro: la preeminencia que se le otorga a la palabra, la cercanía con la naturaleza, la intimidad con lo radicalmente originario y cómo no, la expresión en el dialecto alemánico son algunos de los aspectos que explican el porqué de la presencia de Hebel en los escritos de un autor tan fuertemente enraizado en el contexto socio-cultural alemán como era el caso de Heidegger.

Además el hecho de que Heidegger escribiera sobre Hebel a una edad avanzada, después de tantos años de intensa y profunda reflexión, nos hace pensar en la honda significación que la obra de Hebel pudo tener en un cierto momento del pensamiento de Heidegger²⁴³.

²⁴³ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., pp. 227-228: “Heidegger se ha mantenido siempre fiel a su elección de Hölderlin; una y otra vez, después de esta conferencia de 1936, al tocar el tema de la

Como ya se ha detallado Hebel es un poeta enraizado plenamente en la lengua y cultura alemanas más cercana a Heidegger, al igual que sucede con el resto de los poetas elegidos por este pensador para intentar pensar la cuestión del ser. Pero si cabe Hebel está aún más cerca de la dimensión cultural más próxima a Heidegger. Hebel escribe sus poemas en dialecto, habla en sus escritos de la Selva Negra y crea poesía desde un anhelo profundamente íntimo hacia su tierra, como atestigua el propio Heidegger en sus palabras:

“De la inmensa nostalgia que tenía de su tierra nacieron sus *Poemas alemánicos*, que aparecieron en 1803.”²⁴⁴

Obviamente todas estas circunstancias hacen que la figura de Hebel sea especialmente significativa para Heidegger, como muestra claramente el escrito dedicado a este poeta. El hecho más destacado en lo que se refiere al escrito sobre Hebel se centra en la interpretación que Heidegger lleva a cabo del dialecto como fuente de todo lenguaje, ya que la poetización realizada por Hebel desde el dialecto conduce a Heidegger a pensar el dialecto como fuerza primigenia de todo lenguaje y por lo tanto como la fuente de donde brota todo lenguaje.

“... el dialecto es la fuente misteriosa de toda lengua evolucionada. De esta fuente nos viene todo lo que el espíritu de la lengua abriga en sí mismo.”²⁴⁵

poesía vuelve a Hölderlin (1939, 1943, 1946, 1959). Fuera de Hölderlin, solo se ha permitido *excursus* a Rilke (1946), Georg Trakl (1953), Stefan George (1957, 1958) y especialmente a J. P. Hebel (1957, 1960) -otro poeta oscuro-.”

²⁴⁴ Heidegger, M. *Hebel – El amigo de la casa*. Traducción de Beate Jaecker con la colaboración de Gerda Schatteberg, en *Eco* (Bogotá), Tomo XLI, n° 249 (Julio 1982), pp. 225-240. GA Bd. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*), p. 134.

Como se puede apreciar a partir de “la poesía dialectal” de Hebel, Heidegger se interroga nada más y nada menos que por el origen del lenguaje. En principio, la llamada “poesía dialectal” puede parecer una “limitación” e incluso una “deformación” de lo que entendemos como modalidades lingüísticas canónicamente aceptadas dentro del mundo de la literatura, sin embargo Heidegger se aproxima a este modo tan peculiar de *hacer* poesía desde una consideración de la misma como esencia de toda poesía y toda lengua²⁴⁶.

Debido al tema nuclear de nuestra investigación -el lenguaje- nos resulta especialmente interesante este texto, porque en él el pensador germano a la avanzada edad de sesenta y ocho años se pregunta por el origen del lenguaje desde una reflexión desarrollada a partir de una poesía dialectal como la de Hebel. Desde esta reflexión, el autor de *Unterwegs zur Sprache* piensa el dialecto como origen de la lengua que sostiene sobre sí todas las relaciones significativas creadas por el lenguaje y a partir de las cuales el hombre constituye y comprende el mundo.

“¿Qué abriga el espíritu de una lengua auténtica? Preserva las relaciones sin brillo pero sin embargo fundamentales con Dios, con el mundo y los hombres, sus obras, sus hechos y gestos.” (...) “Esta altura y este valor subsisten y se expanden en la lengua. Pero mueren igualmente

²⁴⁵ *Ibid.*, GA Bd. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*), p. 134.

²⁴⁶ Borges-Duarte, I. “Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la Filosofía?”, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, Número 13, 1996, p. 85: “Pero, en el texto sobre Hölderlin, Heidegger apenas alude al *logos* en cuanto estructura *formal* del discurrir y nombrar comprensivos, y sólo de pasada a su ejercicio *fáctico* lingüístico (la lengua, idioma *hablado*), con su característico arraigo en un pueblo histórico –aspecto este último que tocara con cierto detenimiento en el curso de 1934 y al que volverá en las meditaciones sobre lo dialectal a propósito de Hebel- sino que quiere colocar fundamentalmente la cuestión ontológica del dictar y del dictado auténticamente poéticos: la problemática del ser originario o inicial del lenguaje. Para ello, intenta distinguir de lo “puro”, lo vulgar común.”

con esta, a partir del momento en que le falta el flujo de ese ente que es el dialecto.”²⁴⁷

Según Heidegger, la poesía dialectal de Hebel se caracteriza por un “decir ennoblecido” que hace aparecer “las cosas bajo una nueva luz”. Esta característica de la poesía, tan propia de los grandes poetas, es atribuida por Heidegger en toda su extensión a la poesía de Hebel. El filósofo de Messkirch atribuye a la creación poética de Hebel todos los rasgos definitorios de las grandes creaciones poéticas de la literatura universal, amén de otras cualidades como la capacidad de mostrar con su palabra el mundo “como si fuera visto por primera vez” o “predecir”, en el sentido latino de “predicare” (predecir algo).

Para Heidegger el rasgo decisivo de la poética de Hebel reside en el hecho de que esta poesía no devalúa el lenguaje o la literatura por ser dialectal, sino que precisamente por ser dialectal consigue que el universo se haga campesino.

“Pero este “hacer campesino” tiene el carácter de una construcción tendente hacia una habitación humana más auténtica.”²⁴⁸

La lección más decisiva que debemos extraer del escrito *Hebel – Der Hausfreund* es aquella que todavía es capaz de recordarnos y hacernos comprender que la auténtica manera de vivir del hombre consiste en un “*habitar- el- mundo*” desde una cercanía esencial con las cosas. Lejos de la distancia que imponen modos de vida impulsados por circunstancias como la técnica moderna o de una manera más concreta la energía atómica, que

²⁴⁷ Heidegger, M. *Hebel – El amigo de la casa*, cit. GA Bd. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*) p. 135.

249 (Julio 1982), pp. 225-240. GA Bd. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*), p. 134.

²⁴⁸ *Ibid.*, GA Bd. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*), p. 146.

imponen espontáneamente distancias insalvables con las cosas, el hombre debe “re-aprender” a habitar desde una intimidad natural con las cosas. De esta manera, el hombre vivirá el mundo como casa habitable y no como constructo artificial. Pero el único hombre capaz de retener la esencia de este vivir es el poeta, el cual con su decir nos recuerda constantemente esta circunstancia. Precisamente este modo de vida, defendido por Heidegger y del que se desprende una cercanía esencial con las cosas, es el que subyace en la poesía (dialectal) de Hebel. De ahí la importancia del texto dedicado por nuestro pensador a este poeta.

“Hebel supo conservar la imagen del mundo como casa del hombre. (...) Hebel retiene, por debajo de lo científico, lo que Heidegger llama “naturaleza natural” ...”²⁴⁹

²⁴⁹ Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, cit., p. 238.

CONCLUSIÓN

§ 33. CONCLUSIÓN

En este último apartado del trabajo expondremos a modo de síntesis final las ideas rectoras de este estudio y las conclusiones obtenidas en el mismo. Con ello pretendemos cerrar el círculo de investigación que entendemos debe recorrer una tesis doctoral para ser realizada de una manera completa y finalizar así adecuadamente nuestro trabajo con las ideas desarrolladas y alcanzadas en el mismo.

* * *

A lo largo de las páginas que conforman esta investigación se ha indagado la significación y el sentido que el lenguaje puede llegar a alcanzar en el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger. Desde el inicio del trabajo hemos apostado por la prioridad de este fenómeno en la filosofía de este autor. Además, se ha intentado hacer ver cómo el lenguaje ocupa un lugar preferente no sólo en las meditaciones últimas de Heidegger, sino en la totalidad de su obra, por lo que dentro de lo posible hemos atendido al conjunto global de la obra de Heidegger para señalar en la misma los puntos más decisivos en lo que respecta a nuestro tema.

La idea fundamental que soporta el peso de este trabajo aboga por una preeminencia global del lenguaje en el pensamiento del filósofo de Messkirch. Así, hemos entendido que en Heidegger el lenguaje debe ser asumido como el ámbito de sentido relevante para atender a la manifestación del ser. Por ello y para aclarar dicha cuestión nos hemos propuesto examinar el lenguaje desde una actitud filosófica *radical* que mostrase las posibilidades de aparición del ser en dicha *región*.

Una vez que la investigación ha estado lo suficientemente madurada, esto nos ha permitido adentrarnos en la comprensión del lenguaje como

espacio preeminente para la manifestación del ser, lo cual a su vez ha permitido que nos hagamos cargo de otros aspectos derivados de esta situación. Así, por ejemplo, desde este enfoque nos hemos percatado de la diferenciación interna que puede ser encontrada entre los distintos modelos de lenguaje; es decir, se ha observado que no todos los lenguajes son igual de válidos para alcanzar un esclarecimiento de la cuestión del ser, ya que como detallamos al inicio de nuestra tarea el lenguaje puede *darse* en varias modalidades distintas y no todas deben ser tomadas por igual de válidas.

De este modo, en los escritos de Heidegger que se dedican explícitamente a este tema -sus trabajos sobre el lenguaje o sobre la poesía de Hölderlin, entre otros- puede percibirse de manera clara que el lenguaje prioritario en el que el ser se manifiesta de manera más luminosa es en el lenguaje de *ciertos* poetas. Pero incluso este lenguaje no es válido por sí mismo, sino que dicha modulación lingüística debe ponerse en diálogo con *el pensar* de Heidegger para *fundar* el “lugar” auténtico desde el cual se haga posible *escuchar* “la voz del ser”.

Llegamos así a otra de las ideas fundamentales a tener presente cuando nos aproximamos a la consideración heideggeriana del lenguaje como espacio preeminente para la manifestación del ser: *el lenguaje como escucha*.

En lo que respecta al lenguaje, Heidegger tiene la enorme virtud de ser probablemente el primero en establecer de una manera detallada y detenida una comprensión del mismo como *escucha*. Como se puede observar el profesor de Friburgo no aborda el asunto del lenguaje desde una óptica meramente lingüística. Su interés no es el de esbozar una teoría sobre el lenguaje desde la filosofía del lenguaje, la lingüística o la filología, sino que al gual que sucede cuando se aproxima al arte de la pintura, a la técnica o a la dimensión poética del saber, Heidegger siempre tiene presente la

cuestión del ser. Este tema y no otro es el que le preocupa y el que le lleva a aproximarse a estos ámbitos aparentemente tan dispares. Precisamente el que Heidegger se adentre en la reflexión sobre el lenguaje desde “la pregunta por el ser” es lo que probablemente haya llevado al pensador de Messkirch a encarar dicho asunto desde una consideración diferente y prácticamente “nueva” a todas las habidas hasta su llegada.

Hasta Heidegger el lenguaje fundamentalmente había sido entendido como “expresión” del espíritu o “instrumento” de comunicación. El propio pensador alemán cayó preso de estos paradigmas de comprensión en sus primeros trabajos. Sin embargo en su madurez y precisamente a partir de estos modelos de comprensión del lenguaje, Heidegger ensayó otras vías de internamiento en este asunto.

Heidegger es el primero que nos habla del lenguaje *desde* el ser, o por lo menos es el primero que lleva a cabo esta tarea desde una autoconciencia plena. En algunos poetas se puede intuir esta idea, pero nadie se había detenido a reflexionar de una manera tan explícita y directa sobre el tema como lo hizo Heidegger.

Este contexto de investigación y reflexión condujo a nuestro autor a considerar el lenguaje desde la capacidad pensante de *escucha* como “decir del ser”. El lenguaje, así, es entendido como el “*decir del ser*”, el cual a su vez debe ser “co-rrespondido” desde la atenta *escucha* del pensador. Esta nueva manera de entender el lenguaje conlleva en su seno más íntimo una inversión radical en la concepción tradicional del lenguaje. Si hasta Heidegger el hombre había sido el que expresaba el lenguaje en su decir, en la obra tardía del pensador de la Selva Negra el lenguaje pasará a ser comprendido como “decir del ser”. Ya no es el hombre el que *habla* el lenguaje, sino que ahora es el ser mismo el que *habla* el lenguaje en su decir a través del hombre. El hombre pasa de ser el emisor a ser el receptor.

Y el ser pasa de ser “lo dicho” a ser “el que dice”. Como se puede observar, el lenguaje ocupa ineludiblemente un primer plano en todo este asunto.

Este contexto de investigación conlleva el hecho de que al tratar la cuestión del lenguaje en la filosofía de Heidegger podamos hablar de más de una modalidad distinta de lenguaje. En primer lugar podríamos hablar de “el lenguaje primigenio”, que sería “el lenguaje del ser”, modo de lenguaje más radical y originario posible. Este modo de lenguaje es entendido como “decir del ser” que *habla* al hombre sólo si éste sabe ponerse adecuadamente a su escucha, por lo cual desde la filosofía de Heidegger debemos entender que este lenguaje sólo es accesible al “oído” de ciertos poetas y pensadores. Pero no todos los hombres son capaces de percibir el “decir del ser”. Los únicos hombres que son capaces de “percibir” este modo de lenguaje son los poetas y los pensadores, los cuales a través de esta *escucha* se convierten en “médiums” del ser, llegando a expresar de esta manera en un balbuceo apenas inaccesible este “decir”. Recordemos si no el lenguaje del propio Heidegger.

Este balbuceo es el propio del místico, del poeta o del Heidegger de sus escritos más misteriosos (*Aus der Erfahrung des Denkens* o *Der Feldweg*, entre otros). Es precisamente en estas “re-creaciones” pensantes donde encontramos un balbuceo que pretende aproximarse al ser atendiendo a la relación dialógica originaria entre silencio y lenguaje. Hablamos así de un lenguaje que a través de una actividad (escucha) pasiva (no manipuladora) permite “dejar ser” a las cosas en plena libertad. Este modo de lenguaje *-el lenguaje del pensar-* rehúye activamente toda racionalización posible del ser. Asimismo este lenguaje busca respetar “pasivamente” la entonación propia del ser y no ahogar a éste en conceptos, sino “dejar-lo” ser en su propio decir.

Esto nos conduce a la *Gelassenheit* (serenidad) heideggeriana, cuya cercanía con la mística se hace más que palpable en ciertos aspectos. La

Gelassenheit suspende activamente todo intento de afrontar las cosas desde una actitud impositiva encasillada en el intento de distorsionar la realidad primaria de las cosas, para aferrarse a un querer respetuoso (“pseudo-pasivo”) que busque firmemente el “dejar ser”. Esta actitud es la actitud propia que debe mantenerse ante el espacio lingüístico de manifestación del ser que Heidegger entiende como preeminente, ya que ésta es la única opción de lograr una relación de “co-pertenencia” en donde ni el hombre ni el ser sean forzados en su naturaleza original. Se trata de alcanzar una libre predisposición de ambos para entablar un diálogo que haga posible la “co-pertenencia” original entre hombre y ser que propicie la libre manifestación de este último.

Al margen de las reflexiones llevadas a cabo por nuestro autor en su época de pensamiento más madura, donde consideramos que se desarrolla lo más decisivo de sus meditaciones en torno al lenguaje, no podemos dar por finalizada esta conclusión sin mencionar que la cuestión del lenguaje en la obra de Heidegger no es sólo un asunto que incumba a su obra tardía, sino que por el contrario dicha cuestión ya se encuentra presente de una manera importante en su pensamiento desde sus primeros trabajos.

En nuestra investigación hemos querido mostrar que el lenguaje es uno de los grandes temas del filosofar de Heidegger. Junto a asuntos como el hombre o el ser, el lenguaje ocupa en el pensar de nuestro autor un lugar ciertamente prioritario. Así, en nuestro estudio nos hemos remontado hasta los trabajos iniciales de Heidegger para observar en ellos la preocupación por el lenguaje. Lo decisivo en esta observación es percatarse del hecho de que aunque el lenguaje ya en los primeros trabajos ocupaba un lugar relevante, la consideración heideggeriana del lenguaje no es la misma en la primera parte de su obra que en la última. En *Sein und Zeit*, por ejemplo, el lenguaje ocupa el papel de un existenciario más dentro de la analítica

existencial del *Dasein* delineada a lo largo de la obra; en cambio, en *Unterwegs zur Sprache* el lenguaje se entiende como “decir del ser”.

Por otra parte, en el inicio más primario de su filosofar nuestro autor reflexiona sobre el lenguaje desde una meditación todavía muy enraizada en las tradicionales teorías del lenguaje de autores como Aristóteles y/o Herder; sin embargo en su madurez ya se libera de dichos planteamientos de una manera decidida para dar rienda suelta de una manera radical a su propio pensar y pasar a hablar del lenguaje como *escucha* (“decir del ser”). Este alejamiento progresivo de las concepciones más tradicionales del lenguaje no quiere indicar que el autor alemán tilde todo lo anterior de falso o erróneo, sino que lo que se quiere mostrar es cómo desde su planteamiento filosófico personal y basándose en estas concepciones anteriores, Heidegger alcanza una nueva concepción del lenguaje más extensa, que recoge y amplía lo dicho acerca del lenguaje hasta su llegada.

La preocupación del autor germano por el asunto del lenguaje desde el inicio de su pensar hasta el final pone claramente de manifiesto uno de los aspectos que recorre la integridad de su obra y que hemos intentado destacar en nuestro trabajo: la coherencia interna y la unidad de sentido que rodea el meditar heideggeriano. Desde el comienzo hasta el final, “el pensar de Heidegger” recorre un camino que siempre se asienta sobre un mismo meditar y que una y otra vez cuestiona los mismos asuntos en busca de *lo mismo*.

Recogiendo todo lo dicho hasta ahora podemos sintetizar los últimos pasos recorridos por el genio de Messkirch y su concepción final del lenguaje, resumiendo sus ideas últimas sobre el mismo en la comprensión del lenguaje como “decir del ser” que se da como evento, evento que se ofrece fundamentalmente al hombre en el espacio abierto entre el diálogo que se conforma al entablar una relación de diálogo originario entre “la palabra poética” y “la palabra pensante”.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA²⁵⁰

I) Fuentes originales

A) Edición de la *Gesamtausgabe* y principales traducciones al español²⁵¹.

Gesamtausgabe, Obras Completas de Martin Heidegger, editadas por V. Klostermann, Francfort, desde 1975.

1º. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN (1910 – 1976)

1. *Frühe Schriften* (1912 – 1916)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

2. *Sein und Zeit* (1927)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *El Ser y el tiempo*. México. F. C. E. 2000. Trad. J. Gaos

Ed. esp., *Ser y tiempo*. Madrid. Trotta. 2003. Trad. J. E. Rivera C.

²⁵⁰ Fundamentalmente en la bibliografía que a continuación se detalla podrán ser encontradas obras del propio Heidegger, estudios monográficos sobre el pensamiento del autor alemán y escritos que versan de una u otra manera sobre el tema de nuestro trabajo, ya sea Heidegger o el asunto mismo del lenguaje. Dentro de cada uno de los tres apartados generales en los que está dividida esta bibliografía hemos hecho una subdivisión entre libros y artículos.

²⁵¹ En este primer apartado de la bibliografía citaremos, teniendo como referencia principal la edición de la *Gesamtausgabe*, las principales traducciones al español de las obras de Heidegger y en el caso de aquellas obras en las que haya más de una traducción citaremos la que nosotros hemos utilizado en nuestro trabajo.

3. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, F. C. E., 1993.

Trad. G. Ibscher Roth y E. C. Frost

4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936 – 1968)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed., esp. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 1983. Trad. J. M^a. Valverde.

Ed., esp. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid. Alianza Editorial. 2005. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

5. *Holzwege* (1935 – 1946)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed., esp. *Sendas Perdidas*. Buenos Aires. Editorial Losada. S. A.. 1960. Trad. J. Rovira.

Caminos de bosque. Madrid. Alianza Editorial. 2001. Trad. H. Cortés y A. Leyte.

6.1. *Nietzsche I* (1936 – 1939)

Editora: Brigitte Schillbach

Ed. esp., *Nietzsche I*. Barcelona. Destino. 2000. Trad. J. L. Vermal.

6.2. *Nietzsche II* (1939 – 1946)

Editora: Brigitte Schillbach

Ed. esp., *Nietzsche II*. Barcelona. Destino. 2000. Trad. J. L. Vermal.

7. *Vorträge und Aufsätze* (1936 – 1953)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *Conferencias y artículos*. Barcelona. Serbal. 2001. Trad. E. Barjau.

8. *Was heisst Denken?* (1951 – 1952)

Editora: Paola-Ludovika Coriando

Ed. esp., *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires. Editorial Nova. 1964. Trad. H. Kahnemann.

Ed. esp., *¿Qué significa pensar?* Madrid. Trotta. 2005. Trad. Raúl Gabas.

9. *Wegmarken* (1919 – 1961)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *Hitos*. Madrid. Alianza Editorial. 2000. Trad. H. Cortés y A. Leyte.

10. *Der Satz vom Grund* (1955 – 1956)

Editora: Petra Jaeger

Ed. esp., *La proposición del fundamento*. Barcelona. Ediciones del Serbal. S. A., 1991. Trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela.

11. *Identität und Differenz* (1955 – 1957)

Editor: Günther Neske

La edición española que podemos encontrar con el título *Identidad y diferencia* no contiene todos los textos reunidos en la edición alemana que aparecen con el mismo título, sino que en la edición española esta obra sólo contiene los títulos “El principio de identidad” y “La constitución onto-teológica de la metafísica”.

Ed. esp., *Identidad y diferencia*. Barcelona. Anthropos. 1990. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

12. *Unterwegs zur Sprache* (1950 – 1959)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *De camino al habla*. Barcelona. Ediciones del Serbal. 1987.

Trad. Y. Zimmermann.

13. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910 – 1976)

Editor: Hermann Heidegger

Recopilación de varios escritos no editados en español como un conjunto unitario.

14. *Zur Sache des Denkens* (1962 – 1964)

Editor: Hermann Heidegger

Recopilación de diversos textos no editados en español como conjunto unitario.

15. *Seminare* (1951 – 1973)

Editor: Curd Ochwadt

Recopilación de diversos textos (seminarios) no editados en español como conjunto unitario.

16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910 – 1976)

Editor: Hermann Heidegger

2°. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919 - 1944

A. Marburger Vorlesungen 1923 - 1928

17. *Einführung in die phänomenologische Forschung*

(Wintersemester 1923 / 24)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*

(Sommersemester 1924)

Editor: Mark Michalski

19. *Platon: Sophistes*

(Wintersemester 1924 / 25)

Editora: Ingeborg Schüssler

20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*

(Sommersemester 1925)

Editora: Petra Jaeger

Ed. esp., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo.*

Madrid. Alianza Editorial. 2006. Trad. Jaime Aspiunza.

21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*

(Wintersemester 1925 / 26)

Editor: Walter Biemel

Ed. esp., *Lógica. La pregunta por la verdad.* Madrid. Alianza

Editorial. 2004. Trad. J. Alberto Ciria.

22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*

(Sommersemester 1926)

Editor: Franz-Karl Blust

23. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*

(Wintersemester 1926 / 27)

Editor: Helmuth Vetter

24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*

(Sommersemester 1927)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid.

Editorial Trotta. 2000. Trad. J. J. García Norro.

25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*

(Wintersemester 1927 / 28)

Editora: Ingtraud Görland

26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*

(Sommersemester 1928)

Editor: Klaus Held

B. Freiburger Vorlesungen 1928- 1944

27. *Einleitung in die Philosophie*

(Wintersemester 1928 / 29)

Editor: Otto Saame und Ina Saame-Speidel

Ed. esp., *Introducción a la filosofía*. Madrid. Ediciones Cátedra. S. A., 1999. Trad. M. Jiménez Redondo.

28. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophie Problemlage der Gegenwart*

(Sommersemester 1929)

Editor: Claudius Strube

29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysic. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*

(Wintersemester 1929/30)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid. Alianza Editorial. 2007. Trad. Alberto Ciria.

31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*

(Sommersemester 1930)

Editor: Hartmut Tietjen

32. *Hegels Phänomenologie des Geistes*

(Wintersemester 1930 / 31)

Editora: Ingtraud Görland 1980, 1988-2^a, 1997-3^a.

Ed. esp., *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid. Alianza Editorial. 1992. Trad. M. E. Vázquez y K. Wrehde.

33. *Aristóteles: Metaphysik Theta 1 – 3. Von Wesen und Wirklichkeit der Karft*

(Sommersemester 1931)

Editor: Heinrich Hüni

34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*
(Wintersemester 1931 / 32)

Editor: Hermann Mörchen

Ed. esp., *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Barcelona. Herder. 2007. Trad. Alberto Ciria.

35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (Sommersemester 1932)

Editor: Heinrich Hüni

36/37. *Sein und Wahrheit*

1. *Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933)

2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933/34)

Editor: Hartmut Tietjen

38. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*

(Sommersemester 1934)

Editor: Günter Seubold

Ed. esp., *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helen Weiss*. Barcelona. Anthropos. Coeditada con el M^o de Educación y Ciencia, 1991.²⁵² Trad. Victor Farias.

39. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*

(Wintersemester 1934/35)

Editora: Susane Ziegler

²⁵² Esta edición está realizada a partir de unos apuntes de Helen Weiss y no está autorizada por Hermann Heidegger.

40. *Einführung in die Metaphysik*

(Sommersemester 1935)

Editora: Petra Jaeger

Ed. esp., *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Editorial Gedisa. 2001. Trad. A. Ackermann Pilári.

41. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*

(Wintersemester 1935/36)

Editora: Petra Jaeger

Ed. esp., *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires. Editorial Alfa Argentina. 1975. Trad. E. García Belsunce y Z. Szankay.

42. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*

(Sommersemester 1936)

Editora: Ingrid Schüssler

Ed. esp., *Schelling y la libertad humana*. Monte Avila Editores. Caracas. 1990. Trad. A. Rosales.

43. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*

(Wintersemester 1936/37)

Editora: Bernd Heimbüchel

44. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*

(Sommersemester 1937)

Editora: Marion Heinz

45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*

(Wintersemester 1937/38)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

46. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*

(Wintersemester 1938/39)

Editor: Hans-Joachim Friedrich

47. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*

(Sommersemester 1939)

Editor: Eberhard Hanser

48. *Nietzsche. Der europäische Nihilismus (II: Trimester 1940)*

(II. Trimestre 1940)

Editora: Petra Jaeger

49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schellign: Philosophische Untersechungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*
(1809)

Editor: Günter Seubold

50. *1. Nietzsches Metaphysik*

(für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht vorgetragen).

2. Einleitung in die Philosoohpie – Denken und Dichten

(Wintersemester 1944/45)

Editora: Petra Jaeger

51. *Grundbegriffe*

(Sommersemester 1941)

Editora: Petra Jaeger

Ed. esp., *Conceptos fundamentales*. Madrid. Alianza Editorial. 1999.

Trad. M. E. Vázquez García.

52. *Hölderlins Hymne "Andenken"*

(Wintersemester 1941/42)

Editor: Curd Ochwadt

53. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*

(Sommersemester 1942)

Editor: Walter Biemel

54. *Parmenides*

(Wintersemester 1942/43)

Editor: Manfred S. Frings

Ed. esp., *Parménides*. Madrid. Akal. 2005. Trad. Carlos Másmela.

55. *Heraklit*

1. *Der Anfang des abendländischen Denkens* (Sommersemester 1943)

2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Sommersemester 1944)

Editor : Manfred S. Frings

C. Frühe Freiburger Vorlesungen 1919 – 1923

56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*

1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*

(Kriegsnotsemester 1919)

Ed. esp., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona. Herder. 2005. Trad. Jesús Adrián Escudero.

2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*

(Sommersemester 1919)

3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommersemester 1919)

Editor: Bernd Heimbüchel

58. *Grundprobleme der Phänomenologie*

(Wintersemester 1919/1920)

Editor: Hans-Helmuth Gander

59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*

(Sommersemester 1920)

Editor: Claudius Strube

60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*

1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21)

Editor: Matthias Jung und Thomas Regehly

Ed. esp., *Introducción a la fenomenología de la religión*. Siruela. Madrid. 2005. Trad. Jorge Uscatescu.

Editor: Matthias Jung und Thomas Regehly

2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921)

3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/1919)*

Editor: Claudius Strube

Ed. esp., *Estudios sobre mística medieval*. Madrid. Ed. Siruela. 1997.
Trad. J. Muñoz.

61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*
Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester
1921/22)

Editor: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns

Ed. esp., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid.
Trotta. 2002. Trad. Jesús Adrián Escudero.

62. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen*
des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)

Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige
der hermeneutischen Situation)

Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische
Fakultät (1922)

Editor : Günther Neumann

63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923)

Editora: Käte Bröcker-Oltmanns

Ed. esp., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid. Alianza
Editorial. 1999. Trad. J. Aspiunza.

3°. ABTEILUNG UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN VORTRÄGE - GEDACHTES

64. *Der Begriff der Zeit* (1924)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *El concepto de tiempo*. Madrid. Trotta. 1999. Trad. R. Gabás Pallás y J. A. Escudero.

65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936 – 1938)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires. Editorial Alamagesto / Biblos. 2003. Trad Dina V. Picotti C.

66. *Besinnung* (1938/39)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

Ed. esp., *Meditación*. Buenos Aires. Biblos- Biblioteca Internacional Martin Heidegger. 2006. Trad. Dina V. Picotti C.

67. *Metaphysik und Nihilismus*

1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39)

2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-48)

Editor: Hans-Joachim Friedrich

68. *Hegel*

Editora: Ingrid Schüssler

69. *Die Geschichte des Seyns*

1. *Die Geschichte des Seyns* (1938/40)

2. *Koinón. Aus der Geschichte des Seyns* (1939)

Editor: Peter Trawny

70. *Über den Anfang* (1941)

Editora: Paola-Ludovika Coriando

71. *Das Ereignis* (1941/42)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

72. *Die Stege des Anfangs* (1944)

Editor: Friedrich-Wilhelm von Hermann

73. *Zum Ereignis-Denken*

74. *Zum Wesen der Sprache*

Editor: Thomas Regehly

75. *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*

Editor: Curd Ochwadt

76. *Zur Metaphysic – Neuzeitlichen Wissenschaft – Technik*

Editor: Claudius Strube

77. *Feldweg – Gespräche* (1944/45)

Editora: Ingrid Scüssler

78. *Der Spruch des Anaximander* (1946)

Editora: Ingebrog Schüssler

79. *Bremer und Freiburger Vorträge*

Editora: Petra Jaeger

80. *Vorträge*

Editor: Hartmut Tietjen

81. *Gedachtes*

Editora: Paola-Ludivika Coriando

4°. ABTEILUNG: HINWEISE UND AUFZEICHNUNGEN

83. *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*

Editor: Mark Michalski

84. *Seminare: Leibniz – Kant*

Editor: *Hans-Helmuth Gander*

85. *Seminar: Vom Wesen der Sprache*

Die Metaphysic der Sprache und die Wesung des Wortes

Zu Herders Abhandlung “Über den Ursprung der Sprache”

Editora: Ingrid Schüssler

86. *Seminare: Hegel – Schelling*

Editor: Peter Trawny

87. *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*

1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*

2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*

Editor: Peter von Ruckteschell

88. *Seminare:*

1. *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*

2. *Einübung in das philosophische Denken*

Editor: Alfred Denker

89. *Zollikoner Seminare*

Editor: Claudius Strube

90. *Zu Ernst Jünger*

Editor: Peter Trawny

B) Otras traducciones al español de textos de Heidegger no referidas directamente en el apartado anterior al no encontrarse en la edición de la *Gesamtausgabe* como obras individuales y utilizadas en el trabajo²⁵³.

B.1) Libros:

Heidegger, M. *Estancias*. Valencia. Pre-Textos. 2008. Trad. Isidoro Reguera.

Heidegger, M. *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. México. Universidad Iberoamericana. 2006. Trad. Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez.

Heidegger, M. *La pobreza*. Buenos Aires. Amorrortu. 2006. Trad. Irene Agoff.

Heidegger, M. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Herder. 2004. Trad. Jesús Adrián Escudero. y Heidegger, M. *¿Qué es la filosofía?* Madrid. Narcea. 1980. Trad. J. L. Molinuevo.

Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?* Madrid. Alianza Editorial. 2003. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, M. *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio. El arte y el espacio*. Pamplona. Universidad de Navarra. 2003. Trad. Mercedes Sarabria.

²⁵³ Esta relación está ordenada, de más actual a menos, según el año de la edición en español.

Heidegger, M. / Jaspers, K. *Correspondencia (1920 – 1963)*. Madrid. Síntesis. 2003. Trad. J. J. García Norro.

Arendt, H. / Heidegger, M. *Correspondencia 1925 – 1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona, Herder, 2000. Trad. Ana Kovacsics.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza Editorial. 2000. Trad. H. Cortés y A. Leyte.

Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Madrid. Tecnos. 2000. Trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque.

Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona. Serbal. 1989. Trad. Y. Zimmermann. (También se ha utilizado la 4ª ed., de 2002.)

Heidegger, M. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid. Tecnos. 1989. Trad. Ramón Rodríguez.

Heidegger, M. *Desde la experiencia del pensamiento*. Barcelona. Ediciones Península. 1986. Trad. Joan B. Llinares y *Desde la experiencia del pensar*. Madrid. Abada Editores. 2005. Trad. Félix Duque.

B.2) Artículos:

Heidegger, M. *La proveniencia del arte y la determinación del pensar* (1967). Conferencia dada el 4 de abril de 1967 en la Academia de las Ciencias y de las Artes, en Atenas. Versión revisada y leída. Trad. revisada de Breno Onetto. Santiago./ Valparaíso 1987/2001.

Heidegger, M. *La vuelta (Die Kehre)* (1949), en *Heidegger, M. Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria. Enero de 1993. Trad. de Francisco Soler.

Heidegger, M. *La Palabra. La significación de las palabras*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Trad. Pablo Oyarzun Robles.

Heidegger, M. *El misterio del campanario*, en “Diálogo filosófico”. Mayo - Agosto 1989, n° 14. Trad. F. Pino Canales.

Heidegger, M. *El camino del Campo*, en “Diálogo filosófico”. Mayo - Agosto 1987, n° 8. Trad. F. Pino Canales; y también en Barcelona. Herder. 2003. Trad. Carlota Rubies.

Heidegger, M. *Hebel – El amigo de la casa.*, en *Eco (Bogotá) Tomo XLI, n° 249 (Julio 1982)*. Trad. de Beate Jaecker con la colaboración de Gerda Schattenberg.

Heidegger, M. *La falta de nombres sagrados*, en *Acento*, año 1, número 2. Mayo de 1982. Buenos Aires. Trad. Adolfo P. Carpio.

De Towarnicki, F. y Palnier, J.-M. *Conversación con Heidegger* (Entrevista). L,Express, nº 954, 20 – 26 octubre de 1969, en Revista Palos de la Crítica, nº 4 ½ abril septiembre de 1981 (México). Trad. Julio Díaz Báez.²⁵⁴

Heidegger, M. *Carta al Padre William Richardson*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13. Servicio de Publicaciones. UCM. Madrid. 1996. Trad. Irene Borges-Duarte.

Heidegger, M. *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, en Revista Eco. Bogota. Colombia. Tomo VI, 5, marzo 1963. Trad. Jorge Rodríguez.

²⁵⁴ Heidegger, M. *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. México. Universidad Iberoamericana. 2006. Trad. Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez, pp. 71.72: “La “entrevista” en L,Express es una construcción artificial trabajada mal y de prisa a partir de observaciones mías de los años pasados, que fue publicada sin mi conocimiento.”

II) Estudios²⁵⁵

A) Libros:

A. Corona, N. *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*. Buenos Aires. Edit. Biblos. 2002.

Aguilar-Álvarez Bay, T. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México. F. C. E. 1998.

Aísa Fernández, I. *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*. Sevilla. Fénix Editora. 2006.

Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*. Argentina. Los libros del mirasol. 1965. Trad. E. García Belsunce.

Benedito, M. F. *Heidegger en su lenguaje*. Madrid. Tecnos. 2000.

Berciano, M. *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2001.

Berciano, M. *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca. Universidad Pontificia Salamanca. 1990.

²⁵⁵ Para una mayor comodidad a la hora de la búsqueda de alguno de los libros citados en este apartado, esta relación aparece ordenada por orden alfabético según el primer apellido del autor.

Caputo, J. y Schürmann, R. *Heidegger y la mística*. Ediciones librería Paideia. Córdoba. 1995. Trad. C. Soto.

G. Cuartango, R. *Así como fundan los poetas... (Heidegger y la poesía de Hölderlin)*. Santander. Límite. 2000.

Gaos, J. *Introducción a El ser y el tiempo de Heidegger*. Madrid. F. C. E. 1993.

Guilead, R. *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. Madrid. G. del Toro. 1969. Trad. Carlos Díaz Hernández.

Gadamer, H.-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona. Herder. 2003. Trad. Angela Ackermann Pilári.

Heidegger, M. *L'Herne. Les Cahiers de l'Herne*. París. Éditions de l'Herne. 1983.

Lafont, C. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid. Alianza Universidad. 1997. Trad. Pere Fabra i Abat.

Levinas, E. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid. Síntesis. 2005. Trad. Manuel E. Vázquez.

Leyte Coello, A. *Heidegger*. Madrid. Alianza. 2005.

Moreno Claros, L. F. *Martin Heidegger*. Madrid. Edaf. 2002.

Mújica, H. *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Madrid. Trotta. 1996.

Muñoz Martínez, R. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla. Fénix Editora. 2006.

Ojeda Figueroa, C. *Martin Heidegger y el Camino hacia el Silencio*. Santiago de Chile. C & C Ediciones. 2006.

Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*. Madrid. Revista de Occidente. 1967.

Ott, H. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid. Alianza Editorial. 1992. Trad. H. Cortés.

Petzet, H. W. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger. 1929-1976*. Buenos Aires. Katz. 2007. Trad. Lorenzo Langbehn.

Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid. Alianza Editorial. 1993. Trad. F. Duque.

Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid. Tecnos. 1997.

Rodríguez, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid. Síntesis. 2006.

Rodríguez Suárez, L. P. *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*. Zaragoza. Prensas Universitarias de Zaragoza. 2004.

Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona. Paidós. 1993.

Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona. Tusquets. 2000. Trad. R. Gabás.

Saviani, C. *El oriente de Heidegger*. Herder. Barcelona. 2004. Trad. R. Bouso García.

Scherer, R. y Kelkel, A. L. *Heidegger o la experiencia del pensamiento*. Madrid. Akal. 1975. Trad. B. Parera Galmes.

Sharr, A. *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar*. Barcelona. Editorial Gustavo Gili (GG). 2008. Trad. Joaquín Rodríguez Feo.

Sola Díaz, M^a del A. *La idea de lo trascendental en Heidegger*. Sevilla. Kronos. 2002.

Steiner, G. *Heidegger*. Madrid. F. C. E. 2001.

Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa. 2002. Trad. Alfredo Báez.

Waelhens, de A. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid. Consejo superior de investigaciones científicas. 1952. Trad. R. Ceñal.

Zimmermann, H. D. *Martin y Fritz Heidegger*. Barcelona. Herder. 2007. Trad. Alberto Ciria.

B) Artículos:

Arendt, H. “Martin Heidegger, octogenario”; en *Revista de Occidente*, nº 187, diciembre. 1990. Trad. J- Bayón.

Benoist, J. “La teoría del nombre propio en las *Investigaciones lógicas* de Husserl”. Ponencia leída en el V Congreso de Fenomenología *Signo, Intencionalidad, Verdad. Cien años de Fenomenología*, celebrado en Sevilla, 6-10 de Noviembre de 2000. Trad. César Moreno.

Berciano, M. “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger”; en *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 28. 2002.

Borges-Duarte, I. “Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las Contribuciones a la Filosofía”; en *Variaciones sobre arte y pensamiento Sileno 11. Heidegger*. Madrid. 2001. Trad. Félix Duque.

Borges-Duarte, I. “Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la Filosofía?”; en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*. Número 13. 1996.

Duque, F. “Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica”, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, Número 13. 1996.

Florez, R. “El sosiego en San Juan de La Cruz y el concepto de serenidad en Heidegger”, en *El hombre, mansión y palabra. Aspectos actuales del pensamiento místico occidental*. Madrid. Fundación Universitaria Española. 1997.

Fornet-Betancourt, R. y Hedwig, K. “En torno a Heidegger”. (Entrevista a Walter Biemel). *Concordia*, nº 15, 1989.

Gnoli, A. y Volpi, F. “Entrevista a Hermann Heidegger”. *Le Magazine Littéraire*, aparecida en *Imago Agenda*, nº 15.

Ott, H. “Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger”; en Rodríguez, R. y Navarro Cordón, J. M.(Comp.) *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid. Editorial Complutense. 1993. Trad. R. Rodríguez.

Pöggeler, O. “Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan”; en *Filosofía y política*. Barcelona. Editorial Alfa. 1984. Trad. J. de la Colina, revisada por E. Garzón Valdés.

Pöggeler, O. “Heidegger y Hölderlin”; conferencia pronunciada en noviembre de 1976, publicada en *Filosofía y política en Heidegger*. Barcelona. Alfa. 1984. Trad. Juan de la Colina (revisada por Ernesto Garzón Valdés).

Entrevista a Otto Pöggeler, “Los compromisos de Martin Heidegger”. *Revista Atlántida*, nº 11. Por P. Pintado Mascareño.

Richardson, W. J. “Martin Heidegger: in memoriam”; publicado en *Stromata*, nº 2. Universidad del Salvador. Buenos Aires. 1970.

Rivera, J. E. “El silencio originario en el pensar de Heidegger”. Conferencia pronunciada el 17 de Junio de 1997 en el marco del ciclo para estudiantes universitarios “Pensamiento y silencio”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. *Estudios Públicos*, 69 (verano 1998).

Rodríguez, R. “Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger”; en Muguerza, J. y Cerezo, P. (Eds.) *La filosofía hoy*. Barcelona. Crítica. 2000.

Villacañas Berlanga, J. L. “La metafísica, crisis y reconstrucciones”; en Muguerza, J. y Cerezo, P. (Eds.) *La filosofía hoy*. Barcelona. Crítica. 2000.

Welte, B. *Mi último encuentro con Heidegger*. Título original: *Dialektik der Liebe*. Josef Knecht-Frankfurt am Main. Versión castellana: *Dialéctica del amor*. Bernhard Welte. Edit. Docencia. Trad. Néstor Corona.

III) Textos de referencia

A) Libros:

Acero, J. J. Bustos, E. y Quesada, D. *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid. Cátedra. 1996,

Acosta, L. A. (coord.) *La literatura alemana a través de sus textos*. Madrid. Cátedra. 1997.

Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*. Obra completa, 6. Madrid. Akal / Básica de bolsillo. 2005. Trad. Alfredo Brotons Muñoz.

Amorós, A. *Introducción a la literatura*. Madrid. Editorial Castalia. 2001.

Bermúdez-Cañete, F. *Rilke, vida y obra*. Madrid. Hiperión. 2007.

Bollnow, O. F. *Rilke*. Madrid. Taurus. 1956. Trad. Jaime Ferreiro Alemparte.

Borges, J. L. *Arte poética*. Barcelona. Crítica. 2001. Trad. Justo Navarro.

Eckhart, M. *El fruto de la nada*. Madrid. Siruela. 2001. Trad. A. Vega Esquerra.

De Aguiar E Silva, V. M. *Teoría de la Literatura*. Madrid. Gredos. 2001. Trad. Valentín García Yebra.

Falk, W. *Impresionismo y expresionismo. Dolor y transformación en Rilke, Kafka, Trakl*. Madrid. Guadarrama. 1963. Trad. Mario Bueno Heimerle.

Fernández Alba, A. *Los axiomas del crepúsculo. Ética y estética de la última arquitectura*. Madrid. Hermann Blume. 1990.

Ferrer, J. y Cañuelo, S. *Historia de la Literatura Universal*. Barcelona. Editorial Ópima (Colección Luxor). 2002.

Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*. Madrid. Tecnos. 1993.

Gadamer, H.-G. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona. Paidós. 1998. Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina.

Gadamer, H.-G. *Mis años de aprendizaje*. Barcelona. Herder. 1996. Trad. Rafael Fernández de Mauri Duque.

Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. Salamanca. Editorial Sígueme. 2003. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

Gadamer, H.-G. *Verdad y método II*. Salamanca. Editorial Sígueme. 2004. Trad. Manuel Olasagasti.

Gilson, E. *Las constantes filosóficas del ser*. Pamplona. Eunsa. 2005.
Trad. Juan Roberto Courrèges.

Heftrich, E. *Die Philosophie und Rilke. Symposion. Philosophische Schriftenreihe*. Manchen. Verlag Kart Alber Freiburg. 1962.

Hölderlin, F. *Antología poética*. Madrid. Cátedra. 2002. Trad. Federico Bermúdez-Cañete.

“Homenaje a Rilke. 40 Aniversario de la muerte de Rainer Maria Rilke. 18-19-20 Noviembre 1966”. Málaga. Caja de ahorros de Ronda. 1968.

Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*. Madrid. Alianza. 1999. Trad. M. G. Morente y J. Gaos.

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid. F.C.E. 2003. Trad. José Gaos.

Jiménez, J. R. *Antología poética*. Madrid. Alianza Editorial.

Le Breton, D. *El silencio*. Madrid. Sequitur. 2001. Trad. A. Temes.

Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca. Sígueme. 2004. Trad. Tania Checchi.

López Quintás, A. *Inteligencia creativa*. Madrid. B. A. C. 2002.

Marcel, G. *Homo viator*. Salamanca. Editorial Sígueme. 2005. Trad. Christian Hugo Martín.

Marrades, J. y Vázquez, M. E. (edit.). *Hölderlin. Poesía y Pensamiento*. Valencia. Pre-Textos. 2001.

Muguerza, J. y Cerezo, P. *La filosofía hoy*. Barcelona. Crítica. 2008

Núñez Ramos, R. *La poesía*. Madrid. Síntesis. 1998.

Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita. Madrid. B. A. C. 1995. Ed. preparada por T. H. Martín-Lunas.

Paz, O. *El mono gramático*. Barcelona. Seix Barral. 1974.

Piulats Riu, O. *Lecciones sobre Hiperión. Ensayo sobre la filosofía de la unificación de F. Hölderlin*. Barcelona. Mira Editores. 2001.

Platón. *Cratilo*. Madrid. Trotta. 2002. Trad. A. Domínguez.

Pujol, O. y Vega, A. (Eds.) *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*. Madrid. Trotta. 2006.

Rilke, R. M. *Elegías de Duino*. Madrid. Hiperión. 1999. Trad. Jenaro Talens.

Rilke, R. M. *Los sonetos a Orfeo*. Madrid. Hiperión. 2003. Trad. Jesús Munárriz.

Rilke, R. M. *Cartas a Rodin*. Madrid. Síntesis. 2004. Trad. Miguel Etayo.

Rilke, R. *Rodin*. Buenos Aires. Editorial y Librería Goncourt. 1977. Trad. Andrea Pagni.

Rilke, R. M. *Cartas a un joven poeta*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. Trad. José María Valverde.

Rimpoché, S. *El libro tibetano de la vida y la muerte*. Barcelona. Ediciones Urano. 2006. Trad. del inglés de Jorge Luis Mustieles.

Roa Vial, Armando y Véjar, F. (eds.). *Georg Trakl, Homenaje desde Chile*. Santiago de Chile. Universitaria. 2002. (Selección y traducción de Sven Olsson-Iriarte).

Rodríguez Sacristán, J. *Los vacíos interiores*. Sevilla. rdEditores. 2004.

Roetzer, H. G. y Siguán, M. *Historia de la literatura alemana*. Barcelona. Ariel. 1990.

Rof Carballo, J. *Entre el silencio y la palabra*. Madrid. Espasa Calpe. 1990.

Salinas, P. *La voz a ti debida. Razón de amor*. Madrid. Clásicos Castalia. 1989.

Steiner, G. *Los logócratas*. Madrid. Siruela. 2006. Trad. María Condor.

Steiner, G. *Lecciones de los maestros*. Madrid. Siruela. 2003. Trad. María Condor.

Steiner, George. *Lenguaje y silencio*. Barcelona. Gedisa. 2003. Trad. M. Ultorio.

Steiner, G. *Gramaticas de la creación*. Madrid. Siruela. 2001. Trad. J. A. Alonso y C. Galán Rodríguez.

Trakl, G. *Sebastián en sueños y otros poemas*. Barcelona. Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg. 2006. Trad. Jenaro Talens.

Valente, J. A. *La experiencia abisal*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. 2004.

Valverde, J.M. *Estudios sobre la palabra poética*. Madrid. Rialp. 1952.

Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona. Gedisa. 2000. Trad. Alberto L. Bixio.

Villalobos, J. *Elogio de la radicalidad*. Sevilla. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2004. 2ª Edición (revisada y ampliada).

Zambrano, M. *Claros del bosque*. Barcelona. Seix Barral. 2002.

Zambrano, M. *Filosofía y Poesía*. Madrid. F. C. E. 2001.

Elogio del horizonte. Conversaciones con Eduardo Chillida.
Barcelona. Destino. 2003.

B) Artículos:

Derrida, J. “Cómo no hablar. Denegaciones.”, en *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona. Proyecto A Ediciones. 1997. Trad. P. Peñalver.

“Gonzalo Rojas: El cuchillo en el blanco (entrevista con Mary Sánchez Ambriz).”; en www.jornaldepoesia.jor.br/bh14rojas.htm.

López Fernández, L. “El esencialismo poético en José Ángel Valente”; en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. nº 16. Universidad Complutense de Madrid.

López Quintás, A. “El lenguaje y el silencio son el vehículo del encuentro y la creatividad (cap. X)”; en *Inteligencia creativa*. Madrid. B. A. C. 2002.

Marcel, G. “Rilke, testigo de lo espiritual”; en *Homo Viator*. Salamanca. Sígueme. 2005. Trad. María José de Torres.

Muñoz, R. “Acercamiento a las posibilidades significativas de la palabra y el silencio”, en *Cuadernos sobre Vico*, 17 – 18 (2004 – 2005). Sevilla. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2005.

“La palabra de los pensadores no tiene autoridad. La palabra de los pensadores no conoce autores en el sentido de los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no tiene atractivo. La palabra del pensar descansa en una actitud que le quita embriaguez y brillo a lo que dice. Sin embargo, el pensar cambia el mundo. Lo cambia llevándolo a la profundidad de pozo, cada vez más oscura, de un enigma, una profundidad que cuanto más oscura es, más alta claridad promete. El enigma, desde hace mucho tiempo, se nos ha dicho en la palabra “ser”. Es por esto por lo que “ser” sigue siendo sólo la palabra provisional.”

*Martin Heidegger.
“Logos”,
en Conferencias y artículos.*