



**Facultad de Filosofía**

**Departamento de Estética e Historia de la Filosofía**

***“Unterwegs zur Sprache: el tránsito de la palabra al silencio”***

**Tesis que para optar al grado de Doctor presenta:**

**Nadia Talamantes Ayala**

**Bajo la dirección del**

**Dr. José Antonio Antón Pacheco**

**Octubre de 2015**

# Índice

Índice.....	1
Introducción.....	2
I. La pregunta por el lenguaje.....	11
I.1 Recuento mínimo .....	11
I.2 Heidegger .....	24
I.3 Las condiciones del preguntar .....	29
II. La respuesta metafísica.....	34
II.1 Las vísperas de la palabra-objeto o la destruktio.....	34
II.2 La tradición o die Sprache ist .....	41
II.3 Die sprechen des Menschen o el hablar de los hombres.....	47
II.4 Lo que el lenguaje no es.....	82
III. El lugar de la pregunta.....	97
III.1 En busca de la experiencia.....	97
III.2 Los supuestos del camino .....	104
III.3 La renuncia.....	110
III.4 El silencio .....	130
Epílogo .....	149
Referencias bibliográficas .....	164

## Introducción

### *Exordio*

Algunos comienzos son accidentados, hijos de la vacilación. Se mueven en la paradoja de querer llegar sabiéndose siempre comienzo. A esa clase pertenece este ejercicio académico.

Hay otros comienzos que apelan a la confesión, ese género de crisis que, según María Zambrano, sirve para que la vida se libre de sus paradojas. Pero para quienes no se sienten a disgusto en la paradoja<sup>1</sup> y necesitan, no obstante, de un comienzo desesperado, para esos casos, queda la confesión a medias.

Así pues, me persiguen dos culpas, la primera es preguntar por el lenguaje abrevando de una fuente especialmente hostil, el alemán Martin Heidegger. Hay algo de naufragio en ese lance, no por falta de brújula, pues hay muchas y muy reputadas, sino porque invariablemente terminamos encallando en su lenguaje, como si el diálogo entablado con sus textos sólo pudiera darse dentro de sus propios márgenes, como si en cualquier descuido Heidegger se convirtiera en un mentor que impide llegar a la mayoría de edad. Aunque no he soltado esas muletas, las advierto con dolorosa claridad.

Dice Lledó que los textos están ahí para ser preguntados, pues el tiempo de la escritura “sólo se reanima y vive en el tiempo de cada intérprete, en la temporalidad viva de una existencia condicionada por la educación, por la biografía, por la particular historia”<sup>2</sup>. Si efectivamente el contexto de la escritura es el lector, ¿qué buscaba en los textos de Heidegger?, ¿qué tipo de necesidad me impulsaba a reconstruir su pregunta por el lenguaje?, ¿por qué ocuparme de Heidegger y no de un autor más cercano, más doméstico? Plantearme estas preguntas fue una dura invitación a quedarme en casa, en mi entorno familiar de nopaleras y huizaches. ¿Pero no es acaso el lugar de la hermenéutica un lugar entre lo extraño y lo familiar? ¿Me estaba vedado aproximarme a Heidegger porque entre la

---

<sup>1</sup> “No hace falta pensar mal de la paradoja”, nos enseñó Kierkegaard, “porque la paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión”. *Migajas filosóficas*, p. 51

<sup>2</sup> Lledó, *El silencio de la escritura*, p. 31

Selva Negra y la Sierra Madre hay más que un océano de distancia? ¿No es la hermenéutica ganar un horizonte?

Con todo, renuncié por varios años a este ejercicio y volví a casa. México había devenido en la tierra del *alogos*, bajo todas sus acepciones: la no-razón, el no-orden, el no-fundamento, el no-sentido, el no-lenguaje, la no-escucha, la no-reflexión, la no-morada. ¿Por qué preguntar por el *logos* en el reino del *alogos*? ¿Pero dónde si no es más urgente esta pregunta?

La violencia ha reconfigurado la geografía mexicana y ha resignificado las palabras, el espacio y el lenguaje se han doblado para dar cuenta de una realidad atroz ya asentada como modo de cotidianidad. Sea porque el crimen ha terminado por imponer su lenguaje o porque, para mantener la continuidad de la vida, se generan estrategias como naturalizar la violencia construyendo un lenguaje que la normaliza y la reviste de levedad, abundan los neologismos que trivializan el horror de la muerte que relatan, verbos y sustantivos que nunca más serán inocentes<sup>3</sup>. Y en medio de este lenguaje roto, de alguna manera, la lectura de Heidegger ganaba mayor vigencia, sus textos invitaban a plantearse un habitar distinto,

---

<sup>3</sup> En una extraña comunidad semántica donde ya no se puede saber cuáles términos vienen del crimen y cuáles de los procuradores de justicia, los medios hablan el mismo idioma que usan los cárteles y las autoridades. El prefijo *narco* se antepone a toda clase de palabras (se habla de *narcolenguaje*, *narco cultura*, *narcofosas*, *narcomantas*, *narco bloqueo*, *narco túnel*, *narco políticos*, *narco corridos*, *narco zoológicos*, *narco arquitectura*). Hace años que no se habla de regiones violentas, sino de “plazas calientes”; se acuñó un nuevo verbo para los informantes del crimen: “*halconear*”; y al mismo tiempo las “*mantas*” ya no son piezas que abrigan sino el temido vehículo de los *narcomensajes* que desplegados en espacios públicos amenazan, acusan, intimidan, justifican, advierten, informan, territorializan. El Estado mismo ha instituido el uso de sustantivos que culpabilizan inherentemente a la víctima, asociando el evento con el crimen organizado y por lo tanto desentendiéndose de la impartición de justicia, así, emplea “*levantados*” en lugar de “*secuestrados*” y “*ejecutados*” en lugar de “*asesinados*” en el sobreentendido que no son víctimas inocentes, sino muertes producidas en un ajuste de cuentas entre grupos rivales. Este recurso, que despoja de todo lo trágico, le quita a la persona el carácter de víctima, atribuyéndole la responsabilidad de su propia muerte atroz. La intención de deshumanizar y al mismo tiempo categorizar el cuerpo roto ha dado pie a una terminología del horrorismo donde los cadáveres emergen como “*encintados*” o “*enteipados*”, “*descabezados*”, “*pozoleados*”, “*cocinados*”, “*encajuelados*”, “*encobijados*”, “*colgados*”, “*entambados*”, “*encostalados*” y un amargo etcétera. Es revelador que el propio gobierno federal propusiera en abril de 2013 una nueva narrativa ante el fenómeno delincencial, “si queremos recuperar las calles, primero debemos recuperar las palabras” dijo entonces, en una ya célebre frase, un portavoz de la presidencia. Pero esta desquiciada resignificación de las palabras viene ya de antes, como apuntó Elena Garro en una entrevista con Elena Poniatowska, citando de memoria el duro diagnóstico que hiciera Tibor Mende del país en su obra de 1952 *América Latina entra en escena*: “Para entender a México -dice Mende- hay que saber primero que nada que en ese país las palabras significan lo contrario de lo que se proponen. Cuando en México se dice revolución, hay que entender contrarrevolución; cuando se dice justicia, hay que entender injusticia; cuando se dice igualdad, hay que entender desigualdad; cuando se dice reparto de tierras, hay que entender latifundio... Y yo, Elenita, todavía no he aprendido a hablar al revés.” A la pregunta si lo dicho por Mende seguía siendo verdad, Garro responde: “A lo mejor. En ese caso habrá que lavar las palabras con lejía para que las gentes de buena fe las puedan volver a usar.” En “Entrevista con Elena Garro”, Novedades, México, 8 de septiembre de 1962

instigaban a la fuga, al abandono de la familiaridad para recuperar lo que el hábito y la costumbre habían terminado por ahogar.

De allí se desprende mi segunda falta, una genealógica<sup>4</sup>. La lengua de Heidegger, y por tanto su casa, su arce y su zarzarrosa, se alzan en una lejanía insalvable, una distancia que acobarda y que sería paralizante si no fuera por dos convicciones: que un diálogo de casa a casa es posible a pesar de todas las reservas<sup>5</sup>, y que la lectura no consiste sólo en leer aquello que sabemos leer porque se subordina y acomoda a nuestros esquemas de comprensión cotidianos, leer es dejarse afectar, exponerse a la experiencia de lo ajeno, lo que se sustrae a nuestras comprensiones habituales.

Lo que me acercó al maestro de Marburgo fue pues el principio de curiosidad, la asombrosa confrontación que despertaban esos textos extraños, la perspectiva de un habitar distinto. Merodear por esa jungla terminológica (incluso en los manglares de las traducciones españolas, esa zona intermareal donde confluyen las más acertadas y erradas

---

<sup>4</sup> Y en el momento en que escribo esto, me pregunto si acaso tiene importancia, si el hecho de ser mexicana condiciona de una manera profunda los meandros que tomará este ensayo. En las lecciones de Frankfurt tituladas *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Peter Sloterdijk confiesa padecer una “enfermedad típicamente alemana”, la de preguntarse por el origen y el comienzo debido a la tradición alemana de falta de confianza en las seguridades: “Vivimos como apenas otro pueblo dentro de una tradición en la que el no-poder-confiar-enada es la norma (...) De un modo extraño, uno siempre procede aquí ontológicamente de malos padres, tiene abismos detrás suyo donde otros tienen árboles genealógicos, y se siente como fugitivo allí donde otros parecen sentirse resguardados como en su casa por viejos derechos patrióticos” (*Venir*, pp. 48- 49). Esta declaración, la asunción de la inseguridad en la tradición y de que hay “tradiciones desafortunadas” que llevan a la autodestrucción, apela a una experiencia hartó familiar, una que Octavio Paz tocaría en algunos de sus ensayos en los que alude al mexicano gusto por la destrucción, su desconfianza vital, su conciencia desgarrada, su sentimiento de soledad y orfandad y la consiguiente búsqueda de los orígenes (“El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio”), allí donde Sloterdijk dice ‘fugitivo’ Paz dice ‘exiliado’, allí donde Sloterdijk habla de la voluntad alemana de liberarse de las malas tradiciones, Paz sostiene que el mexicano condena en bloque toda su tradición, allí donde Sloterdijk habla de abismos, Paz habla de vacío (“México tiene vergüenza de ser”), de no encontrarse nunca cómodamente en casa, (el país tiene una “incurable incapacidad de vestir el uniforme gris de la civilización contemporánea” o “nunca ha podido vestir con entera corrección el traje de la civilización racionalista”). La afirmación de Sloterdijk relativa a que esta “inseguridad en la tradición es algo que define el modo alemán de estar-en-el-mundo desde hace ya cientos de años”, tiene su versión más antigua en el análisis del ser del mexicano de Emilio Uranga, que bajo la estela de Heidegger se aventuró a decir que ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente, y esta constitución aflora también en un sentimiento radical de inseguridad. Lo que lleva a pensar que el conflicto genealógico, la supuesta falta de confianza en las seguridades, el sentimiento de orfandad y de separación del origen o el sentimiento de insuficiencia son, en última instancia, condiciones humanas, no preocupaciones privativas de una entelequia nacional.

<sup>5</sup> En la famosa conversación entre Heidegger y el germanista japonés Tezuka, el primero advierte que un diálogo de casa a casa es “casi” imposible (*beinahe unmöglich*), el segundo asienta sobre ese “casi” la posibilidad del diálogo; nosotros hacemos lo mismo, el “casi” es un resquicio, da pie al “apenas”, a la traducibilidad por imperfecta que sea.

traslaciones como las máximas y mínimas mareas) fue un alarde de disidencia para alguien de un páramo.

### ***Presentación***

El presente trabajo pretende introducirnos en la lectura de la cuestión del lenguaje en el pensamiento tardío de Heidegger. Dado que ésta encuentra su elucidación más cabal en los textos reunidos en *Unterwegs zur Sprache* o *De camino al habla*, se toma esta obra como meta de un recorrido, no como principio. Es decir, antes que abordar aislada y primeramente la principal obra que indaga la esencia del lenguaje, aspiramos a destejer algunas nociones allí tejidas, ya presentes o medio hilvanadas en obras anteriores.

De seguirse la estela inaugurada por *Ser y Tiempo*, tropezaremos una y otra vez con el proyecto heideggeriano de deponer al enunciado del lugar honorario que ostentaba dentro del territorio del lenguaje, anteponiendo a la proposición una estructura antepredicativa cimentada en el *Dasein*. Este es el inicio de la *destruktion* de la interpretación metafísica del lenguaje, bajo la cual había sido considerado -desde la perspectiva óptica del signo y de la subjetividad- como un medio de representación, expresión y comunicación. Heidegger más tarde antepondrá a esta conceptualización aquella otra donde el lenguaje es acontecimiento y apertura de un mundo, hasta llegar, posteriormente, a anteponer a todo lenguaje articulado la voz insonora del ser, que nos llama y hace posible nuestro hablar sólo cuando respondemos a su llamada.

*Unterwegs zur Sprache* se nos presenta como la ramificación de una lucha, la lucha de Heidegger no es contra una teoría del conocimiento, una teoría de la significación o una teoría de la verdad en particular, sino contra el afán teoretizante mismo, contra la conciencia objetivante. Para dar la pelea Heidegger debe ir tras las consecuencias históricas de esta actitud objetivante, asimilar el pasado en la *destruktion* de sus presupuestos y evidenciar la causa: el llamado olvido de la diferencia ontológica. La pregunta por el lenguaje ha estado determinada por este olvido y, cuando queda claro que el lenguaje está, en la diferencia ontológica, en el polo del ser y no del ente, entonces la tradición se reinterpreta como la ontificación del lenguaje, como la historia de la reificación de la palabra en signo. La labor del mago de Messkirch consistirá, a partir de allí, en llevar al

lenguaje de vuelta al ser, en darle a la pregunta por el lenguaje más que una respuesta, un sentido ontológico.

Acaso el hábito es lo que ha terminado por entumecer la pregunta por el lenguaje, el horizonte habitual nos ha presentado con engañosa familiaridad dos acciones constitutivas de nuestra humanidad: el habitar y el hablar. Usamos de ordinario el habla y disponemos de ordinario de la tierra, estamos habituados a considerarlas acciones exclusiva y definitivamente humanas. Decimos, por ejemplo, que habitamos una casa, que habitamos con otros y que tal habitar es un fenómeno que excede las paredes de nuestra casa, por lo que decimos más ampliamente que habitamos un mundo. Decimos también que habitamos en el habla, nuestra vida está inmersa en el discurso, usamos familiarmente las palabras. Nos hemos apropiado del habla de cada día, hemos montado ahí nuestra casa y en ella nos movemos a nuestras anchas. Sin preguntar si quiere hospedarnos, nos alojamos en el lenguaje como en una más de nuestras habitaciones, hacemos de todo con él, nos hemos acostumbrado a manipularlo, a construirlo y deconstruirlo, a empeñarlo. Aún así, la morada ya no es habitable de la misma manera que antes, nos sentimos, por decirlo de algún modo, desamparados.

La versión más común de la experiencia del abandono de la palabra es aquella que la denuncia como instrumento inadecuado: el lenguaje se queda corto, el lenguaje es ambiguo, el lenguaje estorba. La pobreza, la equivocidad y la mediatez del lenguaje causan recelo por un lado. Por el otro, la subversión de la ingenua correspondencia entre palabra y mundo. En ambos casos, la desconfianza se apoya en el hábito de considerar el lenguaje como nuestro, como una más entre otras posesiones. Este es el horizonte que ha de cuestionarse. Somos nosotros quienes hablamos, es cierto, indicamos, predicamos y nos comunicamos a través del habla y es en estos usos donde al parecer el lenguaje cobra sentido, cumple su función, aquella que le hemos impuesto. Sin embargo, Heidegger se resiste a esta arraigada representación del habla.

Hay ante nosotros al menos dos órdenes de alejamiento que animan el escepticismo de la palabra, la escisión entre palabra y sentido y la escisión entre palabra y cosa; ambos provenientes de una caracterización del habla que la determina exclusivamente como actividad del hombre. Tal postura, aprenderemos, deja intacta la esencia del habla y, en consecuencia, la esencia del hombre en tanto que hablante. Este alejamiento presupone la

relativización del lenguaje a un implemento, a una cosa que sirve para, para expresar, para exteriorizar, para informar y para transmitir. Cuando en realidad, sostiene nuestro autor, el lenguaje es aquel que deja a las cosas ser lo que son.

Este orden único y cardinal que establece la mutua pertenencia del decir y del ser se pierde de vista en el momento en que oscilamos desde la fiabilidad hacia la incertidumbre de la palabra. Explicitar esta pertenencia que les atañe en lo más íntimo significa redescubrir la antigua unidad de palabra y cosa, palabra y sentido. El retorno a esta unidad originaria es la propuesta última de Heidegger. Última, no porque define la etapa tardía de su pensamiento, sino porque es su hilo orientador al mismo tiempo que su piedra de toque. El lenguaje conserva a lo largo de la reflexión heideggeriana un lugar fundamental dentro de la problemática ontológica hasta devenir su tema crucial, en tanto punto de convergencia de hombre y ser.

Heidegger restituye la preeminencia ontológica del lenguaje erigiéndolo como casa del ser: existenciarlo constitutivo del *Dasein*; acontecimiento en el que por primera vez se abre para el hombre el ente como ente; diálogo esencial contemporáneo a la aparición de un mundo; advenimiento iluminador-velador del ser mismo; palabra que da el ser o, si se prefiere, pétalos procedentes de Koto. Esta es la senda.

Si buscamos pues un retorno a la esencia del habla, encontramos pocos caminos tan pertinentes como el esbozado por Heidegger. Sus críticas hacia las nociones imperantes del lenguaje y el deslinde de éste de la estructura lógico-gramatical han afectado de manera radical las posteriores meditaciones sobre el habla, ahora prevenidas contra la comprensión del lenguaje a la luz de la metafísica y la instrumentalización.

El viaje de Heidegger hacia el habla, el retorno que anega la mirada en una perspectiva olvidada (la del logos), despliega un horizonte en el cual las condiciones para un morar distinto se harán manifiestas y quedarán asentadas las circunstancias que pueden hacer de nuestro habitar un habitar auténtico, no reducido a una mera estadía sobre la tierra. De esta forma, decir que habitamos en el habla equivale a decir que habitamos un mundo. Pero la familiaridad de estas dos acciones se recobra bajo otro tipo de fiabilidad y de confianza, harto diferentes a la complacencia del hábito.

Tendremos siempre presente que una indagación sobre el lenguaje en Heidegger necesariamente ha de realizarse a partir de su ontología, es el telón de fondo. La pregunta



por el lenguaje no es distinta de cada una de las preguntas que delimitan su análisis ontológico: la pregunta por la constitución del *Dasein*, la pregunta por el sentido del ser y la pregunta por lo sagrado.

### ***¿Por qué Unterwegs zur Sprache?***

Las obras completas del autor, que rondan la centena, son un océano inabarcable, casi abisal. Es forzoso elegir unas coordenadas, limitarse a la lectura de textos clave que correspondan al período posterior a la llamada *Kehre* o vuelta, sin por ello perder de vista la interpretación del lenguaje en *Ser y Tiempo*. Por otro lado, la elección de *De camino al habla* como texto de fondo obedece a dos razones. La obra, editada originalmente como una selección de textos relativamente breves, pertenece a la época en la cual la reflexión en torno al habla se hace mayormente explícita, no se precisa leer entre líneas ni acechar alusiones breves y escarpadas; Heidegger mismo declara haber relegado antes a un segundo plano la meditación en torno al lenguaje precisamente por considerarla subyacente. Juntamente a ello, el tiempo en el que fueron redactados (entre 1950 y 1959) ofrece una ventaja determinante pues, salvo algunos trabajos de mediados de los años treinta, es en esta década cuando Heidegger se siente en condiciones de decir lo que piensa sobre el tema, necesitando poco más de tres décadas para llegar ahí. Por lo que *Unterwegs zur Sprache* se presenta en varios sentidos como un pensamiento comprensor de dilucidaciones previas. Los soportes laterales son textos redactados entre 1927 y 1950, a los que se les concede especial atención en el segundo capítulo, dadas las estrechas ligazones que guardan con *Unterwegs zur Sprache*.

En algunos momentos se consideró provechoso comparar las diferentes posturas de Heidegger para enfatizar la evolución de sus ideas, la comparación se mueve exclusivamente en el ámbito de los textos abarcados entre *Ser y Tiempo* y *De camino al habla*, pasando por alto ciertas nociones que aparecen con posterioridad en la década de los sesenta. Es decir, es una comparación “hacia atrás” no “hacia adelante”.

Ahora bien, no puede accederse al lenguaje más que por medio del lenguaje. Porque no hay otra forma de abordar la palabra más que con palabras, no podemos salir del lenguaje y contemplarlo desde fuera. Estamos dentro de lo observado, ésta es la premisa

inicial. Cada vez, diría Steiner, que se da una reflexión consciente sobre el lenguaje nos enfrentamos a un ineludible autismo ontológico, a un dar vueltas en redondo dentro de un círculo de espejos. Palabras sobre palabras. Sin embargo, Heidegger nos ha inducido el encanto de los círculos.

### ***Estructura***

El estudio se dividió tácitamente en lo que se conoce como *pars destruens* y *pars construens*. Correspondiendo la primera al ejercicio de la *destruktion* y la segunda a la propuesta heideggeriana. Consta de tres capítulos. El primero ofrece un recuento de las interpretaciones dominantes del lenguaje y la disrupción que trae consigo *Ser y Tiempo*; a partir de las premisas del análisis existencial el recorrido de Heidegger se nos presenta con mayor claridad. El último apartado de este primer capítulo establece las condiciones de la pregunta por el lenguaje dadas en *Ser y Tiempo*, porque presiden -aún en su evolución- el pensamiento posterior.

La segunda parte contempla la *pars destruens*, las representaciones corrientes del habla cuestionadas por Heidegger ordenadas bajo los rubros concernientes a la referencialidad e instrumentalidad del lenguaje. Una vez descritas se patentiza el hecho de que en tales representaciones, siguiendo el olvido de la metafísica, el lenguaje es ónticamente entendido, es un disponible más. La tradición iniciada con Aristóteles se perpetúa en Humboldt, y Heidegger demora en sus interpretaciones. Recibe especial atención en esta parte la *destruktion* del supuesto metafísico de la subjetividad, aquél que considera al lenguaje (objeto) como lenguaje del hombre (sujeto).

La tercera parte o *pars construens* explora la alternativa que Heidegger ofrece contra la reificación del lenguaje, propone para la recuperación del estatuto ontológico del lenguaje la superación de esas posturas reduccionistas pensándolo de nueva cuenta como *logos*. La palabra abandona la estructura signica que la gobernaba y deja de ser una posesión del hombre para convertirse en aquello que dispone de la más alta posibilidad de que el hombre sea. Consecuentemente, las relaciones entre el habla y aquello que llega a la palabra se presentan bajo una nueva luz. Lo que esta tercera parte intenta enfatizar es el lugar de la pregunta por el lenguaje, pues es imperativo que deje el ámbito de la metafísica

y se plantee desde una localidad diferente: el diálogo entre pensamiento y poesía. Al poetizar y al pensar les corresponde azuzarnos, mantenernos alertas al señar de la palabra. Tal es la exigencia para sentirnos de nueva cuenta como en casa.

La lectura de *Unterwegs zur Sprache* presenta la revocación del divorcio entre palabra y cosa ofreciendo, a cambio, la preeminencia de la escucha y del co-responder. Nos prepara para comprender el habla como silencio, como un lenguaje ininterrumpido, y no, como muchos creemos, de carácter intermitente.

El Epílogo aborda nuevamente la crisis del lenguaje con el objeto de contextualizar a Heidegger en la tradición de la modernidad.

La lectura se ajusta de entrada a las leyes de la hermenéutica. En orden a comprender el texto, hay disposición a dejarse decir algo por él. El texto tiene preferentemente la palabra, pero también acudimos a la literatura crítica. Debido a que la historia efectual de este pensador de la Selva Negra ha llegado lejos, buscamos el apoyo de esa legión de intérpretes. Se les interpela de vez en vez para determinar el sentido con mayor plenitud y beneficiarnos de la riqueza de sus lecturas.

## I. La pregunta por el lenguaje

### I.1 Recuento mínimo

El Sócrates del *Cratilo* sentencia, hacia el final del diálogo, que no es propio de un hombre sensato someter ciegamente su persona y su alma al imperio de las palabras<sup>6</sup>. En un tono de advertencia, previene del peligro que comporta fiarse de los nombres. La desconfianza es un hecho consumado. La fluctuante valoración de la palabra exige tomar postura y el pensamiento occidental ha intentado, a toda costa, un equilibrio.

Para la conciencia lingüística<sup>7</sup> no existe la respuesta unívoca al fenómeno del lenguaje y si bien datar los altibajos de la fe atávica en la palabra es imposible, se reconocen cotos decisivos<sup>8</sup>. El diálogo platónico supone la aparición de esa conciencia, instituye la pregunta por el nombre, y al hacerlo, lo arroja al plano de la alteridad, lo trata como diferente, como otro, como no siendo uno con lo nombrado. Los nombres no son los seres. Los nombres son instrumentos propios para distinguir a los seres, medios para asentar su identidad como hace la lanzadera con los hilos del tejido. La historia de la

---

<sup>6</sup> En el original: “oudè pánu noñ ékhontos anthrōpou epitrépsanta onómasin hautòn kai tēn hautōũ psukhēn therapeúein, pepisteukóta ekeinois kai toīs theménois autá, diiskhurízesthai hōs ti eidóta” (440c)

El diálogo del *Cratilo* es uno de los trabajos seminales en la historia del pensamiento lingüístico, pero le preceden varios siglos de tangencial reflexión sobre el tema como da cuenta Ineke Sluiter en *The Emergence of Semantics*. En su recuento de las indagaciones griegas sobre la relación entre el lenguaje y el mundo y entre el lenguaje y el pensamiento Sluiter se remonta a Homero y Hesíodo, a Parménides y Heráclito, y reseña la temprana desvalorización del lenguaje por razón de su naturaleza convencional en Empédocles y Demócrito. Subraya particularmente el giro que se consume en la segunda mitad del siglo V a.C. en el interés académico por el lenguaje, mientras antes se discutía como corolario del estudio de la naturaleza y la búsqueda de los principios últimos y se pensaba que contenía una llave para la verdad, ahora la atención se centra en su capacidad para producir acciones o influir en actitudes, la reflexión se desplaza así hacia sus distintos usos y su potencial retórico, cuya postura extrema sería Gorgias, el teórico de la incomunicabilidad. Tanto presocráticos como sofistas, dice Sluiter, “se habían preocupado por la relación entre el lenguaje (los nombres) y la realidad, y entre las palabras, el conocimiento y la verdad, y esta sería también la cuestión central en el *Cratilo*” (*The Emergence*, p. 178). En este contexto, Platón vendrá a decirnos que, como imitación de la realidad, el lenguaje no puede conducirnos a las verdades últimas.

<sup>7</sup> Entendemos por ella desde la irrupción del lenguaje como objeto del pensamiento en la filosofía hasta la conciencia dinámica y cotidiana de quien se halla en condiciones de hablar sobre el hablar; esa larga reflexión sobre el lenguaje hecha metalenguaje.

<sup>8</sup> Marshall Urban ofrece a detalle el panorama del pensamiento europeo determinado por estas valoraciones contrapuestas en *Lenguaje y realidad*. Asimismo, George Steiner expone particularmente en *Presencias Reales* y en *Extraterritorial* los momentos de la crisis de la palabra que hacen de nuestra situación actual un *afterword*, una liberación del logos. Étienne Gilson también arroja luz sobre el asunto en *Lingüística y Filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*. Nos asimos a estos autores.

pregunta por el lenguaje inicia instituyendo al nombre como lo otro que representa y esta institución marca la ruta que seguirá históricamente, al menos en Occidente, la pregunta por el lenguaje.

A partir de la reflexión sobre la rectitud de los nombres, la sospecha de la copertenencia interna de palabra y cosa se decide en la esfera exclusiva de la representación, la palabra no es la cosa misma, hace referencia a la cosa. Al tiempo que fija esa distancia Platón parece concluir: si la palabra es otra a lo designado por ella, si el lenguaje está en el extremo de la diferenciación, conviene buscar una forma de aprender la naturaleza de las cosas que no se edifique sobre esta lejanía y que salve semejante rodeo, un método sin mediadores<sup>9</sup>. Lo que acontece aquí es, además, la fracturación de la realidad, el hombre y las cosas que nombra son también dos realidades heterogéneas, el lenguaje es la imagen de esta hendidura; el lenguaje significa la distancia entre las cosas y nosotros y, aunque recurso contra esa misma distancia, no podrá sobreponerse al estigma. Como puente acerca, pero como puente también patentiza el alejamiento. Excluir de esta forma al lenguaje de la relación esencial -ontológica- con las cosas (o las ideas, en el caso de Platón) es relegarlo definitivamente a un papel secundario y caracterizarlo por su función designativa. Hablar de las palabras será, desde entonces, hablar de signos<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Dicho método de conocimiento escaparía a las redes del lenguaje, de manera que la realidad fuera contemplada prescindiendo de los nombres (imágenes de segundo grado al ser ellos mismos imágenes lingüísticas de las imágenes sensibles), imitaciones burdas de las esencias. En tanto subsumido al ámbito de la representación, de incómodo intermediario, el lenguaje se encontró, frente a la actividad noética, en una franca desventaja. La intelección pura desbanca la originaria lingüisticidad en la que creían los pensadores de la *physis*. Hay, por otro lado, numerosas refutaciones a la interpretación tradicional del *nous* como pensamiento no discursivo, en “Myths about non-propositional thought” R. Sorabji ofrece una de las más acabadas, sin embargo, como se verá más adelante, aun aceptando como posible esta lectura, el carácter proposicional de la actividad noética tampoco la protegería contra la *destruktion* heideggeriana. Por otro lado, la lectura que hace Emilio Lledó de Platón robustece la postura aquí sostenida, en cuanto considera las consecuencias negativas que la reflexión platónica trajo para el lenguaje al “justificar” la incertidumbre en la cual éste estaba ya sumergido gracias a la intervención de los sofistas, quienes recalcan su originaria ambigüedad: “la teoría platónica de las ideas fue, sobre todo, un intento realizado para salvar al lenguaje (...) pero este intento se hace sobre un modelo mítico conocido. El lenguaje no es sino copia imperfecta de un mundo ideal”, Lledó añade “Hablar, entender, no es más que copiar, participar, aproximarse al mundo de las ideas, del que el mundo de las sensaciones y las palabras es una imperfecta copia”. Finalmente apunta “La búsqueda de esta utópica seguridad en el *Eidos* no era en el fondo sino el convencimiento de la indefensión ante la que todo lenguaje se encuentra.” Lledó, *Lenguaje e Historia*, p. 212.

<sup>10</sup> Signo y símbolo connotan en el presente trabajo lo mismo, una entidad sensible que designa una realidad distinta de ellos, son, por definición, mediatizantes, A lo largo de *Verdad y Método*, Gadamer tipifica como negativa esta racionalización griega que evoluciona hasta no aceptar la unidad interna de palabra y cosa y convierte la palabra en signo. La metafísica, al concebir el verdadero ser de las cosas como esencias accesibles al “espíritu”, encubriría la lingüisticidad de la experiencia del ser.

Como sistema secundario, el lenguaje deja de ser una fuerza cósmica que ordena la escritura a la vez que ordena el cosmos. A pesar de los filósofos de la *physis*, últimos defensores de la solidaridad del lenguaje con lo real, se termina imponiendo una concepción del lenguaje como idealidad que reflejaba lo exterior, sin otra ligazón con ello que lo conceptual. Platón separa lo real del símbolo<sup>11</sup>. No sorprende que una filosofía visual como la griega, temerosa de la indeterminación, haya apostado por la palabra determinada que marca límites entre los entes, la palabra visible, que aparece ante los ojos. Con Aristóteles se reafirma la materialidad de la palabra, todo, incluido el lenguaje, está compuesto de materia y forma. El análisis aristotélico del lenguaje como sistema simbólico predominará hasta nuestros días<sup>12</sup>, y la proposición será el lugar de la verdad y el lugar de la pregunta por el lenguaje.

Como símbolo que trata de poner en relación dos realidades enfrentadas, la palabra será doblemente imperfecta: se traducirá en una tensión del sujeto hacia la realidad que refiere y ejercerá una función ocultadora. Esta última función favorecida por la inconmensurabilidad -no sólo desigualdad numérica- entre el orden de los significantes y el de los significados, el debilitamiento inherente al uso del símbolo fuera de los horizontes en los que fue creado y la inseguridad que nace de la conciencia del abismo entre las cosas y sus nombres. La fe en la palabra desaparece, y en el ocaso del siglo I a.C. el verso

---

<sup>11</sup> Esta lectura es deudora del abordaje de Julia Kristeva, quien sostiene que desde la tradición homérica comienza a gestarse un primer movimiento de separación, donde el griego extrae al lenguaje “de la ganga unida y ordenada en la que otros mezclaban lo real, el lenguaje y los que lo manejan; lo entiende como autónomo y, por ende, se entiende a sí mismo como sujeto autónomo (...) El griego se piensa a sí mismo en tanto que sujeto que existe fuera de su lenguaje, en tanto que adulto poseedor de un real distinto del de las palabras, en cuya realidad creen sólo los niños” (*El lenguaje, ese desconocido*, p.112). Para Kristeva las principales manifestaciones del cumplimiento de la separación real-lenguaje son: la escritura alfabética y la teoría fonética platónica y posplatónica; la constitución de la gramática como ciencia del lenguaje en tanto que sistema formal; y la discusiones y proposiciones referentes a la relación entre lenguaje y realidad.

<sup>12</sup> La actitud que confina al lenguaje al dominio del apartamiento, donde, en tanto que sistema de signos, ya todo lenguaje es separación respecto de la supuesta realidad nombrada, ha sido la constante en la reflexión occidental. La definición aristotélica tiene como grave consecuencia el drama de los universales frente a la singularidad de las cosas concretas —el lenguaje siempre es general, las cosas son siempre determinadas. La lectura que Umberto Eco hace de Aristóteles explicita este hecho: “el lenguaje nombra oscureciendo la insoslayable evidencia de lo individual existente” (Eco, *Kant y el ornitorrinco*, p. 32. Ver especialmente 1.1 La semiótica y el Algo). Igualmente pueden encontrarse rastros de este hecho en el primer Cassirer: “cuanto más avanzamos en dirección de lo simbólico, de lo meramente significativo, tanto más nos separamos del fundamento originario de la intuición pura” (Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 58). Este distanciamiento, como se verá, es inseparable de la interpretación del lenguaje como sistema simbólico; una vez que esta interpretación sea entendida por Heidegger como manifestación de la historicidad del ser, la brecha se descubrirá artificial.

virgiliano *carmina vel coelo possunt deducere lunam* es sólo la ceniza de un fuego extinguido hace ya tiempo.

La teoría agustiniana del lenguaje<sup>13</sup>, condensada en *De magistro*, se mantiene fiel a la consideración de las palabras como signos lingüísticos, reconociéndole sus funciones semánticas y sintácticas, el valor pragmático de su poder comunicativo y su utilidad para enseñar. Y no hay, al parecer, señales de que el tomismo y la escolástica cuestionaran la recepción del lenguaje como estructura proposicional; está, como una isla aparte, la especial relevancia que el pensamiento cristiano medieval confiere a la palabra<sup>14</sup>. La creación se produce por un acto de habla y sólo al nombrar las cosas, a medida que las va creando, Dios les confiere un estatuto ontológico. La idea de la encarnación se resiste a la función instrumental del lenguaje y la idea de la revelación anula diferencias entre la palabra y lo revelado, el verbo y la carne. Es el lenguaje de los hombres el que precipita la naturaleza en el universo caído de los nombres y, la tradición de la Palabra, termina por convertirse en prédica inane.

Descartes trae paradójicamente con su intento por rehabilitar la confianza en el lenguaje, una duda no solamente de todo conocimiento sino también una duda que se extiende al lenguaje en que ese conocimiento se expresa. El dualismo cartesiano implica un embate más, pues con la supresión de la forma sustancial, la palabra ya no puede concebirse como hilemórfica y la interacción recíproca del significante y del significado queda en entredicho<sup>15</sup>. La palabra y el sentido están divorciados, son radicalmente distintos.

---

<sup>13</sup> En la opinión de Eugenio Coseriu (vertida en *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike zur Gegenwart*), recogida por A. Domínguez en su traducción de *De magistro*, Agustín puede ser tratado como el tercer gran filósofo del lenguaje de la antigüedad, después de Platón y de Aristóteles. Domínguez nos recuerda, además, la influencia de Agustín en pensadores como Boecio, Santo Tomás, Duns Scoto, Descartes y Leibniz hasta llegar a Wittgenstein pasando por Ockam y Vico.

<sup>14</sup> Cabe destacar también la actitud excepcionalmente positiva con respecto al lenguaje de la mística judía. Los cabalistas consideran de forma unánime que el lenguaje es mucho más que un instrumento inadecuado para la comunicación humana y que a través de él se continúa el acto de la creación. Gershom Scholem es una referencia obligada en este tema, v. *Las grandes tendencias de la mística judía y La Cábala y su simbolismo*. Asimismo podemos mencionar la relación lingüístico-ontológica que sostenían el neoplatonismo y el gnosticismo: creo el mundo al nombrarlo (George Steiner estudia esta postura en *Extraterritorial*, p. 77), Filón de Alejandría y Marcos el gnóstico son nombres representativos de las respectivas escuelas. Marcos, según narra San Ireneo en su *Adversus haereses*, dice haber recibido en revelación la visión del cuerpo de la verdad *-corpus Veritatis-*, cuyos miembros están formados no por carne y huesos sino por las letras del alfabeto griego.

<sup>15</sup> En *Lingüística y Filosofía* Gilson da una breve reseña del intento infructuoso de la escuela cartesiana por solucionar el problema de la comunicación de las sustancias. Y añade que Chomsky rescató la importancia de

De allí la exigencia matemática de una *lingua universalis* que, como el número, se apoye en la relación espontánea entre las ideas simples y los signos que las representan. Curiosamente, por otro lado, el sistema cartesiano no cuestiona jamás que palabras tales como “yo”, “mundo exterior” y “Dios” tengan un referente y no se trate de palabras vacías. Conviene precisar que nuevamente aquí, la inmediatez de la conciencia o de la subjetividad es por excelencia el modo de acceder al mundo objetivo. El *cogito* ve lo que está “ante los ojos” sin ningún obstáculo, sin el obstáculo tampoco de la palabra<sup>16</sup>.

Aunque vilipendiada, la palabra había sido hasta este momento el modo de ordenar la realidad, pese a sus fallas sabía conjurar una estructura, pero a partir del siglo XVII la exactitud y la predictibilidad de las matemáticas despojan al lenguaje de esta primacía<sup>17</sup>.

De esta forma, la historia de las relaciones entre palabra y sentido y palabra y cosa tiende a resolverse negativamente por el peso del aparentemente original distanciamiento que la metafísica perpetúa. Las grietas abiertas por los sistemas metafísicos (cuyo discurso además de defenderlas está penetrado por ellas) como aquellas entre materia y forma,

---

un cartesiano menor, Cordemoy, que previó que si se era consecuente con la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, el lenguaje se hacía extremadamente difícil de concebir. Cardemoy concluirá que es la institución humana la que hace posible la unión de dos irreductibles como la palabra y el sentido (V. pp.78-88).

<sup>16</sup> Aún bajo este prisma, esto es, dentro del discurso metafísico de la subjetividad, un ego allende al lenguaje resulta poco verosímil. Existe una efectiva y además hermosa refutación realizada por Benveniste donde aboga por el fundamento lingüístico de la subjetividad determinado por el estatuto de la “persona”. Un ego, una conciencia de sí sólo es posible experimentarla por contraste, ante un tú, realidad dialéctica, diálogo: “el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua” (Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, pp. 179, ss.). En esta misma línea, el Dr. José Ordóñez García nos sugirió la pertinencia de los trabajos de Jacques Lacan sobre la constitución del sujeto como sujeto del lenguaje. Desde el psicoanálisis, Lacan fija una correlación entre subjetividad y lenguaje que en el texto de 1953 “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” viene formulada bajo la frase “El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre” (*Escritos I*, p. 266), el hombre es el efecto de la obra del lenguaje, esto es, la estructura del lenguaje lo produce como sujeto. Para Lacan es clara la insuficiencia de la noción del lenguaje-signo por cuanto no recoge la función del lenguaje que es evocar: “Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro”, “toda palabra llama a una respuesta”, dice en este mismo texto (pp. 288 y 237). Más de una década después afirmará “el hombre crece tan inmerso en el baño del lenguaje como inmerso en el medio llamado natural” (Breve discurso en la O.R.T.F.).

<sup>17</sup> En *Lenguaje y silencio* (pp. 34-62) Steiner da cuenta de los movimientos para alejarse del dominio de la palabra. Podemos decir que la mayor difusión de proyectos relativos a una lengua perfecta o de características universales dentro de la tradición filosófica tuvo lugar durante los siglos XVII y XVIII, especialmente en Inglaterra, Francia y Alemania. El más conocido es aquél que, incorporando la tradición cartesiana, desemboca en Spinoza y Leibniz. Un ejemplo reciente del abandono de la palabra en busca de la inexorabilidad imperativa de la evidencia matemática es Hermann Broch, como lo explica Hanna Arendt en su introducción a la obra de Broch *Poesía e Investigación*, Broch experimenta un desplazamiento del mito al *logos* racional, pues para el filósofo la poesía se muestra impotente al carecer del carácter coercitivo de la lógica.



sensible e inteligible, noema y noesis, sujeto y objeto, conciencia y mundo, significante y significado, han fracturado la palabra tan profundamente que se le disecciona en esquemas para hacer funcionales los pedazos de la escayola rota.

La revolución kantiana lleva también, sin quererlo, una crítica fundamental de la relación entre palabra y mundo. Su consideración del lenguaje se establece en el plano de la representación (de una palabra con una cosa), cuyo enlace sólo tiene validez subjetiva, pues esa unidad establecida por el lenguaje -a través de la ley de asociación- es una unidad empírica de la conciencia. Frente a la apercepción pura, trascendental, el lenguaje queda relegado a mera designación, su naturaleza empírica lo expulsa del análisis de las “categorías”, las únicas que dan cuenta de la realidad<sup>18</sup>. Una vez más lo nouménico se impone sobre la ineficacia del lenguaje para decir la realidad, y lo dicho pertenece, como el resto de las cosas que permiten predicación, a la apariencia. Puede decirse que la tradición filosófica pura nunca dejó salir a la superficie el carácter apriorístico del lenguaje.

El cambio de paradigma, el desplazamiento de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje y el consiguiente salto de perspectiva en el cual el lenguaje deja de ser un simple objeto de estudio para convertirse en un elemento estructurador de lo que es el hombre, ocurre en el romanticismo alemán mucho antes del llamado giro lingüístico.

Desde la inquietante ortografía de la naturaleza, el “toda palabra es un conjuro” de Novalis a la desgarradora pregunta hölderliniana “¿para qué poetas?”, desde el *Sturm und Drang* a la *Lebensphilosophie* se estrena una nueva actitud hacia el lenguaje que contribuye a salvaguardarlo de los métodos y las teorías taxativos<sup>19</sup>. El impulso de superar la dualidad

---

<sup>18</sup> El ensayo de Daniel Leserre “Conciencia y lenguaje: una argumentación entre la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías” ayudó mucho en esta síntesis forzada del problema del lenguaje en Kant. Leserre explora la conceptualización del lenguaje en el filósofo de Königsberg desde los trabajos previos a la reflexión crítica, como lo es *Antropología en el sentido pragmático*, donde Kant identifica al lenguaje con la facultad de designación (*Bezeichnungsvormögen*), hasta la *Crítica de la razón pura* y, si cabe, la propuesta de una “gramática trascendental” en sus *Lecciones de Lógica*.

<sup>19</sup> Hölderlin retoma incluso la kantiana *die Natur* designando con ella la raíz común anterior a la reflexión misma, al conocimiento, al sujeto y al objeto, que no es tampoco ningún “absoluto”, nada que tenga que ver con el punto de vista de la figura absoluta de la reflexión, sino aquello que nos lleva al lugar del que eran oriundos los griegos, la *Natur* frente a la reflexión y al yo, la Hélade frente a la Hesperia. (De los numerosos trabajos sobre Hölderlin destaco tres: el de Felipe Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, que atiende la transición de la *Natur*; el de George Steiner, *Después de Babel* (capítulo V. El desplazamiento hermenéutico) que expone lo que podría llamarse la teoría lingüística de Hölderlin; y *Hölderlin y Heidegger* de Beda Allemann, que estudia extensamente la relación entre nuestro filósofo y el poeta). Por otro lado, importa destacar la revaloración del concepto de los símbolos en el romanticismo temprano, la visión de que todo es signo y símbolo y el mundo entero debería ser interpretado como un sistema gigantesco de jeroglíficos. La

epistemológica del sujeto y el objeto es un gesto de rechazo a lo que se percibe ahora como una escisión artificial que penetra toda comprensión de la realidad, el mundo por un lado, quien lo habita por el otro, el lenguaje en un extremo, quien lo habla en el otro. Llegará el momento en que, tras una incubación de cien años, la interpretación del lenguaje gestada por este linaje tome partido en la oposición entre razón y vida, el principal problema filosófico del *Zeitgeist* de la modernidad<sup>20</sup>.

La concepción del lenguaje esbozada en el *Peri Hermeneias*, latente ya en el *Cratilo*, inicia una tradición que llega hasta Kant y que explica la función del lenguaje con base en el modelo de designación de objetos por medio de palabras. El lenguaje es, hasta el siglo XVIII, un instrumento intramundano representante de objetos existentes con independencia de él, y desde esta dimensión sónica no puede surgir una consideración que atienda su carácter constitutivo. Así, sólo en la ruptura con el kantismo el lenguaje se revelará como la realidad primaria y anterior en la que el hombre se halla inmerso, de manera que la comprensión que el hombre alcanza del mundo no puede hacerse sino en y por medio del lenguaje. Ya no más un puente, un constructo simbólico por cuya causa se nos van las cosas, sino la razón por la cual ellas están, dicho en palabras de Hamann: “sin la palabra, ni razón ni mundo”<sup>21</sup>.

---

génesis de esta actitud y el interés no casual tanto del *Sturm und Drang* y del romanticismo en el origen de la lengua son abordados por Alexander Gode-Von Aesch en *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, pp. 249, ss.

<sup>20</sup> Sólo desde el lenguaje será posible determinar el existir sin anular su carácter vital. Francisco Gill Villegas, en la línea de Mannheim, rastrea exhaustivamente las fuentes del pensar heideggeriano en *Los profetas y el mesías: Luckács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. Las influencias del espíritu de la época al que es permeable la generación de 1914, el registro de la ascendencia de Heidegger, la presencia de Simmel, Dilthey y Bergson, entre otros, están expuestas de manera incomparable en este libro.

<sup>21</sup> Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, p. 23. Lafont establece la relevancia de la tradición Hamann-Herder-Humboldt en la filosofía del lenguaje y define su común denominador: la crítica a la concepción del lenguaje característica de la filosofía de la conciencia, en la que éste es reducido a un mero instrumento o expresión de pensamientos prelingüísticos. A pesar de que no se comparten aquí las consecuencias a las que Lafont llega tras revisar los supuestos básicos de este giro, a decir, la hipostatización del lenguaje gracias a una teoría del significado holista y una teoría de la referencia intensionalista, el desarrollo de su tesis fue de enorme ayuda para identificar los rasgos comunes de esta línea y percatarnos del cambio radical que trae consigo. Respecto a Hamann vale mencionar ciertas ideas de su *Aesthetica in nuce*, bien presentes también en Heidegger: por un lado la idea de la poesía como la lengua materna de los hombres (*Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts*); la relación mediadora del lenguaje, esto es, hablar es traducir (*Reden ist Übersetzen*) en el sentido de interpretación del lenguaje divino a un lenguaje humano; el abandono de las fuentes de la Antigüedad y, por último, cierta prioridad de la experiencia estética por encima de la razón para acercarnos al mundo.

A la razón abstracta, el mago del Norte Johann Georg Hamann contrapone la vida, la experiencia concreta, los hechos reales y la historia, de tal forma que el lenguaje encarna el desmentido más bello contra el dualismo kantiano de sensibilidad y razón: el lenguaje es la razón que se vuelve sensible, esto es, la razón está unida a las condiciones históricas de su existencia tanto como al lenguaje<sup>22</sup>. El racionalismo cartesiano y el purismo kantiano quedan evidenciados como una ilusión en tanto queda demostrado que no hay pensar libre de todo lenguaje ni pensar suprahistórico o ahistórico. La razón es en sí misma lingüística y el lenguaje es una realidad histórica. Sin embargo, a pesar de que en Hamann el lenguaje no es un mero medio para el establecimiento y la comunicación de la experiencia del mundo (pues aquello que experimentamos está determinado por el carácter de nuestro lenguaje mismo), a pesar de que el lenguaje es el alfa y omega de la razón, la palabra sigue definida por la oposición metafísica sensible/inteligible.

Aunque toma distancia del origen divino que Hamann le atribuía a la palabra, Herder recorre esa misma senda: lejos de ser algo meramente convencional, la lengua es la expresión de la naturaleza específica del hombre, el rasgo distintivo de nuestra razón; somos “criaturas del lenguaje” (*ein Geschöpf der Sprache*)<sup>23</sup>. El distanciamiento con Kant es ya irrevocable.

El rechazo a la concepción exclusiva del lenguaje como un sistema de signos, la crítica a las tematizaciones que atienden únicamente a la forma lógica y gramatical del habla, la oposición a entender el lenguaje como envoltura y medio para llegar a las cosas, en corto, la confrontación del lenguaje como constitutivo del mundo frente al lenguaje como instrumento es rotunda en Humboldt. Por primera vez, el lenguaje es entendido en su función de apertura del mundo sacrificando parcialmente su rasgo semiótico. Más aún, al analizarlo Humboldt prescinde de su función comunicativa. Es mérito suyo cuestionar la suposición tradicional sobre el carácter meramente pasivo del lenguaje, suposición derivada de una objetivación del mismo. Toda reflexión previa sobre el lenguaje parece decirnos que

---

<sup>22</sup> Una vez más aparece la ‘oculta raíz común’ buscada por Kant. Lo que para Hölderlin es *Die Natur*, ahora para Hamann es el lenguaje. Es conveniente destacar que en el retorno hacia los griegos, Heidegger descubre la mutua pertenencia de *logos* y *physis*.

<sup>23</sup> Puede encontrarse en Herder la génesis de algunas ideas desarrolladas por Heidegger un siglo después: cierta prioridad de la poesía que, como algo profundamente natural se constituye antes incluso que la prosa, la cual en cambio presupone la mediación lógica; la posibilidad de la historia únicamente a través del lenguaje y el carácter nacional de la lengua, que Herder denomina *Volksgeist* o espíritu del pueblo.

en tanto producto intramundano, el lenguaje es objetivable; pero si se le reconoce como una actividad, no intramundana, sino condición necesaria del pensamiento y con ello, condición de posibilidad de toda objetivación “pues sólo mediante ella pueden convertirse las representaciones en objeto para el sujeto que las ha formado”<sup>24</sup>, entonces toda objetivación del lenguaje mismo queda, prima facie, descartada. Comienza a hollarse el camino que recorre Heidegger.

No obstante, esta resurgida cualidad poética estaba presente exclusivamente en un estrecho círculo dentro de la filosofía alemana de finales del siglo XIX. En el resto de las esferas el lenguaje estaba desacreditado, el mundo de las palabras sucumbe ante una aparente decadencia interna que le impide ‘decir’ y una aparente restricción externa que le niega la autoridad referencial. El discurso poético no puede sino estrellarse contra las cosas, el esfuerzo de Mallarmé por despertar, diríamos aquí, aquel citado verso virgiliano y “devolver a la palabra el poder de encantamiento”<sup>25</sup> no sofoca la crisis, por el contrario, al separar el lenguaje de la referencia externa, Mallarmé astilla los cimientos de la tradición comunicativa occidental. La única legitimidad de la palabra *rosa* es, a partir de aquí, “la ausencia de toda rosa”, pues nada en su grafía y en su sonoridad, nada en su función gramatical, tiene correspondencia con lo que creemos que es el objeto de su referencia. De ese objeto en sí mismo, no podemos saber absolutamente nada, tal fue la enseñanza de Kant. Mallarmé no se detiene aquí, asignar a las palabras una correspondencia con “cosas de allá afuera” y usarlas como representantes de la realidad en el mundo no constituye solamente una ilusión, es incrustar la falsedad en el lenguaje, entre el objeto verbal y la flor hay un espacio infinito<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Lafont, op.cit. p. 38. El capítulo II de este libro ofrece una exposición pormenorizada del cambio de perspectiva que trae Humboldt; se abordará esta perspectiva con más amplitud una vez que sea objeto de la *destruktion* heideggeriana.

<sup>25</sup> Steiner, “El abandono de la palabra” en *Lenguaje y silencio*, p. 52. El autor vuelve a ocuparse de las malogradas relaciones entre los poetas y el lenguaje en “El silencio y el poeta”, op.cit., pp. 76, ss.; *Después de Babel*, cap. III, pp. 195, ss.; “Presencias reales” en *Pasión intacta*, pp. 51, ss. y en *Presencias reales*, cap. II, pp. 121, ss. Steiner descubre para nosotros el impacto profundo de la ruptura iniciada por Mallarmé como una revolución genuina y sin precedentes del espíritu en la historia de Occidente, definitoria de la modernidad.

<sup>26</sup> Y con todo, Lacan sabe leer en Mallarmé cierta huella que permanece incluso en el discurso vacío: cuando éste “compara el uso común del lenguaje con el intercambio de una moneda cuyo anverso y cuyo reverso no muestran ya sino figuras borrosas y que se pasa de mano en mano "en silencio". Esta metáfora basta para recordarnos que la palabra, incluso en el extremo de su desgaste, conserva su valor de tésera. Incluso si no comunica nada, el discurso representa la existencia de la comunicación; incluso si niega la evidencia, afirma

Son los poetas del siglo XIX los que parecen avistar con aguda claridad el trance de la palabra transpuesta<sup>27</sup>, la sospecha del lenguaje recorrerá buena parte de la poesía del siglo, Paul Valéry suelta la consigna de limpiar el lenguaje, de no fiarse de las palabras, esa añeja advertencia que ya había hecho el Sócrates platónico. “¡Cállate, pero cállate!”, “quisiera callarme”, dice con urgencia un Arthur Rimbaud que no busca un silencio ilusorio que preceda al lenguaje, sino el de una voz que venza el estrépito de las palabras<sup>28</sup>. Al parecer, para el niño Rimbaud la palabra deviene bullicio cuando está disminuida, desde esa condición envilecida del uso diario es incapaz de comunicar un pensamiento en eclosión. Por eso el poeta dinamita literalmente el lenguaje, hace pedazos las palabras, la unidad mínima del significado, para descomponerlas en partículas a las que ya no es posible atribuirles un significado, sólo queda regular el movimiento de las consonantes e inventar el color de vocales. Tal vez consciente de su fracaso, Rimbaud trocó entonces esa moneda usada por un rifle Remington.

Esta crisis es la coronación de un lenguaje expoliado por la relación sónica, donde el signo y lo designado son lo que son por su divorcio. La aceptación de la completa autonomía de las cosas respecto a los nombres lleva en sí misma la caducidad del contrato utilitario. Un instrumento que resulta ineficiente para hacer el trabajo que lo define está condenado al abandono, como esos arados que se dejan en el campo, esculturas oxidadas y advertencias. Sea porque las cosas no se dejan nombrar o porque los nombres que las designan son inadecuados, sea porque en su autosuficiencia el pensamiento puede prescindir del vehículo que lo expresa o porque lo expresado traiciona el inconmensurable

---

que la palabra constituye la verdad; incluso si está destinado a engañar, especula sobre la fe en el testimonio.” *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, pp. 241,242.

<sup>27</sup> Con toda la riqueza que nos permite el uso del *transponere* latino: poner algo más allá, en lugar diferente del que ocupaba; ocultarse a la vista; ocultarse el sol de nuestro horizonte.

<sup>28</sup> “Le silence que cherche Rimbaud n’est pas celui, illusoire, qui précéderait le langage. C’est celui d’une voix gagnée sur le vacarme des mots (...) Il faut trouver une nouvelle langue, universelle, qui abolisse la souffrance de la pensée”, sostiene Jean-Marie Le Sidaner en “Le souffrance de la voix”, *Magazine littéraire* p. 44. La poesía rimbaudiana está salpicada de referencias al deseo de enmudecer ante la inadecuación del lenguaje disponible: «et ne sachant m’expliquer sans paroles païennes, je voudrais me taire» «Plus de mots» (Mauvais Sang); «Tais-toi, mais tais-toi!» «J’ai un oreiller sur la bouche» (Nuit de l’enfer). La carta que escribiera a Paul Demeny el 15 de mayo de 1871, considerada esencial para entender su concepción del papel del poeta, ha sido comentada profusamente y con mayor agudeza de la que pudiéramos alcanzar. Baste decir que allí Rimbaud plantea la consigna del poeta: hallar un idioma (*Trouver une langue*), pues el que tiene a la mano es insuficiente, esa expedición debería culminar en un lenguaje universal, un lenguaje del alma para el alma (*Cette langue sera de l’âme pour l’âme*). La alusión a Rimbaud no es gratuita, existe el brevísimo texto heideggeriano “Rimbaud vivant” del año 1972. Para una revisión del impacto de la deconstrucción del yo de Rimbaud sobre el *cogito* cartesiano ver Steiner, *Presencias reales*, pp. 124, ss.

reino de la intelección pura, el lenguaje reconocido como sistema de signos tiene fecha de caducidad. La experiencia nos enseña que los objetos cotidianos desaparecen tras su constante uso, todo lo que se usa llega a término. Al parecer, los derechos de uso llegan a un *impasse* porque el contrato devino insuficiente en función de la reticencia imputable a una de las partes o, si se prefiere, fue incumplido por una de las partes, ya fuera que el lenguaje entrañara en sí mismo un distanciamiento original o que la realidad fuera finalmente inefable. Sin embargo, suponer que era necesario un contrato, una convención, significa que la conciencia lingüística es, desde siempre, objetivante. La conciencia reconoció la palabra como un signo, material, tangible, visual y audible, formal, inteligible, extensional e intensional. Un signo es un objeto, un signo sólo significa para un sujeto o dentro de una intersubjetividad, un signo designa él mismo otros objetos, no importa cuánto nos movamos, el epicentro nos sigue.

El signo tiene frente a lo designado una enorme desventaja ontológica, pues lo designado tiene una existencia independiente de su signo. De nada vale que Humboldt conceda al signo que es la palabra un estatus especial y la case felizmente con el concepto, que adquirirá su completud sólo mediante la palabra, de nada vale. De nada vale que Mallarmé la descase de la realidad para hacerla hermética, de nada vale. La palabra, si es signo, está destinada a fallar. De haber firmado (signar, *to sign* en inglés) comprometiéndose a ser un útil para expresar, comunicar, predicar, representar o indicar, su carácter apofántico estaría prendido con alfileres debilitados por el uso<sup>29</sup>. El contrato entre palabra y mundo resultaba demasiado problemático para ser indefinido, exigía, como todo contrato, un acto de confianza. Pero la confianza se ve traicionada por la sospecha de que no hay nada allí en lo que decimos. Es en esta disyuntiva donde algunos eligen el silencio.

---

<sup>29</sup> El desgaste implica cierto envilecimiento, el imperativo mallarmiano de limpiar las palabras de la tribu está emparentado con el esfuerzo del positivismo lógico por purgar el lenguaje de sus impurezas metafísicas, su ideal de limpieza busca en el fondo restaurar el pacto entre palabra y mundo, aunque sea en aras de una formalización transparente. Una intención que no es ajena a la de la poesía: “Deberíamos someter el lenguaje a un régimen de pan y agua, si queremos que no se corrompa y no nos corrompa”, afirma Octavio Paz en *El mono gramático* (p. 25). Medio siglo antes, el poeta Ramón López Velarde (una figura capital para Paz, quien lo tenía por uno de los iniciadores de la poesía moderna en Hispanoamérica), también se entregaba a la tarea mallarmeana de lavar las palabras. En su conferencia de 1916 “La derrota de la palabra” denuncia el divorcio de la palabra y el espíritu, se manifiesta contra “el industrialismo de la palabra”, el lenguaje ocioso y postizo, planteando la necesidad de un “silencio de alcoba” a fin de escuchar el mensaje del alma. *Don de febrero*, pp. 103-109

Para el escritor que intuye que está en tela de juicio la condición del lenguaje, que la palabra está perdiendo algo de su genio humano, hay abiertos dos caminos, básicamente: tratar de que su propio idioma exprese la crisis general, de transmitir por medio de él lo precario y lo vulnerable del acto comunicativo o elegir la retórica suicida del silencio.<sup>30</sup>

El corsé de la gramática, las exigencias de la lógica, las predicaciones falsas, los límites del significado, la falta de la palabra correcta, la dilapidación irreflexiva, todo ello insufló vida al lenguaje (no estemos prevenidos contra esta metáfora) al suscitar exploraciones, innovaciones, quiebres y cambios para hacerle decir lo que se quería. Pero, al mismo tiempo, estos mismos estimulantes lo vaciaron y condujeron a quienes de él se servían a la desesperación, la desconfianza y la sospecha. Sin la garantía de una presencia que avalara la significatividad y con la absoluta certeza de que significar es la función del lenguaje, la abdicación de la palabra era cuestión de tiempo, de historia. El signo lingüístico supone en su propia definición una brecha, la diferencia entre dos o quizá más *relata*<sup>31</sup>; no se busca emparentar los elementos que lo componen, pues su separación es lo que hace posible la relación, no se busca tampoco anular la diferencia, porque el signo dejaría de ser signo y, el lenguaje, como sistema de signos, dejaría de ser lenguaje. Se concluyó entonces (y en esto seguimos a George Steiner) que había cosas imposibles de encerrar en el signo, luego la esfera de lo incommunicable se hinchó y el mundo de las palabras quedó encogido.

No olvidemos la contribución de Husserl: al tiempo que prolonga la objetivación del lenguaje en signo y la objetivación del mundo en general al hacerlo objeto constituido en la subjetividad de la conciencia, les obsequia a sus sucesores, irónicamente, la superación de la dualidad sujeto-objeto a través del análisis fenomenológico del yo y su circunstancia; la correlación indisoluble de estos dos, el reconocimiento de una conciencia intencional en su fundamento, es el preludio de la “apertura” heideggeriana que, patentizada por el análisis

---

<sup>30</sup> Steiner, “El silencio y el poeta” en *Lenguaje y silencio*, p. 80

<sup>31</sup> Para hablar de la noción de signo me serví del desarrollo que Roland Barthes hace del término en *Elements of Semiology*. En cuyo cap. II “Signifier and signified”, Barthes enumera cinco características presentes o ausentes en las definiciones de signo, pero hace hincapié, siguiendo a Saussure (“la unidad lingüística es una cosa doble”), en la necesidad de dos *relata* para la existencia del signo:

i) the relation implies, or does not imply, the mental representation of one of the *relata*; ii) the relation implies, or does not imply, an analogy between the *relata*; iii) the link between the two *relata* (the stimulus and its response) is immediate or is not; iv) the *relata* exactly coincide or, on the contrary, one overruns the other; v) the relation implies, or does not imply, an existential connection with the user. (*Elements*, pp. 35-36)

existenciario, interpretará el lenguaje de una forma que creemos revolucionariamente novedosa. A pesar de reconocerle la ampliación del término “sentido”<sup>32</sup>, Husserl mantiene, sin embargo, la línea aristotélica en tanto comprende el sentido como donación de sentido y sostiene que el lenguaje es un sistema de signos habituales que expresan pensamientos, considerando a las palabras “puentes para conducir a las significaciones”<sup>33</sup>. Mantiene también el esquema binario de la representación (el lenguaje en tanto expresión de una vivencia originaria) y la exteriorización (de un interior, de una conciencia que percibe). Así, puede decirse que si queremos hablar de un lenguaje primordial en la fenomenología ese sería el lenguaje mismo de la percepción, originariamente antepredicativo, *noesis* pura. La reducción fenomenológica implicaría asimismo una reducción fenomenológica del lenguaje que acarrea como consecuencia una suspensión de creencia en la validez del lenguaje y en su capacidad para decir el ser.

Llegados a este punto, ¿no cabría leer la historia de la filosofía del lenguaje como una historia de encuentros y desencuentros entre el lenguaje y el ser, entre la ontología y la semiótica? Hay épocas, nos dice a este respecto Mauricio Beuchot, “en las que el lenguaje

---

<sup>32</sup> *Sinn*, ya no aplicable exclusivamente a los actos de expresión, sino a toda la esfera noético-noemática, a toda vivencia intencional, a diferencia del *Bedeutung*, el querer decir o la intención de significación en una expresión verbal. La fenomenología le proporciona al término “sentido” una extensión sin precedentes, con Husserl toda experiencia será experiencia de sentido. (Jacques Derrida es quien mejor ha expuesto lo anterior, sobre todo en *Márgenes de la filosofía* y en *La Voz y el Fenómeno*.) Esto, empero, no anticipa del todo lo que Heidegger entenderá por “sentido” en *Ser y Tiempo*, doce años más tarde. En el *Seminario de Le Thor* Heidegger explica con suma sencillez su *Sinn*: el sentido (*Sinn*) “está definido por el dominio del proyecto; y el proyecto es el cumplimiento del *Dasein* (...) *Ser y Tiempo* procura no proporcionar una nueva significación del ser, sino más bien abrir la escucha a la palabra del ser -ser interpelado por el ser.” pp. 40-41. Las concepciones de Edmund Husserl en torno al lenguaje que sirvieron de base para esta síntesis son las elaboradas en *Ideas I* de 1913 (§§ 94 y 124) y *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929 (§§ 1 al 4, 47 al 49 y 94).

<sup>33</sup> Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, §3 p. 25. El profesor Olivier Lahbib, académico francés que ha trabajado extensamente a Husserl, ha validado estas apreciaciones en correspondencia personal. Es interesante incluso sondear los efectos que la reducción fenomenológica acarrea para el lenguaje, de acuerdo a Lahbib (en *Langage et ontologie chez Husserl*) dicha reducción implica también una reducción fenomenológica del lenguaje que trae como consecuencia una suspensión de creencia en la validez del lenguaje y en su capacidad para decir el ser. Así, si la fenomenología pone entre paréntesis el lenguaje, el resultado será un “lenguaje trascendental”. Lahbib distingue dos fases en Husserl en relación al problema del lenguaje: la primera interrogación se situaría en el plano noético, esto es, Husserl considera el lenguaje y los signos como expresiones internas de los pensamientos, mientras que la segunda fase iniciaría a partir de 1908, en su curso sobre Problemas básicos en la teoría de la significación y del juicio, cuando el filósofo está más preocupado por la cuestión de la comunicación, aquí el lenguaje se aborda desde el punto de vista noemático, donde las palabras apuntan un sentido objetivo, un significado que se encuentra entre la gente que habla de las mismas cosas. Desde luego, termina diciéndonos Lahbib, es necesario recordar que el punto de partida de Husserl sobre el lenguaje es siempre la lógica.



parece devorar el ser, otras en las que el ser parece oprimir o reventar al lenguaje, y otras más en las que se da entre ellos una convivencia adecuada y rica”<sup>34</sup>. Este embate y combate, presente ya desde los presocráticos, sería una historia de supeditaciones en las que cada cual busca establecer su feudo. En esta pugna entre el ser y el lenguaje, ¿en qué trinchera se ubica Heidegger?

## 1.2 Heidegger

En las primeras décadas del siglo XX se concentran el alcance de las contribuciones de Frege, el auge del atomismo lógico de Russell, las proposiciones del *Tractatus* y la influencia del Círculo de Schlick, en medio de esta reflexión analítica que rompe con la herencia humboldtiana y establece los límites de la significatividad en términos verificacionistas, aparece un texto que sustenta con la inocencia de un niño que destruye

- i) Somos en el mundo, esto no debe interpretarse como un acto de la conciencia<sup>35</sup>
- ii) Formular una proposición no es una operación que flote en el vacío, sino que tiene siempre ya por base el ser-en-el-mundo<sup>36</sup>

*Ser y Tiempo* dedica un solo apartado (§ 34) de ochenta al lenguaje, sin embargo, lo que allí se dice es suficiente para colapsar la tradición que abordaba la cuestión a partir de estructuras lógicas, gramaticales o lingüísticas que encontraban en la proposición, en la combinación sujeto y predicado, la única forma de lenguaje sobre los entes; aunque el

---

<sup>34</sup> Mauricio Beuchot, “La filosofía y el lenguaje en la historia”, discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, 21 de mayo de 1998. En *Memorias de la Academia Mexicana de la Lengua*, Tomo XXVII p. 68

<sup>35</sup> Heidegger rechaza en *Ser y Tiempo* (1927) la comprensión de este “ser en el mundo” como un “ser en el mundo” *cognoscente*: “Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das “Gehäuse” des Bewusstseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein als Dasein draussen.” p. 62. Las traducciones de Gaos y Rivera coinciden en lo esencial, citamos a Gaos: “Y, aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la “jaula” de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo *sigue* el Dasein cognoscente, *en cuanto Dasein ahí afuera*” p. 75.

<sup>36</sup> Heidegger (1927): “Aussage ist kein freischwebendes Verhalten (...) sondern hält sich schon immer auf der Basis des In-der-Welt-seins.” p. 156. Nos atañen ciertas implicaciones que *Ser y Tiempo* trae consigo, limitamos su exposición por la densidad de los excelentes trabajos publicados al respecto. Para un estudio de la noción del lenguaje en esta obra y escritos que le anteceden puede recurrirse a Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger* y a William J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*.

defecto fundamental del libro sea, en palabras del mismo Heidegger, haberse atrevido a ir demasiado lejos demasiado temprano. ¿En qué consiste este inicial atrevimiento?

El legado del maestro Husserl, combinado con la hermenéutica historicista de Dilthey, le da a Heidegger la llave para destruir el modelo clásico de la adquisición del conocimiento, un esquema bajo el cual había sido abordado también el lenguaje, tal llave es la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. A partir de la facticidad de nuestra existencia, de la fórmula fundamental ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), la dualidad sujeto-objeto resulta artificial, pues somos originariamente en el mundo. Donde “ser en” es habitar en familiaridad ontológica, no estar en el mundo como el agua en el vaso, no pensar en el mundo tras andar el puente de nuestras *cogitationes*, no tener el mundo ante los ojos y pronunciar un juicio al respecto. Toda relación de contigüidad espacial, toda comprensión, todo juicio, tienen ya como fundamento el mundo en tanto que haya en él un *Dasein*<sup>37</sup> que mundanice, que haga mundo. Donde “mundo” mienta mundanidad, la totalidad referencial en la que las cosas del diario comercio nos salen al encuentro, el fondo que permite nuestra concurrencia con los entes intramundanos. En esta concurrencia cotidiana definida por el uso (“ser para algo”), el mundo nos llega bajo la forma y modo de cosas provistas ya desde siempre de significados, esto es, de sus posibles usos. Llevando en sí mismo el entramado de los significados es como el *Dasein* mundaniza<sup>38</sup>. Primer seísmo: el significar pertenece al dominio de la ontología.

Desde esta perspectiva, el lenguaje que pertenece al imperio de las cosas y que sirve para predicar, indicar y comunicar, el lenguaje en tanto implemento, es ontológicamente ulterior a la significatividad misma, a la comprensión de las relaciones. Y las estructuras a las que la significatividad hace referencia y de las que el lenguaje depende son previas a la gramática y la lógica. La proposición presupone, así, una estructura antepredicativa: la

---

<sup>37</sup> Vale aclarar que se decidió respetar el original “Dasein” en lugar de seguir la traducción de Gaos “ser-ahí” por considerar que el alemán conserva mejor la identidad de la palabra. Es la opción que también prefirió Jorge Eduardo Rivera C. en su traducción de *Ser y Tiempo*.

<sup>38</sup> En (1927) §§ 14 a 18 se localiza la dilucidación de mundo como el ámbito a priori de la significatividad en el que cobran sentido los implementos, las cosas que sirven para. Años antes, en *Ontología* (1923), ya Heidegger indicaba cómo la significatividad constituye el existir mundano, v. §§ 21 a 26. Y en *De la esencia del fundamento* (1929-1962) al tratar exhaustivamente las nociones de mundo, particularmente la kantiana y la agustina, Heidegger exhibe, como en ningún texto, el mundo como estructura relacional esencialmente referida al *Dasein* (v. II. La trascendencia como el campo de la pregunta por la esencia del fundamento). Intérpretes de esta noción temprana de mundo son Vincent Vycinas, *Earth and Gods*, pp. 118, ss., Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, pp. 28, ss. y Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, op. cit. pp. 140, ss.

comprensión, una comprensión articulada que no discursiva. Segundo seísmo: el primado de la proposición como única dimensión del *logos* llega a su fin, pues la proposición es una forma derivada del “decir comprensor” (*Rede*).

Pero la significatividad misma en la que el Dasein es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein que comprende pueda, como Dasein que interpreta, abrir lo que se dicen “significaciones”, que por su parte fundan el posible ser de la palabra y el lenguaje.<sup>39</sup>

La tradición de tal forma cimbrada, aquella que reducía el *logos* a lo que tenemos ante los ojos, esto es, las palabras o la proposición, pierde fuerza. El lenguaje dice, sí, pero dice mucho antes que el juicio que afirma y niega, mucho antes que las oraciones falsas y las frases que repetimos indiscriminadamente. El lenguaje dice primera y originariamente sin palabras. Heidegger no niega aquí la función predicativa del lenguaje, puramente lingüística, pero la coloca en un lugar derivado y no fundamental. El lenguaje en *Ser y Tiempo* realiza el sentido, no se limita a expresarlo. El análisis existencial trae consigo la semilla de una doble desobediencia: la emancipación de la gramática de la lógica y la emancipación del lenguaje de la autocracia humana. La gramática, bajo la previa comprensión de la fundamental estructura apriorística del habla en general como existencial (*Rede*), encontrará su fundamento en una ontología otra que el ente - expresado en frases-, y bajo esta misma comprensión, el hombre, en tanto constituido por el habla, no podrá decidir acerca de su hablar o no hablar, pues está tan ligado al *logos* como lo está al ser. Ser-en-el-mundo y ser hablando son igualmente originarios.

Heidegger habrá de recorrer un camino de varias décadas hasta llegar a la entrega sin reservas: “Allí donde falta la palabra ninguna cosa es”<sup>40</sup>. Entre *Ser y Tiempo* y *De camino al habla* media un camino marcado por la rebelión contra las rutas habituales, aquellas que comienzan con una definición incluso para desecharla. Heidegger no busca definiciones, no quiere seguir el hilo conductor de la expresión, de la forma simbólica, de la comunicación en forma de proposición, de la notificación de vivencias; desea, como hizo

---

<sup>39</sup> Heidegger (1927) Traducción de Gaos, p. 102. En el original: “Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie “Bedeutungen” erschliessen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren” p. 87

<sup>40</sup> Heidegger, “La palabra” (1959) p. 199. En el original: “Wo das Wort fehlt, ist kein Ding” p. 221

cuando el ser estaba en cuestión, detenerse a escuchar el sentido de la pregunta<sup>41</sup>. Al demorar en la pregunta, este lenguaje mismo que me asiste al formularla, se me presenta como destruyendo de continuo la posibilidad de decir aquello de lo que hablamos. Ningún otro camino vuelve sobre sí mismo como éste, ninguno otro cuestiona la estrechez conceptual de sus premisas, la posibilidad misma de formular de manera esencial la pregunta que lo trae al mundo.

El lenguaje seguirá, en el camino del pensamiento heideggeriano, los pasos del ser, y se soltará cada vez más de las amarras antropológicas provisionales hasta devenir en la casa del ser, el lugar donde el hombre tiene su morada<sup>42</sup>. Si el ser aparece ahora en algún horizonte, este horizonte parece cada vez más el del lenguaje. No hay ruptura radical sino evolución, los postulados de *Ser y Tiempo* son llevados hasta sus últimas consecuencias y la llamada “*Kehre*” intensificará hasta la violencia del neologismo el embate contra una teoría del conocimiento anquilosada en la objetivación, una teoría de la significación fincada en la estructura proposicional, una fundamentación empírica del lenguaje y una verdad propiedad del discurso. La experiencia hermenéutica es el fin y el principio, donde el comprender y el interpretar forman la estructura del hombre, donde siendo escucha y correspondiendo a la invocación del ser, el hombre habla. Preguntar por lo hermenéutico y por el lenguaje es preguntar, en última instancia, por lo mismo: el prestar oído, la escucha.

Para Heidegger, todos los ensayos previos realizados para apresar lo que el lenguaje tiene de esencial responderían a una pregunta que aquí nos gustaría llamar “disonante” porque no reparan en el sentido de la pregunta y porque el ser del lenguaje por el que

---

<sup>41</sup> Al recusar Heidegger la forma simbólica, que en los días de la aparición de *Ser y Tiempo* tomaba vigor, se hace expreso su profundo interés en distanciarse del neokantismo como escuela imperante, la fenomenología permitía al lenguaje un lugar diferente al del resto de las formas simbólicas culturales. Sobre recordar aquí que Heidegger se formó con los neokantianos de Marburgo. Gadamer ofrece, en *Verdad y Método*, una de las réplicas más heideggerianas contra el intento de Cassirer por explicar el fenómeno del lenguaje a través de las categorías espirituales, ver *Verdad y Método* II “6. La naturaleza de la cosa y el lenguaje de la cosa (1960)”.

<sup>42</sup> Heidegger (1946) p. 65. *Carta sobre el humanismo* es poco menos que la proclama de la primacía del lenguaje. A finales de ese mismo año, en la conferencia “¿Para qué poetas?”, publicada posteriormente en *Holzwege*, Heidegger insiste nuevamente en la cualidad del lenguaje de ser recinto (templum); aquí encontré, como en ningún otro escrito inmediato a la posguerra, la explicitación de la temporalización del ser, no ya en *Dasein*, sino en nuestro decir, la *Kehre* está consumada: “El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado (*temnein*, *tempus*) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser”. Heidegger (1935-1946) p. 231. En el original: “Das Sein durchmisst als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (temnein, tempus), dass es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. das Haus des Seins”. *Holzwege* p. 310

interrogan (¿Qué *es* esto?) está atravesado por la omisión de la metafísica, lo que Heidegger denominaría sencillamente “el olvido”, la diferencia ontológica presente a manera de ausencia desde los griegos. El pensamiento metafísico, confundiendo siempre el ser con el ente, hizo del lenguaje mismo un ente. Las palabras, crac crac, que masticamos.

El camino a seguir es entonces la forma en que el lenguaje mismo nos permita, sin destruirse, hablar de su esencia. El camino a seguir es, pese a la obiedad, el propio camino donde ya nos encontramos, esto es, el lenguaje, que no puede abordarse como una realidad externa, como un objeto de estudio, como una pesquisa. Más que una “filosofía del lenguaje”, que Heidegger rechaza, se trata de una “experiencia del lenguaje”. Este “hacer el camino” de la pregunta por el lenguaje rehúye a la delimitación conceptual, pretende vivir la experiencia del camino sin llevar, desde el principio, la intención tematizante (positivista en su actitud más básica), a la cual Heidegger opone la actitud del hermeneuta: el dejarse decir. Desde luego, el camino heideggeriano está hecho con palabras, es un discurso histórico, responde a una época donde se buscaba con vehemencia dar respuesta “al problema de la tragedia de la modernidad”, esto es, la manera de salvar la brecha entre la lógica, la razón y la forma por un lado, y la vida por el otro, el problema que la *Lebensphilosophie* había planteado al paradigma dominante del neokantismo y que éste no podía resolver del todo; y más definitorio aún, una época marcada por las guerras, donde el lenguaje había servido, como las armas, para la destrucción del otro y había justificado esa destrucción<sup>43</sup>. Un lenguaje que se había roto en el interior de nuestras bocas no podía pronunciarse, cuestionarse ni quejarse de ese atroz servicio sin causarse otra incisión más en ese mismo pronunciamiento. Heidegger tenía que encontrar palabras que escaparan no sólo de la metafísica, sino también de ese impulso afanado en reducir, definir y manipular, de allí la violencia de su lenguaje.

---

<sup>43</sup> Villegas establece en *Los profetas y el mesías* los tres problemas compartidos por el complejo generacional de 1914: 1) evadirse de la cárcel del paradigma dominante, es decir, el neokantismo y su canónica dualidad sujeto-objeto, 2) proporcionar una línea de orientación tanto al sentido de la existencia y de la vida humana como al de la cultura en general y 3) salvar la oposición entre razón y vida. Por otro lado y en lo que respecta al contexto histórico del filósofo, Pierre Bourdieu dice encontrar en la voluntaria ambigüedad de los conceptos heideggerianos una terminología íntimamente ligada a la justificación del nazismo, lo que obliga a Heidegger en un segundo tiempo a autointerpretarse para imponer una referencia privilegiada y ocultar los sentidos antisemitas transmitidos. V. Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*. Lo importante a rescatar es la conciencia de que el discurso heideggeriano está condicionado por circunstancias históricas, por la filosofía, la cultura, la ciencia y la política de su época.

Estas condiciones explican de alguna forma el posterior intento heideggeriano por volver a un lenguaje que sea morada del hombre y no la herramienta más adecuada para suprimir, dominar y desterrar. El lugar que Heidegger encontrará está localizado entre la vecindad de poesía y pensamiento, los dos modos eminentes del decir. Sólo a través de este lugar el lenguaje deviene en lo que sostiene al mundo, a las cosas, al hombre, al ser que llama. La andanza hacia allí es histórica, en el siguiente apartado se buscará aclarar en la medida de lo posible el inicio de la senda, las condiciones del preguntar asentadas ya en *Ser y Tiempo*, a fin de entender primero en qué sentido pregunta Heidegger por el lenguaje y, después, inmersos en el discurso heideggeriano, entender entonces sus razones para rechazar la tradicional interpretación del lenguaje.

### ***1.3 Las condiciones del preguntar***

Si a la interrogación han de preceder las condiciones del interrogar, lo primero que cabe clarificar es el sentido de la pregunta. El hilo de la reflexión depende de lo que se entiende aquí por sentido, mejor dicho, de lo que entiende Heidegger por sentido. El sentido está dado por el *Dasein* en tanto ser mundano. Ser mundano es estar inmerso en la mundanidad, en un plexo de referencias, ser mundano es estar estructuralmente “referido a”. Encontrándose en el mundo el *Dasein* se relaciona con los entes intramundanos, esta referencialidad también es inherente a éstos, es decir, con el ser del *Dasein* se da un plexo de entes “a la mano”. El *Dasein* es lo que es y los entes son lo que son en esta relación, y el mundo los sostiene participando de la mutua relación. Comprendemos siempre dentro de esta referencialidad<sup>44</sup>. El carácter de relación de estas relaciones mantenidas en el referir es, de acuerdo a Heidegger, un “signi-ficar”. El todo de relaciones de este significar es la “significatividad”, es lo que constituye la estructura del mundo. Comprendemos siempre en esta familiaridad con la significatividad<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> En otras palabras, esta relación no es extrínseca sino intrínseca, C. Schrag ofrece un término que satisface plenamente lo que la referencialidad implica, la llama *vectorial* para describir la manera en la cual la existencia humana está constituida por y entre una serie de relaciones (V. J. DiCenso, *Hermeneutics and the disclosure of truth*. p. 38).

<sup>45</sup> Es imperioso acudir al desarrollo del análisis existencial en *Ser y Tiempo* para concluir que nuestro ser-en-el-mundo no es sólo ni principalmente un estar en medio de una totalidad de instrumentos, sino que es un estar familiarizados con una totalidad de significados. Esta conclusión nos permite entender cómo la conexión

Por otro lado, el sentido es aquello que se apoya en el “estado de comprensible” de algo. Los entes nos son comprensibles porque estamos estructuralmente referidos a ellos. Al acercarse a los implementos (los “a la mano”), el *Dasein* los hace comprensibles al darles significados, les da sentido. Empero, como donador de sentido, el *Dasein* no está totalmente libre de restricciones: el mundo es el contexto último de todo significado. Comprendemos siempre en el mundo.

En cuanto articulación de la comprensibilidad, el habla (*Rede*) es la condición de posibilidad de todo sentido<sup>46</sup>. Llegados a este punto, *Ser y Tiempo* no nos permite mencionar “habla” y “lenguaje” indistintamente. El habla (*Rede*) forma parte de los existenciales y no de los entes intramundanos. El lenguaje (*Sprache*) es, por otro lado, el “estado de expresada” del habla, un intramundano, una cosa.

Esta totalidad de palabras, que es aquello en que el habla tiene un peculiar ser “mundano”, resulta así un *ente intramundano* que cabe encontrar delante como algo “a la mano”. El lenguaje puede despedazarse en *palabras como “cosas ante los ojos”*.<sup>47</sup>

Palabras-cosas que están allí, presentes como la piedra y la silla: *vorhandene Wörterdinge*. El lenguaje (*Sprache*), en cuanto conjunto de palabras que significan, no es diferente del resto de los entes “a la mano”, no es diferente de un implemento. El habla (*Rede*), en cuanto significatividad originaria, hace posible el lenguaje, hace posible la articulación de nuestras relaciones con los implementos y, dado que éstos sólo son en esta relación, el habla hace posible el darse de todo ente, de todo implemento. El habla (*Rede*) es, en corto, el fundamento ontológico-existencial del lenguaje (*Sprache*).

---

entre mundanidad y significatividad anticipa la aparición del lenguaje en primer plano en las especulaciones ulteriores de Heidegger y cómo ello condiciona el planteamiento de la pregunta por el lenguaje. Adeudo a G. Vattimo el llamar mi atención sobre este requisito.

<sup>46</sup> Esto no riñe con la anterior afirmación del *Dasein* como el que despliega el sentido, recordemos que el habla o *Rede* es en *Ser y Tiempo* un existencial constitutivo de la estructura ontológica del *Dasein*. El ente se incorpora interpretativamente (el «como» hermenéutico) a la existencia antes de todo decir algo de él (el «como» apofántico), el habla permite que el ente emerja al capacitarnos para asirlo significativamente. Una vez que aparece con sentido, el ente puede ser dicho con palabras: puede nombrarse. Para una explicación detallada de las nociones de sentido y significación véanse §§ 17, 18, 32, 33 y 34 de *Ser y Tiempo*.

<sup>47</sup> Heidegger (1927) Traducción de Gaos p.180 [Cursivas nuestras] En el original: “Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit als in welcher die Rede ein eigenes “weltliches” Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich. Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge.” p. 161

¿Qué significa esto? Significa que el sentido es previo a la palabra; que la *Rede* es condición del *Sprache*; que “a las significaciones les brotan las palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se les provea de significaciones”<sup>48</sup>. Significa que las palabras-cosas son ulteriores a la significatividad, que hay una comprensión de significaciones previa a la exteriorización verbal. Significa que, para nuestro autor, la teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología del *Dasein*.

Cuando decimos, pues, que las condiciones del preguntar vienen dadas por el sentido de la pregunta, queremos decir que el fondo de nuestro preguntar es el mundo y que es el *Dasein* quien realiza la pregunta. El análisis existencial de *Ser y Tiempo* pone de relieve el carácter esencialmente comprensivo de todo modo de acceso a los entes y al mundo, un carácter mediado en cuanto esta apropiación comprensiva de sentido involucra ya no sólo una totalidad de significación, sino también porque este plexo de significados está enraizado en la facticidad y la historia. De ahí que, mientras la pregunta por el lenguaje ignore que quien pregunta es un ser mundano y que dicha mundanidad -apertura al ser del *Dasein*- es también decisiva en el lenguaje, el habla se ve sometida a una desmundanización y se cimenta en algo extraño a ella misma. Desmundanizar el habla comporta sustraerla de su condición de existencial original del *Dasein* (el hombre “en estado de abierto”) constituido primariamente por el ser-en-el-mundo, por lo que el habla tiene una forma específica de ser mundana.

Dicha sustracción hace descansar al lenguaje en planteamientos que lo sitúan en un ámbito que no es el suyo. Pero, ¿qué es lo suyo? Lo suyo es estar fundamentado por el sentido y la significatividad y no viceversa. Esto permite entender por qué la noción de habla como *Rede* dista mucho de identificarse con un sistema de signos mediante el cual nos comunicamos. Porque ella no dispone de significados, sino que es el fondo de donde emerge la significatividad misma.

Una vez llegados a este punto, desde *Ser y Tiempo* podemos afirmar que si hemos de preguntar por el lenguaje, lo hacemos teniendo en mente la noción antecesora del habla (*Rede*) como modo primario de apertura del *Dasein*. Dicha noción no puede entonces

---

<sup>48</sup> Ibidem En el original: “Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen”



someterse a una consideración objetiva porque no es algo dado, es a partir de ella que se dan los entes.

Ahora bien, hablar sobre el lenguaje es posible siempre que hablemos como si pudiéramos tomar distancia de él. Admitir el «como si» es ya reconocer que nunca se logrará plenamente tal distanciamiento. El pensamiento sobre el lenguaje queda en todo tiempo involucrado en el lenguaje mismo. Habiendo llegado hasta aquí, no parece excesivo señalar que una indagación sobre el lenguaje no puede dirigirse a él como a un objeto. Ello supondría un sujeto que piensa en un objeto como si el sujeto no formara parte del objeto en el que piensa. Esta distinción no es, si seguimos a Heidegger, admisible.

Primero, porque quien cuestiona no es un sujeto sino un ser-en-el-mundo. Segundo, porque este ser-en-el-mundo más que estar determinado por las relaciones que llegara a establecer con el mundo, con los otros, con el habla y con la muerte, *es* estas relaciones. El *Dasein* o ser-en-el-mundo es *Insein der Welt*, el mundo pertenece a su estructura; es *Mitsein*, nunca se revela aislado sino como siendo conjuntamente con otros y constituyendo un *Mitwelt* o mundo en común; es *Erlossenheit* o apertura (el proyectar encontrándose comprendiendo y articulando esta comprensibilidad en el habla o *Rede*) y es *Sein-zum-tode*, ser-para-la-muerte que carga con la angustia de su finitud.

El camino del pensamiento de Heidegger nunca abandona este análisis doble:

- i) El inicial reconocimiento de nuestro Da referido siempre a un Sein. Cada vez que Heidegger hable del hombre lo hará pensando en su “estado de abierto” constitutivo.
- ii) El igualmente inicial reconocimiento de nuestro lenguaje referido siempre a un habla originaria; en lo sucesivo, el lenguaje es comprendido en su carácter ontológico-existencial.

Esta es la razón por la cual en los escritos posteriores Heidegger únicamente designa cada pareja con una única palabra, *der Mensch* (el hombre en tanto *Dasein*) y *die Sprache* (el lenguaje en tanto que habla, *Rede*). *Ser y Tiempo*, como indicábamos antes, inicia una manera revolucionaria de preguntar por el lenguaje, desmonta todas las representaciones del habla tributarias de una representación del hombre y, sobre todo, de una representación del ser, todas ellas herederas de la metafísica.

Hombre y lenguaje, en la ontología heideggeriana, devienen los dos entes a través de los cuales la posibilidad de acceder al ser es efectiva y, extrañamente, el ser es la instancia que consiente el preguntar por el hombre y por el lenguaje. No como cosas “ante los ojos”, no como objetos, implementos, disponibles, no comprendidos desde el ente, sino desde el ser<sup>49</sup>. La relación entre ambos, hombre y lenguaje, se va estableciendo en términos de emancipación, en el sentido de que mientras más se acentúa este originario “estado de referido” (al mundo, al ser) el poder del hombre sobre el lenguaje se debilita<sup>50</sup>. El lenguaje es lo que a la postre condiciona toda referencialidad.

El mundo, que en este primer Heidegger contenía la significatividad misma, se transforma gradualmente en un mundo “puesto en camino” por el Decir (*die Sage*), por el lenguaje esencial. En el Heidegger posterior a *Ser y Tiempo*, el lenguaje hace posible al mundo, al ser mundano que es el hombre. El texto oceánico de 1927 prefigura lo que dos décadas después, en la *Carta sobre el humanismo*, se afirma: el lenguaje es la casa del ser (*Die Sprache ist das Hause des Seins*). Que esto nos sirva de prelude para comprender lo traído por la *Kehre*<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Heidegger renuncia a la centralidad del sujeto, incluso como sujeto existente, para poder tener la experiencia del ser. Ya que el hombre es capaz de superarse como sujeto, i.e. de no representarse más al ente como objeto, en lugar de la antigua nada se encuentra de bruce con el ser. La interpretación del ente como objeto tiene sus raíces en la transformación griega de la *physis* en *idea* (*parádeigma*) y del *logos* en enunciación, la decadencia inicia aquí, acota Heidegger en (1935) p. 170.

<sup>50</sup> Para una exposición de la *noción* del lenguaje en los primeros escritos heideggerianos que atisba esta emancipación, véase Aguilar-Álvarez Bay, op.cit.

<sup>51</sup> El reconocimiento de la *Kehre* como la división de los momentos heideggerianos está estandarizado. Sin embargo, en últimas fechas, la interpretación se opone a la parcelación artificial a la que antes se sometía al “primer” y “segundo” Heidegger y aboga por el sentido de la *Kehre* o “retorno” como el de una vuelta cada vez más resuelta del pensamiento hacia el ser en cuanto ser, defendiendo así la continuidad sistemática inmanente en Heidegger. Todos parecen estar de acuerdo al considerar como ontológico el momento posterior a la vuelta, pero hay discordancia en lo que define el primer momento, Eusebi Colomer, junto con la mayoría, determina que es el análisis existencial, mientras Steiner acentúa el contenido teológico y cree que el giro de lo teológico a lo ontológico ocurre en el seno mismo de la redacción de *Ser y Tiempo* (ver Steiner, *Heidegger* pp. 19, ss.). En cuanto a la discusión sobre las etapas del camino recorrido por el filósofo, están quienes, como Pöggeler, siguen la formulación que Heidegger mismo ofrece en el *Seminario de Le Thor*, donde expone así su trayecto: Sentido, Verdad y Lugar (*Sinn, Wahrheit, Ort*) y quienes leen otras fases, como Vycinas, para quien las tres etapas son: Hombre, Ser y Cuaternidad (*Dasein, Sein, Geviert*), esta última deudora de la religión ctónica griega; o como Vattimo y Steiner, que hablan de Mundo, Ser y Lenguaje (*Welt, Sein, Sprache*), reconociendo la importancia crucial del lenguaje hacia el final del camino.

## II. La respuesta metafísica

### II.1 Las vísperas de la palabra-objeto o la *destruktion*

Una vez que Heidegger instaura el sentido de la pregunta por el lenguaje a la luz de la pregunta por el ser, su avance se desarrolla a través de dos frentes: la hermenéutica y la *destruktion*<sup>52</sup>, aunque esta última es finalmente, como diría Gadamer, una tarea hermenéutica. Veremos en los siguientes párrafos cómo es que el programa hermenéutico pondrá en jaque las tradicionales representaciones del lenguaje, a fin de recuperar lo que subyace bajo los sedimentos, es decir, lo que permanece encubierto bajo la loza de las interpretaciones formuladas desde el bagaje de la metafísica<sup>53</sup>.

Cuando algo inhabitual se introduce en el mundo familiar y uno tropieza con ello, precisamente entonces se enuncia la pregunta “¿Qué es esto?”, “*Was ist das?*” La pregunta va gestante, primero, del para-qué, el entorno de relaciones que consiente el lugar del “*das*” -lo extraño que se da ahí en medio de la familiaridad, lo que alcanzamos con la mano y

---

<sup>52</sup> El vocablo *Destruktion* es traducido por Gaos como “destrucción”, sin embargo decidimos respetar la palabra original para enfatizar su función positiva como aconseja Gadamer. Igualmente se evitó usar “deconstrucción” por ser este más el término que responde a un método y que reforma la original intención heideggeriana, asociado actualmente a la línea explorada por Derrida y los postestructuralistas. En cuanto a la genealogía del término hay versiones que apuntan hacia Duns Scoto, quien usaba el concepto en el sentido de desmontaje de teorías, y también las que lo remiten a la *Entbildung* del Maestro Eckhart, en el sentido de una deconstrucción de la imagen (*bilde*), una abstracción de las representaciones mentales. Hipótesis factibles dado el profundo conocimiento que Heidegger tenía de ambos autores. Aquí importa, exclusivamente, la explicación que el mismo Heidegger hace del término y su recepción en Gadamer (ver *Verdad y Método II* “25. Destrucción y deconstrucción (1986)”)

<sup>53</sup> “La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que “transmite” tan poco accesible que más bien lo encubre” (1927) Traducción de Gaos p. 31. En el original: “Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie “übergibt”, so wenig zugänglich, dass sie es vielmehr verdeckt.” p. 21. Vale mencionar aquí que, cuando se habla de “bagaje de la metafísica”, se habla de las formulaciones elaboradas a través de la historia, las conceptualidades que han determinado el sentido del ser, del lenguaje, del tiempo, del arte, etc. y no se habla de un lenguaje expreso, propio de la metafísica: “(...) no se da un lenguaje de la metafísica, sino la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente. Esa acuñación conceptual puede crear una tradición constante (...) e introducir en consecuencia una alienación que empieza muy pronto, continúa con la cultura helenística traducida al latín y que forma después nuevamente un lenguaje escolástico con la acogida de la versión latina en los idiomas nacionales actuales, un lenguaje en el que el concepto va perdiendo más y más el sentido original derivado de la experiencia del ser. Se plantea así la tarea de una destrucción de los conceptos de la metafísica. Tal es el único sentido aceptable de la expresión «lenguaje de la metafísica»: la conceptualidad formada en su historia.” Gadamer, op.cit. pp. 353-354.

comprendemos como siendo disponible, el “eso” que nos sale al encuentro; segundo, del “*ist*” -el postulado de existencia que precede cualquier interrogación. La pregunta interroga por algo dado: el lenguaje en este caso. Nadie respinga, a esto nos ha acostumbrado la actitud teórica, a responder “el lenguaje es esto y aquello”, y la cosa aparece como algo que está ahí, *otro*, puesta entre nosotros, como objeto sobre el que recae nuestro considerar<sup>54</sup>. La superación de esta objetivización es, podría pensarse, quimérica. La pregunta ha presupuesto el formular objetivante durante siglos, la respuesta también. ¿Qué hace el mago de Messkirch?, desea hablar sobre el lenguaje, pero de una forma “anterior” al representar objetivante. Anterior ontológica y originariamente, desea desnudarlo de categorías, de toda metafísica. Así, puede considerarse no sólo un problema paralelo a aquél (anunciado en el §6 de la Introducción de *Ser y Tiempo* cuando pregunta por el ser) de la *destruktion* de la historia de la ontología sino, en el fondo, el mismo y único problema.

Quedó establecido en *Ser y Tiempo* que el mundo en el que “es encontrándose” cualquier ser humano y aquél que hace la pregunta “*Was ist das?*” es, ab initio, un mundo público, compartido en virtud de su originario ser-con-otro (*Mitsein*). Lo cual determina que aquello con lo que primariamente nos encontramos no sean las “cosas mismas”, sino la interpretación pública de ellas. De esta interpretación pública forma parte integrante lo que Heidegger llamaría “la tradición endurecida”, los conceptos transmitidos y desarraigados ya de la experiencia que los originó. La historia de la metafísica ha consistido en este constante desarraigo, persistente *Unheimlich*<sup>55</sup>, la extrañeza desfamiliarizadora que

<sup>54</sup> Este ponernos ante las cosas es una postura adoptada, heredamos el gesto de objetivar, de situarnos ante las cosas como si pudieran extraerse de la esfera del vivir inmediato y “dársenos” a la conciencia, hacernos conscientes de esta tradición es la misión de la hermenéutica. Ella patentiza la ignorancia de la pre-estructura histórica del comprender, como señala Ramón Rodríguez: “lo que en todo acto de evidencia se muestra, la cosa misma, no es un dato originario, sino que su mismo «ser cosa» es el resultado de opciones ontológicas fundamentales, históricamente tomadas, que le preceden absolutamente”. *Hermenéutica y subjetividad*, p. 82

<sup>55</sup> Literalmente “sin hogar”: *Un* = sin, *heim* = hogar, en alemán se usa la palabra para denominar lo inquietante, Steiner y Gaos hacen hincapié en que este carácter se traduce en el desamparo cotidiano. En la *Carta sobre el humanismo* (1946) esta extrañación presente en todos los dominios de la vida es denominada por Heidegger “*Heimatlosigkeit*”, desterramiento, el abandono de nuestro hogar, estar fuera de nuestro ser. La metafísica nos ha sacado de dónde éramos, en el tiempo, a más allá del tiempo, al mundo de las ideas. La apatridia “estriba en el abandono del ser en el que se halla el ente. Ella es la señal del olvido del ser. A consecuencia de ésta queda la verdad del ser sin pensarse” (1946) p. 95. El camino que sigue Heidegger pretende un retorno al hogar, la *Heimkunft* hölderliniana o, si se prefiere, la *heimkehren* de Georg Trakl. Más adelante se verá la estrecha relación entre la diferencia ontológica, el olvido de esta diferencia y la decadencia del lenguaje, consecuencia, de acuerdo con Heidegger, de la metafísica de la subjetividad.

padecemos al perdernos en lo que tenemos a la mano, simplemente ahí. Hasta el punto en que el lenguaje, ese ente con el que tropezamos, se reduce al ruido de cascajos que se agolpan cuando hablamos, de allí que inquiramos ¿cómo es que significa?, ¿cómo es que nos lleva hacia otro objeto cuya realidad no es lingüística?, ¿cómo es que el enunciado guarda concordancia con la cosa, siendo ambos manifiestamente diferentes?, ¿cómo es que la palabra, la más pequeña unidad del discurso, une realidades físicas y sensibles?: pura extrañeza, azoro.

De acuerdo con Heidegger, el tratamiento al que ha sido sometido el lenguaje, la reflexión objetivante, ha sido el modo de pensar típico de la tradición occidental; un modelo de pensamiento que asalta a las cosas en lugar de dejarlas ser, que ignora la vivencia prerreflexiva del mundo y articula la cosa en un bagaje conceptual generado, creyendo que ese es el modo en el que inmediatamente se nos da. Pero incluso el inocente “darse” es ya una interpretación. Interpretación y *destruktion* vendrán a ocupar, en Heidegger, el lugar de la reflexión. Si desde el punto de vista de la metafísica que domina Occidente nos planteamos qué es el lenguaje, la respuesta debe saberse histórica, determinada por las categorías de la subjetividad (“El hombre *posee* el *logos*”) y por tanto tendiente a la objetivización: *hablamos sobre el lenguaje poniéndolo ante nosotros*. Y justamente, el lenguaje no está siendo lenguaje cuando se le objetiva. Es imperativa entonces una flexión que lleve el lenguaje a la palabra sin transformarlo. ¿Cómo? Heidegger intentará preservar la esencia del lenguaje llevándose a sí mismo, questionador<sup>56</sup>, al lugar donde el lenguaje está siendo lenguaje, pretende *vivirlo* a partir del ejercicio de su propio ser: hacer la experiencia del habla.

Las preconcepciones subyacentes en la pregunta por el lenguaje evidenciadas por la hermenéutica habrán de ser “puestas en perspectiva”, no superadas, tal es el cometido de la *destruktion*. Al hacernos conscientes de la historicidad de la pregunta y de la historicidad de la respuesta, Heidegger “volverá hacia atrás” (*Schritt zurück*), hacia lo pasado por alto, lo

---

<sup>56</sup> Escribimos questionador con “q” para enfatizar la búsqueda del *quaerere* latino. No hay discurso agresivo, inquisitorial: “El interrogador heideggeriano, lejos de ser el iniciador y el único amo del encuentro, como sucede siempre en Sócrates, Descartes (...) se abre a sí mismo a aquello a lo que se está preguntando, y se vuelve el *locus* vulnerable, el espacio penetrable de su apertura” nos dice Steiner (*Heidegger*, p. 123). Gadamer lo resume en el “exponerse a la pregunta”.

impensado, y rescatará las desviaciones del pasado<sup>57</sup> para asimilarlas como temporalización misma y poder construir a partir de allí un lenguaje que hable de sí mismo y no nos revoque, al hacerlo, su cobijo.

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destruktion* del contenido tradicional de la ontología antigua (...)<sup>58</sup>

El camino *destruktivo* que inicia en *Ser y Tiempo* compete al lenguaje en tanto que cuestiona la desvinculación de la significatividad antepredicativa y la palabra, la transformación del *logos* en enunciación. De la misma forma que ocurre con el ser, al hablar, las palabras y las frases adquieren una autonomía que las separa cada vez más de la experiencia primitiva que manifestaban y que la tradición se encarga de ocultar, surgiendo así el lenguaje como la totalidad de palabras-signos dotadas de significado y regidas por una gramática<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Heidegger no desea eliminar el pensar anterior, esto significaría continuar el pensamiento metafísico, sino pensar lo que está presente a modo de ausencia (olvido) en cada pensador: “Para nosotros, el diálogo con la historia del pensamiento ya no tiene carácter de superación, sino de paso atrás.” [Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die Aufhebung sondern der Schritt zurück.], el verbo *aufheben* tiene el doble sentido de anulación y de superación sin supresión (integrando lo superado), Heidegger se deslinda aquí del primero, más hegeliano, y apuesta por el segundo. Asimismo, el paso atrás no debe interpretarse como “una vuelta histórica [historischen Rückgang] a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental”, pues el lugar al que lleva el paso atrás se descubre después, cuando se consuma dicho paso. (Heidegger (1957) p. 110 y p. 117 respectivamente)

<sup>58</sup> Heidegger (1927) Traducción de Gaos pp. 32-33. En el original: “Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenem Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als (...) *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie” p. 22.

<sup>59</sup> Es el paso de la *Rede* a la *Gerede* (habladuría, hablilla), la forma habitual del habla cotidiana donde la palabra pasa de boca en boca. La comunidad hablante emplea las palabras sin necesidad de repetir la comprensión originaria, las palabras devienen moneda de uso. La *Gerede* es el constante desarraigo (1927 p. 35), la máscara, el negocio (1923 p. 52), la caída del habla bajo la dictadura de la publicidad (1946 p. 70). Hay un interesantísimo pie de página de George Steiner en *Extraterritorial* (p. 166) que barrunta el tema de las relaciones entre la circulación monetaria y la circulación lingüística, “lo que necesitamos son estudios específicos de las correlaciones entre las actitudes respecto al lenguaje y al dinero (conceptos como atesoramiento, despilfarro, escasez, devaluación, consumo obsesivo, parecen aplicables a ambos tipos de «moneda»”. En esa misma obra Steiner menciona a Beckett, quien “usa las palabras como si cada una debiera de ser extraída de una caja fuerte y sacada de contrabando de un surtido a punto de agotarse. Si una palabra sirve, hay que usarla muchas veces hasta que se vuelva flaca y anónima de tanta fricción” (p. 26). Bajo esta misma línea recordamos a Válery, quien anuncia, con base en la experiencia continua del poeta, la siguiente consecuencia: “Todo lo que puede ser dicho no es nada. Ya sabes lo que hacen los hombres con lo que puede ser expresado. Lo sabes de sobra. Lo convierten en moneda corriente, en un instrumento de imprecisión, un señuelo, una trampa para el dominio y la explotación” (Michael Hamburger, *La verdad de la*

Mediante la *destruktion*, Heidegger explora el curso de la historia de la metafísica con el fin de encontrar sus principios últimos y alcanzar los fundamentos (nunca ahistóricos) sobre los cuales fue construida. Ahora bien, es necesario entender la *destruktion* en un sentido positivo, como deshacer (*abbauen*) o desmontar y no devastar. ¿Pero qué es lo deshecho?, lo que recubre el sentido del ser, las estructuras acumuladas como un sedimento unas sobre otras que ocultan el sentido del ser. ¿Qué es lo construido?, las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser. Este esfuerzo *destruktivo* llega hasta *Unterwegs zur Sprache*, lo que allí se desmonta son las representaciones del lenguaje que pertenecen a una larga tradición de abordaje metafísico, conceptualizaciones y terminologías que recubren el sentido del lenguaje; lo que allí se construye es una nueva actitud hacia el lenguaje, una reorientación que permita una aproximación no taxativa al lenguaje, un “paso atrás” como estrategia que nos acerque a las fuentes de la experiencia misma del lenguaje y que nos aleje al mismo tiempo de la tematización metafísica.

---

*poesía*, p. 70). Por otra parte, no sólo el habla es susceptible de convertirse en moneda de cambio, Heidegger parece tener en mente esta analogía cuando en su diálogo con el Prof. Tezuka explica que sólo cuando la obra de arte se ha convertido en objeto [Nur wo das Kunstwerk zum Gegenstand geworden ist], puede estar en la exposición y en el museo, es decir, ser valorada y estimada para su comercio (*Kunsthandel*). Esta idea, que sólo puede ser susceptible de mercadeo lo que previamente se ha objetivado, está también expuesta, curiosamente, en el texto *¿Para qué poetas?* (1935-1946) que indaga sobre la “función” de la poesía en la era de la técnica. Aquí, Heidegger declara que es la técnica la responsable de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto [Sogar schon dieses, dass der Mensch zum Subjekt und die Welt zum Objekt wird, ist eine Folge des sich einrichtenden Wesens der Technik, nicht umgekehrt. p. 290], y ya objetivados (*Gegenständigen*) lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven (dentro de la producción) en el calculado valor mercantil de un mercado que “mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números.” (p. 217) [Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich innerhalb des sich durchsetzenden Herstellens in den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, der nicht nur als Weltmarkt die Erde umspannt, sondern der als, der Wille zum Willen im Wesen des Seins marktete und so alles Seiende in das Handeln eines Rechnens bringt, das dort am zähesten herrscht, wo es der Zahlen nicht bedarf. p. 292]. Este hombre-sujeto, que se autoimpone en un mundo objetivado, “se mueve en el medio de los negocios y el «cambio»” [im Medium der Geschäfte und der «Wechsel»], Heidegger añade “el hombre, como permanente cambista e intermediario, es «el marcader» (p. 233) [Der Mensch ist als dieser ständige Wechsel und Vermittler »der Kaufmann« p. 314] El lenguaje cosificado tampoco puede sustraerse de la alienación que el comercio supone, si el hombre es “el mercader” y las palabras son cosas contabilizadas, cabe concluir que podemos comerciar con ellas, son mercancía. En esta relación entre el comercio y el lenguaje nos vienen a la mente, por último, aquellas “últimas verdades indiscutibles” sobre el origen de las lenguas, las leyes y las monedas que enumera Giambattista Vico en su *Ciencia nueva*, verdades que secundan la intuición de Steiner: i) que todas las primeras naciones debieron asegurarse con signos los confines de sus poderes y así tener testimonios perpetuos de sus derechos y ii) que en todas ellas se usaban monedas. Vico juega con las palabras francesas “loy” (ley) y “aloy” (moneda) y con la raíz griega “nómos” (ley) de la cual se desprenden “nómisma” (moneda) y la latina “numus”. *Ciencia Nueva* p. 213

La declaración de intenciones es contundente, sirvámonos de algunas líneas de *Unterwegs zur Sprache* que no requieren apostillas:

Nosotros no queremos *asaltar* el habla, para capturarla y reducirla a conceptos ya establecidos. 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.<sup>60</sup>

La dominación intacta de la metafísica se organiza incluso en los lugares donde no la esperamos (...) Y el *ataque* a la esencia del habla que se oculta en este proceso -tal vez el último ataque que viene de este lado- pasa desapercibido.<sup>61</sup>

La esencia del habla nos es tan conocida por múltiples determinaciones, que difícilmente podemos desatarnos de ellas. Pero el desatarse no tolera ningún acto de violencia porque la tradición permanece rica en verdad. Por esto estamos requeridos a reflexionar sobre nuestras representaciones habituales del habla, aunque sólo sea desde una amplia perspectiva (...) <sup>62</sup>

Si reflexionamos tras el habla como tal habla, abandonamos el modo de considerar el habla hasta ahora vigente. No podemos ya proveernos de representaciones generales como energía, actividad, labor, fuerza del espíritu, visión del mundo, expresión, para depositar en ellos el habla como un caso especial de esta generalidad. En lugar de explicar el habla como esto o aquello y huir así del habla, el camino hacia ella quisiera que el habla se experimentara como tal habla. <sup>63</sup>

El pensador de la Selva Negra considera una pretensión pueril tratar de destruir o siquiera renegar de la metafísica; ni sepulta ni se sacude el pasado, se lo apropia bajo el proyecto de una crítica del “hoy” -no de lo dicho, sino de lo que queda por decir. Una *destrucción* que

---

<sup>60</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 12 [Cursivas nuestras] En el original: “Wir wollen nicht die Sprache *überfallen*, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen. Wir wollen das Wesen der Sprache nicht auf einem Begriff bringen, damit dieser eine überall nutzbare Ansicht über die Sprache liefere, die alles Vorstellen beruhigt.” p. 12

<sup>61</sup> Op. cit. “De un diálogo del habla” p. 106 [Cursivas nuestras] En el original: “Deren ungebrochene Herrschaft richtet sich sogar dort ein, wo wir sie nicht erwarten (...) Und der *Angriff* gegen das Wesen der Sprache, der sich darin verbirgt, vielleicht der letzte von dieser Seite, bleibt unbeachtet.” p. 116

<sup>62</sup> Op. cit. “La esencia del habla” p. 181. En el original: “Denn das Wesen der Sprache ist uns durch vielfältige Bestimmungen so bekannt, dass wir uns nur schwer daraus lösen. Die Löslosung duldet jedoch keinen Gewaltstreich, weil die Überlieferung reich an Wahrheit bleibt. Deshalb sind wir daran gehalten, erst unsere geläufige Vorstellung von der Sprache, wenn auch nur im Überschlag (...)” p. 202

<sup>63</sup> Op. cit. “El camino al habla” p. 225. En el original: “Sinnen wir der Sprache als der Sprache nach, dann haben wir das bislang übliche Vorgehen einer Sprachbetrachtung aufgegeben. Wir können uns nicht mehr nach allgemeinen Vorstellungen –wie Energie, Tätigkeit, Arbeit, Geisteskraft, Weltansich, Ausdrucks-umsehen, in denen wir die Sprache als einen besonderen Fall dieses Allgemeinen unterbringen. Statt die Sprache als dieses und jenes zu erklären und so von der Sprache wegzufüchten, möchte der Weg zu ihr die Sprache als die Sprache erfahren lassen.” p. 250



devastara las anteriores interpretaciones sería una denigración de la historia<sup>64</sup>. Por ello Heidegger vuelve a los términos que se usaron, desde el griego al latín de la antigüedad y de la Edad Media hasta el pensamiento moderno, para formular la pregunta por el lenguaje y así repetir el proceso que los llevó a interrogarse, sin por ello repetir la respuesta o realizar una exégesis vacía, usa en cambio esos conceptos contra ellos mismos. Ahora bien, creemos que este volver no significa postular que, por ejemplo, las palabras de los griegos son “más auténticas” que las que usamos actualmente (y, por ejemplo, que debamos reemplazar en lo sucesivo cualquier noción actual de naturaleza por *physis*), no se vuelve a los orígenes de los conceptos en las palabras usadas por los griegos para descartar nuestro lenguaje actual a favor de uno más auténtico, sino para recuperar las potencialidades de un pensamiento que se han perdido con el paso del tiempo.

En lo que resta de este segundo capítulo veremos cómo es que Heidegger “ablanda la tradición endurecida”, esto es, practica la *destruktion* a la respuesta de la pregunta por el lenguaje. Se intentará, de la mano de Heidegger, seguir el recorrido histórico por las

---

<sup>64</sup> “La *destruktion* no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mirada *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita” y en líneas anteriores afirma “la *destruktion* tampoco tiene el sentido *negativo* de un sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus *límites*, que le están dados con la manera de hacer la pregunta (...)” (1927) p. 33. En el original: “Die *Destruktion* will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.” y “Die *Destruktion* hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grezen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung (...)” pp. 22-23

Casi tres décadas después de *Ser y Tiempo*, en “De un diálogo del habla”, Heidegger se mantiene fiel al objetivo de la *destruktion*, aunque esta vez, sin nombrarla:

J. Cuando habla usted de una superación de la metafísica, ¿se refiere a esto?

I. A esto solamente. No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia.

Y más adelante...

I. Pero, ¿con qué fin [hago yo la experiencia de la esencia del habla de otro modo distinto al modo del pensamiento metafísico]?

J. No para resaltar lo nuevo frente a lo convencional, sino para recordarnos que nuestro diálogo habla históricamente (...)

I. Habla desde el reconocimiento pensante de lo que ha sido.

(Heidegger (1959) p. 100 y p. 116 respectivamente)

En el original:

J. Wenn Sie von einer Überwindung der Metaphysik sprechen, meinen Sie dies.

F. Dies alles; weder eine Zerstörung noch auch nur eine Verleugnung der Metaphysik. Dergleichen zu wollen, wäre eine kindische Ammassung und eine Herabsetzung der Geschichte. (p. 109)

F. Aber wozu?

J. Nicht um Neues gegen das Bisherige abzuheben, sondern um uns daran zu erinnern, dass gerade in der versuchten Besinnung auf das Wesen der Sprache das Gespräch als ein geschichtliches spricht.

F. Aus der denkenden Anerkennung des Gewesenen. (p. 128)

diversas comprensiones del lenguaje que se han dado en la historia, mostrando sus características comunes y, con ello, su presupuesto base.

## II.2 La tradición o die Sprache ist

La primera acción para transformar nuestra actitud hacia el lenguaje, es decir, para reformular la pregunta por él, es desmontar las interpretaciones lógico-gramaticales del lenguaje, centradas en la proposición, interpretaciones a las que nos ha llevado, como más tarde se explicará, una metafísica de la sustancia y una metafísica del sujeto.

En “El camino al habla”, el último texto que cierra *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger califica desdeñosamente todo intento que no hace la “experiencia del camino al habla” (donde entraría casi la historia entera de la pregunta por el lenguaje) como una serie de enunciados sobre el tema (*eine Folge von Aussagen über die Sprache*), donde un concepto sustituye a otro concepto aspirando a ser más adecuado; este es el método que ha imperado, el intento de asir, agarrar la esencia del lenguaje y poder ofrecer una definición que la contenga. No hay culpables, “hablar **sobre** el habla convierte casi inevitablemente al habla en un objeto”<sup>65</sup>. Energía (*energeia*), actividad (*Tätigkeit*), potencia del espíritu (*Geisteskraft*), visión del mundo (*Weltansich*), expresión (*Ausdruck*), articulación de

---

<sup>65</sup> Heidegger “De un diálogo del habla” (1959) p. 135. En el original: “Ein Sprechen **über** die Sprache macht sie fase unausweichlich zu einem Gegenstand.” p. 149 [Negritas nuestras]. Poco tiempo después, en “La esencia del habla” Heidegger vuelve a insistir en la imposibilidad de llegar a la esencia del habla siempre que se hable **sobre** (*über*) ella, es decir, a través de declaraciones o nociones que se viertan sobre ella:

Hay indicios de que la esencia del habla se niega decididamente a llegar al habla, esto es, a ese habla en la que hacemos declaraciones [enunciados] **sobre** el habla. Si en todas partes el habla retiene su esencia de este modo, entonces esta negación es propia de la esencia misma del habla. Así, no sólo se retiene el habla en sí misma allí donde hablamos por costumbre, sino que este a-tener-se-a-sí-misma está determinado por el hecho de que el habla nos retiene su propio origen y de este modo les deniega su esencia a nuestras nociones habituales. (1959) p. 166

En el original:

Manches spricht dafür, dass das Wesen der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen, nämlich zu der Sprache, in der wir **über** die Sprache Aussagen machen. Wenn die Sprache überall ihr Wesen in diesem Sinne verweigert, dann gehört diese Verweigerung zum Wesen der Sprache. Somit hält die Sprache nicht nur dort an sich, wo wir sie gewohnterweise sprechen, sondern dieses ihr An-sich-halten wird von daher bestimmt, dass die Sprache mit ihrer Herkunft an sich hält und so ihr Wesen dem uns geläufigen Vorstellen versagt. p. 186

Este hablar **sobre** (*über die Sprache*) será sustituido por esta otra preposición: hablar **de** (*von der Sprache*), mucho más afortunada y cargada de significado para Heidegger, pues esta sustitución encierra una actitud diferente que nos permitirá, esta vez, atestiguar cómo el habla (que antes retenía su esencia) se “abre” y deja atisbar su origen.

sonidos (*stimmliche Verlautbarung*), cada concepto atiende a una u otra de las perspectivas en las que se despliega el lenguaje sin llegar a su esencia<sup>66</sup>. Heidegger demora en cada una y saca a la luz el presupuesto metafísico común sobre el cual se mueven, y con ello, evidencia la lejanía del ser. Esto, porque la pregunta no puede plantearse sin una previa clarificación de los supuestos metafísicos que rigen la respuesta actual a la pregunta por el lenguaje. Las definiciones han tenido sus apologistas, Aristóteles, Hamann, Herder y Humboldt son nombres paradigmáticos, habremos de esforzarnos en ordenar lo que en el camino heideggeriano crece como setas, desordenado, sugerido, tácito, velado.

La actividad *destruktiva*, se decía ya, no consiste en la revocación del pensar anterior, el proyecto heideggeriano recupera el pasado, lo dicho, únicamente para “repatriarse” en el horizonte de la época en que vivimos, que nos vive, en el horizonte también de lo que queda por decir. La tarea de la *destruktion* nunca cesa, porque cada día, por cada hábito, nuevos sedimentos se acumulan. A lo largo de *Unterwegs zur Sprache* queda expuesta una característica reincidente en la interpretación tradicional del lenguaje que, a la postre, significó la seguridad aparentemente incuestionable de considerarlo nuestra propiedad: el lenguaje es actividad humana, a esta condición de categoría antropológica se subsumen el resto de las caracterizaciones. La síntesis no es arbitraria, la justificaremos en la medida en que se explore cada uno de los matices bajo los cuales se presenta este rasgo y se muestre cómo es que encierra a los otros.

Los antecedentes de la transformación del lenguaje en objeto son lejanos. Quisiéramos aquí, antes de abordar lo que en *Unterwegs* se asume como un hecho acontecido bajo cierto dejo de inexorabilidad -en cuanto es propio del ser ocultarse de esa forma en el ente y propiciar con ello la reducción del ente a objeto- remontarnos al olvido inicial que, de acuerdo a Heidegger, fundó la consideración gramatical del lenguaje. El texto más revelador a este respecto es su *Introducción a la Metafísica*, donde se exhibe la

---

<sup>66</sup> A la par que el ser, el lenguaje se da en los modos individuales de determinarse en destino histórico. Cada una de estas representaciones persigue la aprehensión de lo que el lenguaje es y, en la acechanza, olvida que ella misma es la manifestación de la historicidad y de la duplicidad del ser. Ya en la *Carta sobre el Humanismo* se formula esta situación: “Al asunto del pensar sólo le pertenece, en cada momento histórico, un único decir conforme a su asunto.” (1946) p. 80 [Der Sache des Denkens gehört je geschichtlich nur eine, die ihrer Sachheit gemässe Sage. p. 42] Es lo que Vattimo llama el “carácter eventual del ser”, esta eventualidad significa que todas aquellas que nos parecen estructuras, por ejemplo, la esencia de la verdad como conformidad de la proposición a la cosa, o la esencia del lenguaje como cada uno de los conceptos enumerados, son eventos, instituciones, aperturas históricas del ser.

correspondencia entre el lenguaje y *logos*. Heidegger encuentra en Heráclito el *logos* originario y establece su unidad con *physis* y *aletheia* en cuanto mienta en sentido lato “lo reuniente”<sup>67</sup>. La ruptura de esta triunidad se manifiesta en el desbocamiento de la razón y la caída del *logos* en enunciado, la caída de la verdad en función veritativa y el ocaso de la *physis* en el universo de los entes. ¿Cómo es que los griegos -particularmente a partir de Platón- llegan a este punto? Porque, afirma Heidegger, se produce la confusión entre lo que está presente (*Anwesenden*) y la presencia (*Anwesenheit*), la *physis* -un erguirse que brota, un desplegarse, un aparecer- es la fuerza imperante, la subyugante presencia que sólo surge de lo oculto (y en este sentido es *aletheia*) en la lucha originaria con lo presente que esencializa como ente. Cuando nosotros atendemos su permanecer, su carácter de estante, el venir al mundo como ente, la lucha queda en el trasfondo, perdemos de vista el brotar mismo y olvidamos asombrarnos del combate<sup>68</sup>. Ninguno, ni la *physis* ni la *ousía* (el ser en

---

<sup>67</sup> El capítulo IV de (1935) aborda puntiliosamente el divorcio entre *logos* y *physis*, separación a su vez estimulada por la transformación de la noción de *aletheia* -como des-ocultación- a verdad -como rectitud en el decir y adecuación-. Ver especialmente “Ser y Pensar” [C. Sein und Denken]. Bien puede decirse que la interpretación heideggeriana del *logos* heraclíteo fue novedosa, Heráclito está a los ojos de Heidegger fuera del pensamiento metafísico, es “pre-metafísico”, por lo que cualquier lectura de sus fragmentos debe tener la precaución de no hacerse ópticamente. Ver la cátedra compartida con Eugen Fink en (1966) pp. 71, ss. En cambio, en lo que respecta a la recuperación de *aletheia* como des-ocultación o des-velamiento (*Unverborgenheit*), Gil Villegas (op. cit. p. 346) sitúa a Hartmann como la fuente compartida por Ortega y Heidegger en el tema de la verdad, en oposición al concepto de verdad como concordancia entre cosa y concepto, objeto y sujeto, el llamado *adequatio rei et intellectus*. Asimismo, *De la esencia de la verdad* (aparecida en 1930) puede ayudarnos a entender el problema de la verdad, cuyo concepto corriente significa concordar de un doble modo: la concordancia (*Einstimmigkeit*) de una cosa con lo que se presume acerca de ella y la coincidencia de lo mentado en el enunciado con la cosa. Heidegger sostiene que esta adecuación se determina por el modo de la relación que impera entre el enunciado y la cosa, la relación viene dada por el representar (*Vorstellen*), el enunciado se relaciona a la cosa en tanto la representa. Representar es el dejar contraponerse, ponerse enfrente la cosa en cuanto objeto y, este aparecer de la cosa en la mediación del enfrente se cumple dentro de lo abierto, presupone ya la apertura, se apoya en ella. *Physis* es lo abierto, el lugar del desvelamiento del ente, el Claro (*Lichtung*) que se abre para que el ente aparezca. Este despejamiento es el que deja que haya coincidencia. “La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad, es el relato (*Sage*) de una vuelta (*Kehre*) dentro de la historia del ser. Puesto que a él le corresponde el cobijar que despeja, el ser aparece inicialmente a la luz de una sustracción ocultadora. El nombre de este despejamiento (*Lichtung*) es *aletheia*.” [Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns. Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der name dieser Lichtung ist *aletheia*.] Heidegger (1929) pp. 232-233. El desvelamiento, podríamos decir, ocurre tanto en el lenguaje -*logos*- como en la verdad -*aletheia*-, los dos son lo mismo, están interrelacionados en tanto que ambos son el proceso mediante el cual el ser se devela.

<sup>68</sup> Es la lectura heideggeriana del *Pólemos* de Heráclito, “La separación es lo que engendra (hace brotar) todo (lo presente), (...) el mundo llega a ser por la separación. [Ésta no disocia ni destruye la unidad. La construye: es reunión [*logos*]. *Pólemos* y *logos* son lo mismo.]” Heidegger (1935) p. 98. En el original: “Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen lässt) (...) In der Auseinandersetzung wird Welt. [Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet

su perdurar constante, permanente, devenido ente) desaparecen, pero la *physis* se repliega y el ente se despliega como objeto, producto, copia (siendo la *idéa* la imagen ejemplar, el paradigma). El originario aparecer (*logos-physis*), la epifanía de un mundo, se convierte en visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente. Este proceso que culmina en la preeminencia del ente es lo que Heidegger denominaría en pocas palabras el “olvido del ser” (*Vergessenheit des Seins*). ¿Qué hay con el lenguaje? Hay un olvido del lenguaje como contrapartida de este olvido del ser, el lenguaje padeció el olvido y fue concebido como un ente, lo constante, lo que se presenta, lo que aparece preferentemente a la visión. Así, los griegos consideraron al lenguaje “ópticamente”, y la fuerza creativa, poiética, que le viene del *logos*, quedó sepultada. El lenguaje será a partir de este momento, lo que *es*, y no hay nada más estante, más fijo, que el signo. *El lenguaje es*.

¿Cómo se transforma el lenguaje en objeto, en ente objetivado, en signo?, para responder a esta cuestión Heidegger hace un poco de filología, un poco de arqueología, y se concentra en las palabras. *Logos* (lo que reúne), *aletheia* (la desocultación) y *physis* (el brotar, el desplegarse, el aparecer) mantenían una unidad que tanto Platón como Aristóteles ignoraron. De manera que el *logos* termina siendo -con ayuda de su posterior traducción a la *ratio* latina- sinónimo de juicio, de enunciación. La *aletheia* se vuelve verdad predicativa y la *physis* se convierte en el universo de los entes, la naturaleza. Así lo resume en la *Introducción a la Metafísica*: “En Platón y en Aristóteles ya se inicia la decadencia de la definición del logos (...) Desde entonces, es decir, desde hace dos milenios, estas relaciones entre logos, aletheia, physis, noein e idea se hallan escondidas y encubiertas en lo incomprendible”<sup>69</sup>.

---

diese, ist Sammlung [*logos*]. *Pólemos* und *logos* sind dasselbe.” p. 66]. Sólo este combate originario permite que surjan los combatientes como tales, lo que ha acontecido es una mortal distracción en la que advertimos la parte visible de la contienda, la que nos atañe en el diario comercio, uno sólo de los contendientes, el que hace ruido: el ente, olvidando el evento mismo de la aparición del ente, la fuerza poiética que lo descubre encubriéndose, que lo deja aparecer sin mostrarse ella misma. Perder de vista el brotar mismo (*physis*) por atender exclusivamente lo que el brotar trajo (ousía) puede reformularse con dos nociones harto clarificadoras que Heidegger utiliza en *Identidad y Diferencia* (1957): la sobrevenida (*Überkommenis*) y la llegada (*Ankunft*). El ser es la *sobrevenida* que va abriendo, descubriendo, gracias a la cual algo puede llegar y aparecer. La *llegada* misma es lo ente que aparece y, de este modo, en esa apariencia, encubre el ser (la sobrevenida). El ser es el propio salir, gestarse, nacer, que culmina en una llegada: lo que llega tiene tanta verdad que hace olvidar el proceso de la venida, la sobrevenida.

<sup>69</sup> Heidegger (1935) p. 206. En el original: “(...) als gerade bei Plato und Aristoteles schon der Verfall der Bestimmung des *logos* einsetzt (...) Seitdem, und d. h. seit zwei Jahrtausenden, sind diese Bezüge zwischen *logos*, *aletheia*, *physis*, *noein* und *idea* im Unverständlichen versteckt und verdeckt.” p. 179

La degradación del lenguaje es disponible, la degradación de la palabra en signo tiene pues sus orígenes en el olvido de la diferencia entre el ser y los entes, la llamada diferencia ontológica (*ontologische Differenz*, si bien algunas veces Heidegger usa otras expresiones indistintas: *Unterschied* o *Zwiefalt*). Los griegos inauguraron el olvido y se quedaron con el lenguaje como ente, como un producto que aparece ante los ojos, las palabras en su existencia material, signos. Es natural que el lenguaje concebido así, como algo que es, en esa forma fija y constante, haya sido interpretado hasta nuestros días gramaticalmente. Como existente material, algo que se halla al alcance de la mano, algo que se maneja con el fin de obtener y asegurar la verdad entendida como conformidad (*Richtigkeit*), el *logos* mismo se ve como utensilio, *organon*. Heidegger niega lo que la tradición afirma, que “el hombre posee el lenguaje”. Cree que esta seguridad que nos autoriza a referirnos a nosotros mismos como *zoon logón ejon* (o *zoon phonanta*, en tanto que el *logos* deviene sonoridad) es una seguridad fincada en la historia, en la historia de un olvido, instalado de tal forma que nos resulta difícil escaparnos de él, de su familiaridad. Nos hemos convencido de que antes de cualquier atributo, antes de cualquier característica adyacente, poseemos el habla, que ésta pertenece a los utensilios de la vida, que es un organón como el utensilio real, un intermediario forjado. Objeto que representa a otro objeto.

Heidegger vuelve al olvido, lo rememora y, al hacerlo, confía en que, restaurada la memoria de la diferencia, devuelto el lenguaje al *logos* y el *logos* a la *physis* y la *physis* a la *aletheia*, reaparezca también la originaria relación entre el hombre y su habla y el *logos* y su decir. Y de esta forma pueda el hombre volver a habitar como hombre, por cuanto ese *logos* originario “llegó a constituir la necesidad de la esencia del hombre histórico”. Si sucede así, esta vez el hombre pertenece al *logos* y la subversión está consumada: “Ser hombre significa: *aceptar* la reunión, la percepción reunidora del ser del ente, el sapiente poner-en-obra a la aparición; y, de ese modo, *ejecutar* el desocultamiento y *conservarlo* frente a lo que está oculto y encubierto”<sup>70</sup>. Al aceptar el *logos*, ejecutar la *aletheia* y

---

<sup>70</sup> Heidegger (1935) p. 210. En el original: “Menschsein heisst: die Sammlung, das sammelnde Vernehmen des Seins des Seienden, das wissende Ins-Werk-setzen des Erscheinens übernehmen und so die Unverborgenheit verwalten, sie gegen Verborgenheit und Verdeckung bewahren.” p. 183

conservarse como el lugar de ambos, el hombre deja de sustentarse como señor del lenguaje y reconoce en cambio la soberanía de éste:

(...) lo pavoroso del lenguaje y de las pasiones se oculta, como aquello en lo cual el hombre, por ser histórico está inserto, pareciéndole que es él quien los domina. El carácter pavoroso de estos poderes reside en su aparente familiaridad y facilidad. De modo inmediato se le ofrecen al hombre en su confusión (*Unwesen*) y así lo levantan y sostienen fuera de su esencia (*Wesen*). De tal suerte, lo que para él tiene la apariencia de ser lo más próximo es, en realidad, más lejano y prepotente que el mar y la tierra.<sup>71</sup>

Nada subyuga tanto en este momento del andar heideggeriano como el poder pavoroso del *logos*, la tradición, por su cuenta, se ha encargado de heredarnos un *logos* debilitado, ha revestido a la palabra con funciones: proferir, gritar, repetir, confiscar, prohibir, abaratar, afirmar, negar, convencer. La tradición nos ha legado, de acuerdo con el pensador alemán, un *logos* disminuido:

A partir del embate de inmediato prepotente, la palabra, o sea, el nombrar, repone al ente que se patentiza en el ser, y lo mantiene en estado de patencia (...) El nombrar no le confiere, con posterioridad, a un ente –ya de otro modo susceptible de ser manifiesto– una designación y un signo llamado palabra, sino a la inversa, ésta *se degrada* [*sinkt, sinken* es la caída, el descenso, el hundimiento e incluso la disminución] y *se torna mero signo cuando desciende de la altura de su actividad violenta originaria*, por ser patentización del ser, de tal modo que este signo se antepone luego al ente.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Heidegger (1935) p. 193. Esta reflexión es suscitada por la lectura que hace Heidegger de la Antígona de Sófocles en *Introducción a la Metafísica*, a los ojos de Heidegger el diálogo con el pensamiento poético de Sófocles, condensado en el coro tebano, le ofrece la posibilidad de aproximar el pensar y el poetizar, pues el coro canta al poderío del hombre, quien lo subyuga todo, incluido el lenguaje. En el original:

Dadurch verbirgt sich nur das Unheimliche der Sprache, der Leidenschaften als jenes, wozu der Mensch als geschichtlicher gefügt ist, während es ihm so vorkommt als sei er es, der darüber verfügt. Die Unheimlichkeit dieser Mächte liegt in ihrer scheinbaren Vertrautheit und Geläufigkeit. Sie ergeben sich dem Menschen unmittelbar nur in ihrem Unwesen und treiben und halten ihn so aus seinem Wesen heraus. Auf diese Weise wird ihm zu einem scheinbar Allernächsten, was im Grunde noch ferner und überwältigender ist als Meer und Erde. p. 165

El poeta será, para Heidegger, aquél que mejor identifica el carácter pavoroso del lenguaje, más adelante abordaremos la interpretación que Heidegger hace de los versos del poema “Das Wort” y la experiencia transformadora que atraviesa Stefan George: “Lo imprevisible, el pavor lo fulminó [al poeta] con su mirada: que solamente la palabra deja la cosa ser como cosa.” Heidegger (1959) p. 206. En el original: “Unerahntes, Schreckhaftes blickte ihn an, dies, dass ers das Wort ein Ding als Ding sein lässt” p. 229

<sup>72</sup> Heidegger (1935) p. 207-208 [Cursivas nuestras] En el original:

Das Wort, das Nennen, stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit (...) Das Nennen versieht nicht nachträglich ein sonst schon offenbares Seiendes mit einer Bezeichnung und einem Merkzeichen, genannt Wort, sondern umgekehrt: Das Wort sinkt aus der Höhe seiner ursprünglichen Gewalt-tat als

Tres lustros después, bajo el título paradigmático de *Construir, habitar, pensar (Bauen Wohnen Denken)* Heidegger reconocerá la absoluta soberanía del *logos*, y hará depender de ella la única manera auténtica de habitar en la tierra, también este habitar, desde luego, amenazado por el olvido. Allí, da testimonio lleno de perplejidad:

El hombre se comporta como si él fuera artífice y maestro del lenguaje, cuando en realidad es éste el que permanece amo del hombre. Quizá sea la inversión de esta relación de dominio que el hombre ejerce lo que antes que cualquier otra cosa empuja a su ser a lo inhóspito.<sup>73</sup>

### II.3 *Die sprechen des Menschen o el hablar de los hombres*<sup>74</sup>

La peculiaridad de los escritos heideggerianos es que cada uno de los textos se remite al anterior y nos prepara para el que vendrá. Tomemos los pronunciamientos de algunas obras anteriores a *Unterwegs* con la sola intención de enfatizar su continua voluntad de cuestionar el horizonte habitual de las representaciones del habla. Sobre todo, porque estos textos nos preparan para la lectura de *Unterwegs*, en cuanto anida en ellos la recusación del dominio del hombre sobre el lenguaje y anuncian la estructura dialogística del lenguaje humano. La importancia de la *Carta sobre el humanismo* (1946) es harto conocida, toda vez que el texto formula lo que George Steiner, por ejemplo, llama el giro antihumanista o antiantropocéntrico. Quisiéramos mencionar, no obstante, el texto *¿Y para qué poetas?*, coetáneo a la *Carta*, que en cierto sentido la amplifica. Al mismo tiempo, diez años antes de la *Carta* aparecieron *El origen de la obra de arte y Hölderlin y la esencia de*

---

Eröffnung des Seins zum blossen Zeichen herab, so zwar, dass dieses selbst sich dann vor das Seiende schiebt. pp. 180-181

<sup>73</sup> Heidegger (1951) p. 14. En el original: “Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bilder und Meister der Sprache, während sie doch die Herrin des Menschen bleibt. Vielleicht ist es vor allem anderen die vom Menschen betriebene Verkehrung *dieses* Herrschaftsverhältnisses, was sein Wesen in das Unheimliche”. Ya antes nos habíamos encontrado con el término «*Unheimlich*», lo inquietante, ver la nota al pie 55. Adviertase la comunión etimológica con la apatridad «*Heimatlosigkeit*» de la *Carta sobre el Humanismo*.

<sup>74</sup> Es importante resaltar la traducción que en lo sucesivo merecerá la palabra alemana *Sprache*. Como se indicó en el apartado II, Heidegger la usará indistintamente como lenguaje en sentido ontológico (la *Rede* de *Ser y Tiempo*) y como el lenguaje en sentido óntico, vuelto palabra y disponible (*Sprache*). En *Unterwegs*, *Sprache* significará tanto el lenguaje de los hombres, “el hablar” (*die sprechen*) -verbo sustantivado-, como el lenguaje del ser, “el habla” (*die Sprache*) -sustantivo-.



*la poesía* (1935-1936), ambos representan la transición desde la metafísica -que aún permeaba *Ser y Tiempo*- a la “poética” que caracteriza la argumentación del último Heidegger. Sin olvidarnos, desde luego, del par conformado por dos textos posteriores a la *Carta* que encarnarían la antesala de *Unterwegs*, estos son *Construir, habitar, pensar* (1951) y “...poéticamente el hombre habita...”. La lectura de estas obras será sesgada, valga como única disculpa que nuestro interés, como ya se dijo, gravita alrededor de la *destruktio*n de la respuesta metafísica a la pregunta por el lenguaje y, en última instancia, de la pregunta misma tal como ha sido formulada.

La voluntad de considerar o dividir los seis textos en pares está inspirada en la lectura que William J. Richardson<sup>75</sup> hace del corpus heideggeriano. Richardson argumenta que *El origen de la obra de arte y Hölderlin y la esencia de la poesía* además de ser contemporáneas son complementarias, deben pensarse como una unidad. Siguiendo este enfoque, consideramos que la *Carta sobre el humanismo* y la conferencia *¿Y para qué poetas?* comparten no sólo el “giro” del *Dasein* al ser, sino la comprensión del habla como la despejante-ocultante llegada del ser mismo, y ambas mientan también la apatridad del hombre como señal del olvido del ser, esta apatridad nos interesa sobremanera porque parece vivirse principalmente como la decadencia del lenguaje. Por último, el duplo *Construir, habitar, pensar* y “...poéticamente el hombre habita...” continúa elaborando la noción del “habitar” a través del poetizar, no sólo habitar en el lenguaje como nuestra morada, sino que gracias a este morar es posible habitar asimismo en el mundo, idea que *Unterwegs zur Sprache* desarrollará hasta sus últimas consecuencias.

La meditación heideggeriana del lenguaje recorrió un largo camino iniciado antes de *Ser y Tiempo*, tal como el filósofo lo indica en su diálogo con Tezuka esta meditación (del habla y del ser) determina desde el comienzo su pensamiento, aunque no supiera entonces aquello por lo que preguntaba. Es, lo que Marlène Zarader acierta en definir, “una respuesta

---

<sup>75</sup> *Through Phenomenology to Thought*, una obra que tuvo gran impacto en los lectores angloparlantes de Heidegger. En su prefacio el propio Heidegger ofrece cierta orientación para comprender el camino recorrido (desde la sugerencia, aceptada, de cambiar el título de *From Phenomenology to Thought* a *Through Phenomenology to Thought* hasta aceptar la distinción entre un primer y segundo Heidegger siempre que la *Kehre* no se considere como una ruptura, sino un pasaje de ida y vuelta, donde el pensamiento del primer Heidegger “es sólo posible si está contenido en el segundo”), hay que tener presente que cuando el libro de Richardson apareció, éste no había tenido acceso a *Contribuciones a la filosofía*, que fue publicada por primera vez en 1989.

tempranamente presentada”, aunque tardara en llegar a su formulación definitiva<sup>76</sup>. La tardanza se cifra en veinticinco años, durante los cuales Heidegger adapta su reflexión y la pregunta por el lenguaje deviene en un preguntar despojado de todo inquirir para dar paso a un escuchar, un dejar decir. En este decirse el lenguaje indica él mismo el camino hacia su esencia.

En un espacio de quince años, previo a la aparición de la primera conferencia que forma el conjunto de *Unterwegs*, la noción de habla (*Sprache*) y la noción de mundo (*Welt*) evolucionan. Partiendo de la distinción establecida entre el habla en sentido óntico y el habla en sentido ontológico, Heidegger recupera el habla como existenciario constitutivo del *Dasein*, ahora bien, esta primera situación es prontamente superada, tras la *Kehre*, el habla misma, antes remitida a la constitución del hombre, se vuelca hacia el ser (todo *logos* es *logos* de la *physis*).

El *Dasein* hace comprensibles a los disponibles, los implementos, al darles significados -referencia a un “para algo”-. Es aquí, dijimos, donde radica la inicial revolución: el significado no está jamás localizado en un juicio, sino en el *Dasein*. Así, la interpretación como concesión de sentido, sólo acontece en el *Dasein*. El existenciario en el cual se halla el fenómeno de la interpretación es llamado por Heidegger *Rede*, el habla. Pero el habla es, precisamente en tanto que articulación de estas estructuras significativas de aquello que es, lenguaje del ser y no del hombre. ¿Por qué la emancipación?, porque se atiende a un aspecto del habla otro que el conjunto de proposiciones que comunican, se atiende a su carácter como “apertura del mundo”, a un aspecto en el que lo que es -el ente- nos sale al encuentro en la palabra. En *El origen de la obra de arte* de 1935 se lee:

---

<sup>76</sup> Zarader distingue dos etapas en el camino de Heidegger en torno al lenguaje: La primera cubriría los años desde 1935 a 1940, con textos expresamente dedicados al arte y a la poesía (a esta etapa pertenecerían dos de los seis textos que mencionamos: *El origen de la obra de arte* y *Hölderlin y la esencia de la poesía*), y cuya tematización se ayudará de palabras clave como «mundo» y «tierra», «apertura» e «instauración». En esta primera época Heidegger se esforzaría en pensar la diferencia ontológica y, para ello, situaría al arte en el horizonte de ambos (el ser y el ente). La segunda etapa, que correspondería a la década de los cincuenta (incluido sobre todo nuestro *Unterwegs zur Sprache*) reanuda la cuestión del lenguaje y la poesía, pero esta vez de manera más acabada, abandonando la oposición dual de tierra y mundo, de ser y ente, para dar cuenta de la Cuaternidad (*Geviert*), cuyas palabras clave son los cuatro que componen su dinámica unidad: «tierra» y «cielo», «mortales» y «divinos». Aquí, nos dice Zarader, el esfuerzo de Heidegger iría encaminado a pensar la “procedencia” de la diferencia ontológica con ayuda del poema (el lenguaje en estado puro) que se revelará como el despliegue de la intersección de los cuatro. Ver Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, especialmente el capítulo III §3 - Du *logos* au langage.

En la representación corriente, el hablar es equivalente a una especie de comunicación. Sirve para la conversación y el convenio, en general para el entendimiento mutuo. Pero el habla no es sólo ni primariamente una expresión oral y escrita de lo que debe ser comunicado. No sólo difunde lo patente y encubierto como así mentado en palabras y proposiciones, sino que el lenguaje es lo que lleva primero al ente como ente a lo manifiesto (...) Cuando el habla nombra por primera vez al ente, lo lleva a la palabra y a la manifestación.<sup>77</sup>

“Lo que lleva primero al ente como ente a lo manifiesto” nos dice, esto es, el habla no crea al ente, no lo produce en sentido estricto, sino que posibilita su comparecencia, lo deja *aparecer como algo*. La génesis que implica el habla no es el comienzo de la cosa gracias a la palabra, la génesis en tanto generación, movimiento del habla, es permitir el advenimiento del ente en un espacio lleno de sentido que lo hace interpretable, accesible. En esta ocasión, Heidegger concede al nombrar, a la manera en que nosotros los hombres hablamos, el poder de invocación. Una vez que ha distinguido el habla como esquema básico que posibilita nuestra relación con el ente, puede volver hacia el habla como nombramiento. ¿Qué es en este caso el nombrar? El nombrar invita, invoca, llama las cosas a la palabra, nos deja estar entre ellas (*bei ding*), el nombramiento es apertura del ente. El habla no es la comunicación entre subjetividades, no es siquiera expresión. La esencial función del lenguaje es, en este momento del camino, dejarnos estar en relación con los entes intramundanos, con el mundo. Y, dado que *somos* esta relación, la esencial función del lenguaje es permitirnos la *estancia*, abrirnos -históricamente- mundo.

El lenguaje que así nombra es un decir proyectante (*entwerfende Sagen*), esto es, un decir que “alumbra”, que “abre” el espacio para que el ente nombrado comparezca. A este decir proyectante Heidegger lo llama Poesía (*Dichtung*), esta *Dichtung* no es adorno, imaginación, ni fantasía, ni siquiera literatura o verso, es “el decir de la desocultación del

---

<sup>77</sup> Heidegger (1935-1936) pp. 112-113. En el original:

In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Mitteilung. Sie dient zur Unterredung und Verabredung, allgemein zur Verständigung. Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene (...) Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. p. 61.

Donde *Erscheinen* (manifestación) mienta aparecer, hacer acto de presencia, comparecer.

ente” (*die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seiendes*)<sup>78</sup>, es lo que mantiene abierta la apertura del mundo.

En 1935 aparece también *Hölderlin y la esencia de la poesía*, si antes Heráclito le había brindado a Heidegger las señas del camino hacia lo impensado, aquello que en el mismo pensamiento griego había permanecido sugerido y nunca explicitado, ahora será la mano de Hölderlin la que lo asista en este retorno. Esta confianza en el decir del poeta se finca en dos razones que, en realidad, son una sola (la segunda es consecuencia de la primera): Heidegger ya había concedido al lenguaje poético (al arte de la palabra) una manera eminente de poetizar (de abrir mundo), quien así habla, ciertamente, “se sirve de la palabra, pero no como los que hablan y escriben habitualmente, gastando las palabras, sino de manera que la palabra se hace y queda como una palabra”<sup>79</sup>. Por lo tanto, el poeta no

---

<sup>78</sup> Heidegger (1935-1936) p. 113. Esta formulación estaría trunca si la aislamos de la reflexión más amplia de la “obra de arte” que es, finalmente, el tema del texto en cuestión. Heidegger no mide el arte bajo las categorías estéticas -en cuanto prolongan en sus conceptos la herencia metafísica (en dicotomías como materia y forma, sujeto y objeto)- sólo atiende a lo instituido (*Einrichtung, Stiftung*) por la obra de arte. Lo que la obra instala es la verdad, pues produce la desocultación del ente. Así, la esencia del arte es el “ponerse en operación la verdad del ente” [*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*]. La verdad acontece en la obra cuando ésta -instigando su lucha- establece (*Aufstellung*) un mundo y hace (*Herstellung*) tierra. Pero Heidegger da, aquí, un paso sustancial al afirmar “la verdad como alumbramiento y desocultación del ente acontece al *poetizarse*” [*Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird*] y añade “Todo arte es como dejar acontecer el advenimiento de la verdad del ente en cuanto tal, y por lo mismo es en esencia Poesía” [*Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung*] (1935-1936) p. 110. Esta *Dichtung*, creemos, recoge una reformulación heideggeriana de la *poiesis* griega prearistotélica, aquella *poiesis* que significaba creación, dar a luz en el doble sentido de traer a la luz (*Hervorbringen*) y mantener a la luz. Así, el decir proyectante sería en esencia poiético (*dichtende Emtwurf*) pues abre el libre dominio donde todo ente puede surgir como ente y, en cuanto apertura, cumpliría una función “aletológica”: produce la desocultación del ente, lo posibilita en su verdad, lo trae de lo oculto a la manifestación. Si en todo arte obra el poetizar (*Dichtens*), es decir, si todo arte es Poesía ¿qué lugar ocupa la poesía con minúscula?, ¿aquella poesía, hecha de palabras, que hacen los poetas? La arquitectura y la escultura también son un modo de poetizar, nos dice Heidegger, pero hay un modo preeminente del poetizar que acontece incluso antes, es el poetizar de la palabra, del lenguaje: “El lenguaje mismo es poesía en sentido esencial” [*Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne*]. Heidegger inicia aquí un camino que no abandonará más, ubica al lenguaje, y sobre todo al lenguaje poético, como la poesía (*poiesis* y *aletheia* unidas) más originaria. La poesía de los poetas tiene “un puesto extraordinario en la totalidad de las artes”, parafraseando, es el poetizar más auténtico, más poderoso en su proceso poiético, de allí que Heidegger acuda a los poetas, a la poesía, como la fuente de su crítica fundamental a la metafísica.

<sup>79</sup> Heidegger (1935-1936) p. 79. En el original: “Zwar gebraucht auch der Dichter das Wort, aber nicht so, wie die gewöhnlich Redenden und Schreibenden die Worte verbrauchen müssen, sondern so, dass das Wort erst wahrhaft ein Wort wird und bleibt.” p. 34. El alemán va aquí, como todo el alemán de Heidegger, al corazón de la cuestión, el sustantivo *Brauch* [uso] y su correlato *Brauchbar* [útil] marcan el verbo «*Gebrauchen*» (el poeta hace uso, se sirve de, utiliza la palabra) y el verbo «*Verbrauchen*» (los que hablamos cotidianamente gastamos, consumimos la palabra). Usar al modo del poeta no implica necesariamente gastar. No nos parece del todo atrevido establecer una línea directa entre esta frase de 1935 y una frase de 1957 de la conferencia de *Unterwegs* “La esencia del habla”, donde el poeta no sólo no gasta las palabras, por el contrario, las enaltece: “La palabra se declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser. El poeta hace la

sólo poetiza mundo, sino que su lenguaje, además, se mantiene ajeno al uso que desgasta y mina la palabra, no la utiliza (en el crudo sentido heideggeriano del útil, de lo hecho instrumento), sino que la pone en libertad, la deja ser ella misma.

El texto sobre Hölderlin es una meditación en torno a la poesía que aclara más la evolución heideggeriana: el mundo ha dejado de ser el plexo de significaciones y el contexto del sentido, es ahora el círculo de aparición de todo lo que es, el medio de todo surgimiento, la apertura misma. El mundo ha dejado de ser el lugar donde acontece la comprensibilidad articulada -el habla originaria (*Rede*)-, y ahora es él mismo el que acontece gracias al habla. Al nombrar e invitar las cosas a venir, al llegar las cosas, no en su presencia física, sino a manera de invocación, el mundo es puesto en camino, él también llega a ser en la palabra:

El habla sirve para entender. Como instrumento eficaz para ello es un “bien”. Sólo que la esencia del habla no se agota en eso de ser un *medio* para entenderse. Con esa determinación no tocamos su propia esencia, sino que indicamos nada más una *consecuencia* de su esencia. El habla no sólo es un instrumento que el hombre posee entre muchos otros, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. *Sólo hay mundo donde hay habla*, es decir el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. *Sólo donde rige mundo hay historia*.<sup>80</sup>

---

experiencia de un reino, de una dignidad de la palabra como no pueden ser pensados más amplios y más elevados.” Heidegger (1959) p. 151. En el original: “Das Wort sagt sich dem Dichter als das zu, was ein Ding in dessen Sein halt und erhält. Der Dichter macht die Erfahrung mit einem Walten, mit einer Würde des Wortes, wie sie weiter und höher nicht gedacht werden können” pp. 167-168

<sup>80</sup> Heidegger (1935-1936) pp. 132-133 [Cursivas nuestras] En el original:

Die Sprache dient zur Verständigung. Als dazu taugliches Werkzeug ist sie ein »Gut«. Allein das Wesen der Sprache erschöpft sich nicht darin, ein Verständigungsmittel zu sein. Mit dieser Bestimmung ist nicht ihr eigentliches Wesen getroffen, sondern lediglich eine Folge ihres Wesens angeführt. Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. Nur wo Sprache, das ist Welt, das heisst: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung. Nur wo Welt waltet, das ist Geschichte. p. 37-38

La relación entre mundo y cosas es mucho más explícita en *Unterwegs*, como veremos más adelante. Para una explicación de las tres principales caracterizaciones diacrónicas de la noción de mundo en Heidegger: mundo como la totalidad referencial de las cosas como implementos, mundo como el estado de abierto del ser en el cual las cosas permanecen y, por último, mundo como el juego de la Cuaternidad (*Geviert*), véase G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*. pp. 102, ss., y también V. Vycinas op. cit. Chapter III World. Conviene mencionar que en *Ser y Tiempo* “mundo” lleva el artículo determinado: *der Welt*, mientras que en los escritos posteriores Heidegger usa el artículo indeterminado: *ein Welt*, puede aducirse al hecho de que el mundo cobra un sentido poético, de constante brotar y se distancia, con la ausencia del artículo determinado, de lo que pudiera entenderse como el mundo dado, estando allí como escenario, en contraposición a los mundos (que son las aperturas históricas concretas).

Desglosemos tres ideas fundamentales expresadas en esta cita, la primera correspondería a la esencia del habla, la segunda a la relación entre el habla y el hombre y la tercera a la diferencia ontológica:

i) Lo primero que viene a decirnos Heidegger es que la esencia del habla se determina desde su carácter ontológico, y sólo de manera derivada o ancilar desempeña una función pragmática. Es decir, lograr entendernos unos a otros mediante el habla es sólo una consecuencia de su esencia, no su carácter definitorio. Lo que el habla hace es dejarnos decir, y diciéndolo, lo dejamos aparecer como es. Aquello que aparece, que comparece, no es, una vez más, creado por nuestro decir, sino que nuestro decir abre el lugar para que aparezca. Las cosas no son anteriores a las palabras, y las palabras no son etiquetas añadidas a las cosas ya existentes. El mundo, en tanto apertura articulada dentro de la cual todo es reunido, es *logos*. Mundo y lenguaje se pertenecen mutuamente, ambos son el lugar de la apertura.

ii) Si el habla es lo primero que garantiza (*gewähren*) o concede la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes, ello significa que simultáneamente garantiza al hombre la posibilidad de este reconocimiento. *Sólo hay mundo donde hay habla* es la frase que resume este otro hecho: el lenguaje es el acontecimiento de aquel decir en el que nace históricamente el mundo. Sólo el hombre habita, sólo el hombre funda su morada en el mundo, ni la piedra ni la planta, ni tampoco el animal tienen mundo; tampoco en ellos existe ningún habla, ninguna patencia del ente, ningún reconocimiento; y tampoco, deducimos, hay en ellos historia, pues *sólo donde rige mundo hay historia*. Así, la relación del hombre con el lenguaje se innova, se transforma, el hombre habla el lenguaje, pero es el lenguaje quien «dispone» del hombre:

[El habla] garantiza que el hombre puede ser histórico. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento [*Ereignis*] que dispone la más alta posibilidad de ser hombre.<sup>81</sup>

Nos interesa detenernos aquí un momento, a la estructura de dependencia recíproca entre hombre y lenguaje Heidegger la llama *Ereignis*; que el lenguaje no sea un «medio» (*Mittel*)

---

<sup>81</sup> Heidegger (1935-1936) p. 133. En el original: “sie leistet Gewähr, dass der Mensch als geschichtlicher sein kann. Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschseins verfügt.” p. 38

-para entendernos, para comunicar, para expresar- sino un «acontecimiento» (*Ereignis*) -el evento de la desocultación del ente, el evento de la apertura histórica donde el hombre tiene su lugar (su *Da*)- implica una enorme diferencia filosófica: el «medio» pertenece a los términos de la metafísica tradicional, el «*Ereignis*» no. *Ereignis* es el preludio de la inversión que connota el hecho de que sea el lenguaje el que dispone la suprema posibilidad del ser del hombre, y no, como antes sucedía, que sea el hombre quien dispone del lenguaje.

El hombre está fundamentado en el lenguaje (el reino de acción de la poesía), pero éste estar fundamentado “no es un mérito (*Verdienst*), sino una donación (*Geschenk*)”<sup>82</sup>, no se lo ha ganado a pulso, ha sido un regalo, lo mismo que el lenguaje, a cuya palabra poética “no le tocaría su fuerza nominativa (*Nennkraft*) si los dioses mismos no nos dieran el habla”<sup>83</sup>. Esta es, formalmente, la primera estocada al *logoi* humano, al “señor del lenguaje” (*Meister der Sprache*), la estocada reza: *die Götter selbst uns zur Sprache bringen*, los dioses mismos nos traen al habla, nos llevan al lugar donde ella está. *Bringen* donante en todo su alcance, ni siquiera el poetizar es feudo del poeta, si el poeta puede nombrar a los dioses, es porque es el receptor *en* un diálogo, escucha la invocación de los

<sup>82</sup> Heidegger (1935-1936) p. 139. En el original: “»Dichterish« ist das Dasein in seinem Grunde –das sagt zugleich: es ist als gestiftetes (gegründetes) kein Verdienst, sondern ein *Geschenk*” p. 42 [Cursivas nuestras]

<sup>83</sup> Heidegger (1935-1936) p. 144. En el original: “Aber dem dichterisch Wort wird erst dann seine *Nennkraft* zuteil, wenn die Götter selbst uns zur Sprache bringen.” p. 45. La diferencia entre los hombres y los dioses, en el campo de la palabra, es muy sutil pero sustancial: los dioses vienen a la palabra (*kommen zu Wort*), nosotros en cambio somos “dichos”, se nos trae a la palabra (*zur Sprache bringen*), ellos llegan al lenguaje, nosotros somos llevados a él en un decir que es un “traer” fundador. Fundación que, es importante recalcar, Heidegger llama *Geschenk*, obsequio. ¿Sería demasiado atrevernos si hallamos aquí una de las nociones germinales del “don”, del *Gabe*? La donación (*Schenkung*) que es un puro dar (*geben*), que permite el «es gibt», el “se da” el tiempo y “se da” el ser, sería también la donación que permite el “se da” el lenguaje: *es gibt Sprache*. No parece que erremos si atendemos a un párrafo de *Unterwegs*, donde literalmente Heidegger dice: “(...) nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da, no en el sentido de que «se den» palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante.” (1959) p. 173 [Vom Wort dürften wir (...) dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt –dies nicht in dem Sinne, dass «es» Worte gibt, sondern dass das Wort selber gibt. Das Wort: dase Gebende.” p. 195] Así, un lustro antes de la redacción de *Tiempo y Ser* (1962) el «es gibt» aparece ya desarrollado como donación, la fórmula “*es gibt Wort*” antecede a las más famosas “*es gibt Zeit*” y “*es gibt Sein*”. Esta hipótesis tiene sentido siempre y cuando resulte coherente con el desarrollo de la donación que realiza Heidegger en *Tiempo y ser*, donde explica cómo el ser, en el momento en que (se) da, dejando aparecer los entes, se sustrae a favor del don (*Gabe*) que da. Lo que es percibido es siempre entonces sólo la *Gabe*, el don, jamás el donar (*schicken*) y el dar (*geben*) en cuanto tal. *Hölderlin y la esencia de la poesía* ofrece, aunque mucho menos desarrollada, una situación paralela: la poesía instauro el ser a través de la palabra, esta instauración es donación, la poesía *da* el fundamento de nuestra existencia, pero esta donación se pasa por alto, y se atiende sólo al don, al obsequio. Lo obsequiado son las cosas -que vienen a la palabra-, el mundo, nuestro “estar” en el mundo, nuestra existencia humana (*menschlichen Daseins*), esto es lo visible. La poesía se sustrae a favor de la palabra, a favor del juego de palabras que le dan la apariencia de un ejercicio inocente.

dioses, ellos vienen a la palabra y esta presencia (*Gegenwart*) es simultánea a la aparición (*Erscheinen*) de un mundo. Poco importa que sean los dioses los que asuman en esta ocasión el papel del ser<sup>84</sup>.

Luego viene la contraparte, la tácita relación de origen entre hombre y lenguaje, su dependencia recíproca todavía poco elaborada pero presente: “Pero los dioses mismos sólo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan (*ansprechen*) y estamos bajo su invocación”<sup>85</sup>. La íntima conexión se resume en el verbo *ansprechen*, si no nos dirigen la palabra los dioses no serían nombrados ni, por tanto, instaurados por la palabra. Los dioses necesitan demandar nombre tanto como nosotros necesitamos nombrar. Por otro lado, si no estuviéramos a la escucha, si nadie respondiera a la demanda (*Anspruch*) del nombre, si el poeta no nombrara a los dioses, en resumen, sin lenguaje nuestro poder-ser histórico no llegaría nunca a acontecer (*ereignen*). Lo anterior se esclarecerá más en el siguiente punto.

iii) Por último, Heidegger distingue en el “círculo” (*Umkreis*) que es el mundo dos actitudes contrapuestas: por un lado la decisión (*Entscheidung*), la obra (*Werk*), la acción (*Tat*) y la responsabilidad (*Verantwortung*); por el otro, mundo también es el ámbito del capricho (*Willkür*) y el alboroto (*Lärm*), de caída (*Verfall*) y extravío (*Verwirrung*). Excedería nuestra intención analizar detenidamente cada una de estas palabras, pero tampoco deseamos sortearlas pues creemos que ellas encierran mucho más de lo que a primera vista ofrecen. Nos concentraremos sólo en dos de los ocho sustantivos, ambos condensan lo mentado por el resto: *Verantwortung* y *Verfall*.

*Verantwortung* mienta responsabilidad, sólo es responsable quien responde de algo ante alguien, la palabra envuelve -semántica y gráficamente- la *Antwort*, la respuesta. Heidegger descubre el costo ontológico de este hecho, al unir mundo, hombre y habla en el *Ereignis*, le otorga al hombre la responsabilidad suprema de decidir (*Entscheidung*), nombrando, la patencia del ente, de decidir el “cuándo” de la apertura del mundo, el “dónde” de su propia morada. Pero, inmediatamente, Heidegger le revoca al hombre el poder de una decisión autónoma, unilateral y solitaria, pues si hablamos (*sprechen*), si somos responsables (*verantwortlich*), es porque inicialmente respondemos (*antworten*).

---

<sup>84</sup> “La instauración del ser está vinculada a los signos de los dioses” (1935-1936) p. 145. En el original: “Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter” p. 46

<sup>85</sup> Heidegger (1935-1936) p. 136. En el original: “Aber die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen.” p. 40



Nuestra decisión depende de una demanda, de una invocación (*Anspruch*) hecha por los dioses, ellos nos dirigen la palabra (*ansprechen*)<sup>86</sup>. Pues el lenguaje acontece propiamente como diálogo (*Gespräch*), nuestra palabra es respuesta (*Antwort*): “El ser del hombre se funda en el habla; pero ésta acontece primero en el diálogo”<sup>87</sup>. No fundamos, somos fundados. El diálogo es portador de nuestra existencia<sup>88</sup>. Hablar es oír, nuestra palabra responde, y al hacerlo decide, sólo en la medida en que escuchamos. Y en este oír la llamada y responder a la invocación se cifra la disyuntiva de nuestra responsabilidad: decidimos si nos prometemos (*zusagen*) a los dioses o nos negamos (*versagen*) a ellos. Decidir si seguimos los signos (*Winke*) que el poeta interpreta para nosotros o declinamos la respuesta.

Heidegger vuelve aquí a delegar en el poetizar, como lo hizo ya en *El origen de la obra de arte*, la facultad del decir más originario, del nombrar más esencial. El poeta es el que nombra con más responsabilidad que todos, porque la poesía es instauración del ser con la palabra (*Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins*), por la palabra (*durch das Wort*) y en la palabra (*im Wort*), porque esta palabra esencial (decir proyectante) es su palabra.

Así, la palabra del poeta es obra (*Werk*) -es arte en su sentido más esencial de desocultación o patentización del ente- y es acción (*Tat*) -es instauración (*Stiftung*) del ser y la esencia de las cosas, fundamentación (*Grund*) de la existencia humana-<sup>89</sup>. Este decir

<sup>86</sup> Esta es la anticipación del «Corresponder» [*Entsprechen*] de *Unterwegs zur Sprache*, el verbo sustantivado, como se verá más adelante. Por otra parte, estos dioses que invocan –en *Hölderlin y la esencia de la poesía*– inician ya el juego que posteriormente se convertirá en la *Geviert*, son uno de sus cuatro participantes. No obstante, “los dioses” (*die Götter*) mutarán en “los divinos” (*die Göttlichen*) –en *Construir, habitar, pensar*- y por último, arribarán en la noción más abarcante de “lo sagrado” (*das Heilige*) que aparece en *Unterwegs zur Sprache*. Recordemos aquí que toda la evolución del lenguaje (y del pensamiento, uno es reflejo del otro) de Heidegger obedece a la sola voluntad de alejarse lo más posible de cualquier representación conceptual.

<sup>87</sup> Heidegger (1935-1936) p. 134. En el original: “Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch.” p. 38

<sup>88</sup> Ibidem En la frase original Heidegger escribe: “das Gespräch trägt unser Dasein”, donde el verbo *tragen*, tan querido por él, significa una pluralidad de acciones, llevar, producir, sostener, cuidar e incluso dar fruto. El diálogo es el portador (*Träger*), el soporte de nuestra existencia. Lo que equivale a decir que, dado que son los dioses quienes inician el diálogo, los dioses también nos “traen”: “Cuando los dioses *traen al habla* nuestra existencia, estamos en el dominio donde se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos.” p. 136 [Cursivas nuestras] En el original: “Indem die Götter unser Dasein zur Sprache bringen, rücken wir erst ein in den Bereich der Entscheidung darüber, ob wir uns den Göttern zusagen oder ob wir uns ihnen versagen.” p. 40

<sup>89</sup> Cabría señalar, sin caer en el abuso de los adjetivos y siguiendo el discurso heideggeriano, que la poesía, la palabra del poeta, es fundamentación poética de nuestra existencia poética. Sería la forma de abreviar dos pronunciamientos interrelacionados: “la poesía es el fundamento que soporta la historia” [*Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte*] y “nuestra existencia es poética en su fundamento” [*Unser Dasein sei im Grunde dichterisch*]. Desde *Ser y Tiempo* la historicidad nos configura, sin embargo ahora el tiempo se abre y

poético no puede ser un decir caprichoso, pues preñado de tal responsabilidad, sometido a tal decisión y capaz de tal acción, debe ser un decir comprometido, porque la poesía es depositaria y garante de ese estado esencial de la palabra que Heidegger llama *Ursprache*: el lenguaje original, primitivo de un pueblo histórico<sup>90</sup>. El poeta es un doble hermeneuta, interpreta los signos de los dioses –responde a su invocación- e interpreta la voz del pueblo; es el hermeneuta por excelencia. Es el heraldo que recibe el mensaje donado para luego, volver a donarlo al resto de los hombres. Esta donación sería, nos dice Heidegger, un acto de libertad, no arbitrario (*Willkür*) sino de suprema necesidad (*höchste Notwendigkeit*), pues es en este nombramiento originario donde acontece nuestra también suprema posibilidad (*höchste Möglichkeit*) de ser hombres. He allí la vital decisión, la responsabilidad y el compromiso<sup>91</sup>.

Aquí entramos ya en el espacio de la *Verfall*, el ámbito de la caída y el extravío (*Verwirrung*) también presente en el “círculo” del mundo. Decíamos ya que, para Heidegger, el decir poético es, en cuanto instauración-donación, el ejercicio de una libertad, sin embargo, esta libertad no implica ausencia de ataduras, arbitrariedad dictada por el

---

surge a la par que el diálogo: “ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo.” (1935-1936) p. 135 [Beides –ein Gesprächsein und Geschichtlichsein- ist gleich alt, gehört zusammen und ist dasselbe. p. 40]. La palabra poética abre mundos históricos y funda existencias históricas, y por eso es ella misma histórica, no flota en el vacío, no es intemporal. De allí que la palabra de Hölderlin, por ejemplo, pertenezca al tiempo de penuria, lo mismo que la de Rilke (aunque éste no se acerque nunca, a juicio de Heidegger, al poetizar de Hölderlin); la de Trakl es la palabra de la noche espiritual de Occidente que mira hacia Oriente; y por último, la palabra de Stefan George que pertenece a un tiempo de renuncia, todas ellas son esencialmente palabras históricas, interpretaciones de la voz del pueblo (*Stimme des Volkes*). En 1935 Heidegger reconoce, empero, la esencia de la poesía que instaura Hölderlin como “histórica en grado supremo, porque anticipa un tiempo histórico” y añade “pero como esencia histórica es la única esencia esencial” [Das Wesen der Dichtung, das Hölderlin stiftet, ist geschichtlich im höchsten Masse, weil es eine geschichtliche Zeit vorausnimmt. Als geschichtliches Wesen ist es aber das einzig wesentliche Wesen. p. 47]. Hölderlin siempre será para Heidegger *el* profeta, el poseedor de “un ojo de más”.

<sup>90</sup> Heidegger (1935-1936) p. 140. En el original: “Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes” p. 43.

<sup>91</sup> Es posible seguir el trazo, a la manera heideggeriana, en nuestro español: «Responsabilidad» aún guarda la fuente latina del *respondere* –prometer-, del *spendere* [*Zusagen* alemana] –asumir una obligación-, del *sponsare* –comprometerse-. Es curioso que la raíz de ambos verbos, *respondere* y *spendere*, proceda de la esfera religiosa del verbo griego *spéndo* (σπένδω) –practicar la libación, libación que concerta un pacto- y del sustantivo griego *spondé* (σπονδή) –el ofrecimiento de una libación o la acción por ella santificada-. La libatio romana era una ceremonia religiosa que consistía en derramar vino u otro licor en honor de los dioses como ofrenda en sacrificio. *Spóndeo*, *spóndé*, *spondophóros* son vocablos griegos relacionados con la libación, bebidas que se derraman durante el rito de un sacrificio, libación sacrificial consagrada al dios. Así, *Spondé* vino a significar toda clase de alianza, pues el juramento se prestaba tras el rito de la libación. El spondóforo es el heraldo que porta las proposiciones de paz o alianza. El poeta sería así el spondóforo, colocado no entre dos antagonistas, sino entre los dioses y el pueblo, el que vive en ese *entre* (*Zwischen*, que también significa en alemán “intermediario”).

capricho (*Willkür*)<sup>92</sup>. Heidegger deposita sobre esta libertad del “dar” una responsabilidad gravísima, la carga de una necesidad que embarga el espacio de la acción libre, porque allí se decide, allí está en juego nuestra existencia. Libertad y necesidad cohabitan en la posibilidad de elegir nuestro más propio poder ser.

Sin embargo, la palabra encierra en sí misma una amenaza (*Bedrohung*) que actúa contra ella; como apertura crea el lugar de la desocultación del ente, pero en este proceso puede -y frecuentemente lo hace- ocultar al ser. Podríamos decir que la palabra, como el poeta, está en el *entre* (*zwischen*): entre el ser y el ente<sup>93</sup>. El habla, el lenguaje, la palabra, es el peligro de los peligros (*die Gefahr aller Gefahren*) porque a través de ella podemos perder el ser (*Seinsverlustes*). El peligro que encierra es la amenaza del ser por el ente, es decir, de una apertura del ente realizada en detrimento del ser. La amenaza es, sin que necesitemos que Heidegger lo diga, el olvido del ser.

La amenaza consiste también, por otro lado, en el hecho de que la palabra esencial debe hacerse común (*gemein machen*) a todos. El poeta debe “divulgar” el mensaje interpretado y, en este hacerse público el mensaje, crece el peligro de oscurecer la revelación inicial al trasladarlo a redichas y manoseadas palabras, a lo que nosotros

---

<sup>92</sup> “Ciertamente toda instauración queda como una donación libre (...) Pero esta libertad no es una arbitrariedad sin ataduras y deseo caprichoso, sino suprema necesidad.” (1935-1936) p. 144. En el original: “Zwar bleibt jede Stiftung eine freie Gabe (...) Aber diese Freiheit ist nicht ungebundene Willkür und eigensinniges Wünschcn, sondern höchste Notwendigkeit.” p. 45. Años más tarde, Heidegger establecerá la relación entre *dichten* (poetizar) y *denken* (pensar) con un tercer verbo esencial: *danken*, el agradecer la donación.

<sup>93</sup> Heidegger acaricia aquí el problema de la diferencia ontológica sin llegar a formularlo, sólo lo sugiere, pero lo hace con el lenguaje de Hölderlin, por lo que el asunto se mantiene en un claroscuro: “La esencia de la poesía está encajada en el esfuerzo convergente y divergente de la ley de los signos de los dioses y la voz del pueblo. El poeta mismo está entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo.” (1935-1936) pp. 145-146. En el original: “das Wesen der Dichtung eingefügt in die auseinander und zueinander strebenden Gesetze der Winke der Götter und der Stimme des Volkes. Der Dichter selbst steht zwischen jenen –den Göttern, un diesem –dem Volk.” pp. 46-47. La interpretación de Zarader ilumina de modo incomparable este tema, Zarader lee el combate de mundo y tierra como la unidad siempre amenazada del ser y el ente, sin llegar a identificar el mundo con el ente ni la tierra con el ser, pues “en realidad, tierra y mundo dicen, no el ser y el ente, sino la doble dimensión del ser: eclosión y reserva”, de manera que debemos “comprender estos dos lados como las versiones del ser mismo, donde uno es conducido a darse como ente, y donde el otro es conducido a retirarse en sí mismo”. (*Heidegger et les paroles de l’origine*, p. 190). El poema, entendido como la palabra esencial, realiza la unidad de mundo y tierra, es decir, el poema hace advenir y mantiene la unidad de ser y ente. En *Unterwegs zur Sprache*, el poema realiza no ya la unidad de mundo y tierra, sino la unidad de mundo y cosa -es la evolución terminológica de su pensamiento- y, aquí sí, la Diferencia es nombrada sin titubeo: “Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el advenimiento apropiador de la Diferencia (...) El habla se despliega como el advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa”. “El habla” (1959) p. 28. En el original: “Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schiedes (...) Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge.” p. 30

llamamos despectivamente el lugar común, el trivializar inherente al lenguaje cotidiano (*Alltagssprache*)<sup>94</sup>.

Hay palabras que no dicen poéticamente, lenguaje que no hace honor a su esencia poética, palabras que se han alejado tanto de su origen que no son capaces de eclosionar nada, más bien lo ocultan. Es un lenguaje que, obsesionado con la instrumentalidad y la funcionalidad informativa, ha perdido su fuerza nominativa (*Nennkraft*) y su poder de recogimiento que el sentido original de *logos* hacía explícito. Son lo que Heidegger denomina -en *Ser y Tiempo*- las habladurías (*Gerede*), tan constitutivas del *Dasein* como el comprender y el habla antepredicativa (*Rede*). Las habladurías, junto con la avidez de novedades y la ambigüedad, son el modo en el que el *Dasein* es cotidianamente, y a esta forma cotidiana de ser Heidegger la denomina caída (*Verfall*). Las habladurías, al contrario que la palabra esencial, cierran la patencia del ente. Son la locuacidad, la cháchara ruidosa, el estrépito y el bullicio (*Lärm*) que encubren con su estridencia la invocación de los dioses, son respuesta chirriante que no nos entrega la tierra ni abre mundo, el parloteo nos niega la posibilidad de habitar poéticamente y, en cambio, nos ofrece el extravío en las decisiones esenciales, pues todo comportamiento, de acuerdo con su apertura y su referencia al ente en su totalidad, tiene su modo de errar.

Dejemos este esbozo de *Hölderlin y la esencia de la poesía* y abordemos los dos textos que le siguen en la elucidación heideggeriana del lenguaje: tanto *Carta sobre el humanismo* como *¿Y para qué poetas?* vuelven sobre los temas de la amenaza y la caída, la escucha y la interpelación, explorando sobre todo la relación entre lenguaje y ser.

Si la *Carta* impugna el lenguaje como un sistema de signos y sus reglas combinatorias es porque el pensar y el poetizar han liberado desde hace tiempo al lenguaje de la gramática, fiduciaria de la metafísica. Si Heidegger quiere alejarse de la metafísica occidental deberá alejarse de la gramática, si quiere apartarse del signo deberá acercarse a la poesía. La *Carta* a Jean Beaufret lleva, en su primer párrafo, la ya famosa y sibilina

---

<sup>94</sup> Una vez más, un giro del mago de Messkirch nos sorprende, en “El habla” de 1950 retoma esta noción del habla cotidiana pero le da un valor totalmente novedoso: “Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo (*Melos*) más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas se deja oír invocación alguna” (1959) p. 28. En el original: “Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (*Melos*) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt.” pp. 30-31. Es el reconocimiento de que al ser le pertenece tanto la ocultación como la desocultación, el mostrarse como el retraerse.

fórmula heideggeriana “El lenguaje es la casa del ser” (*Die Sprache ist das Haus des Seins*)<sup>95</sup> y añade “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”<sup>96</sup>. Tres relaciones se enuncian aquí: Lenguaje y ser, ser y hombre, hombre y lenguaje.

En todas ellas la primacía del ser es inalienable: el lenguaje es la despejante-ocultante llegada del ser mismo, el ser está siempre en camino hacia el lenguaje, una vez que llega a las palabras, entonces el lenguaje es lenguaje del ser de la misma manera que las nubes son las nubes del cielo. El ser viene a la palabra gracias al decir que piensa (*denkende Sagen*), gracias al decir del hombre pero, una vez más, Heidegger le revoca al hombre la soberanía de su pensar, de su decir, y de su ser hombre. El pensar le pertenece (*gehören*) al ser, está a la escucha (*hören*) del ser, el decir también pertenece al ser, pues antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar (*Anspruch*) por el ser. Nuestro pensar y nuestro decir dependen de la escucha y la llamada del ser. Una vez que haya correspondencia (*Entsprechung*) entre

---

<sup>95</sup> Heidegger literalmente se niega a considerar la frase como una metáfora: “Este hablar sobre la casa del ser no es ninguna transposición de la imagen de la «casa» al ser” [Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom «Haus» auf das Sein], donde *übertragen* es transferir, el tropo que traslada el sentido recto de la voz “casa” a otro figurado; llegará el día, dice Heidegger, en que podamos pensar mejor qué sea «casa» y qué «morar». Entretanto, elabora su pensar con frases que aparentan ser metáforas sin serlo, y la imagen nos ayuda a entender gráficamente lo que nos quiere decir: el lenguaje es la casa del ser, allí también habita el hombre, así que éste es vecino (*Nachbar*) del ser y el ser es vecino del hombre, habitan en vecindad. El lenguaje es la casa de ambos, su techo, su guarecimiento (guarece y cimienta), al mismo tiempo, el ser es *Halt*, punto de apoyo, el terreno firme donde se construye (*bauen*) o se cultiva. El pensar construye la casa del ser, es decir, nuestro pensar lleva el ser a la palabra, lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. Llevar a cabo (*Vollbringen*) no es originar (*bewirken*), hacer (*machen*) ni crear (*schaffen*), es desplegar algo en la plenitud de su esencia [die Fülle seines Wesens entfalten], así, el pensar despliega la relación entre el ser y el hombre a través de la palabra, de allí que los que vivan el pensar de manera más grave sean quienes proporcionen la vecindad más patente, la palabra responsable (la que vive la decisión) es la que trae casa. La palabra que sirve como instrumento de nuestra dominación nos “hurta” (*verweigert*) la casa, nos la niega. La importancia del “habitar” (*wohnen*) será cada vez mayor, habitar en la proximidad del ser, habitar en el lenguaje, habitar en el mundo, habitar en el claro, habitar en la verdad.

<sup>96</sup> Heidegger (1946) pp. 11-12. En el original: “In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.” p. 5. Cuando años más tarde el profesor Tezuka le recuerda a Heidegger el uso de la frase “Casa del ser” como aquella que toca la esencia del habla pero no atenta (*verletzen*) contra ella, lo que hace es repetir la consigna que una y otra vez suscribe Heidegger de no violentar la cosa sino dejarla ser. Heidegger recurre en muchas ocasiones a los verbos *Überfallen*, *Angriff* y *Verletzen* para denominar esa acción de lastimar, herir, violar mediante la atribución de conceptos. Contra este proceso invasivo, agresivo, se rebela la alternativa heideggeriana, primero fenomenológica, es decir, descriptiva, y luego narrativa, es decir, el relato del acontecer del lenguaje, la narración del *Ereignis*. Lo que Heidegger llegará a efectuar en *Unterwegs zur Sprache* es un acto de habla cuasi ritualizado y, en este sentido, más cercano a la experiencia mítica de la que habla Gadamer que a la experiencia científica.

éstos, el hombre puede establecer su vecindad con el ser, encontrar el lugar -el claro del ser (*Lichtung des Seins*)- donde habita su esencia, en otros términos, tener casa.

Ello significa que si el hombre vaga en la apatridad (*Heimatlosigkeit*), en ese olvido de la verdad del ser o abandono del ser en el que se halla el ente (*Seinsverlassenheit des Seienden*), de modo tal que considera y trata únicamente lo ente y lo hace con talante dominador<sup>97</sup>, su relación con el ser se vive a manera de caída (*Verfall*). Síntoma y no causa de la caída es la decadencia del lenguaje (*Sprachverfall*), esto es, la devastación (*Verödung*) del lenguaje es la señal más señera del olvido del ser, pues nace de una amenaza (*Gefährdung*) contra la esencia del hombre; lejos del ser quedamos desprovistos de un lenguaje que nos dé cobijo, quedamos desguarecidos: ni guardamos la verdad del ser, ni el ser nos guarda en su casa, que es el lenguaje. Vayamos a la letra:

Sólo porque el lenguaje es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierte para ellos en la recámara de sus manipulaciones.<sup>98</sup>

Siempre que lenguaje y ser se correspondan, allí tiene el hombre su morada, en el claro del ser<sup>99</sup> y entre las palabras, en el mundo y en el lenguaje. Siempre que la relación del hombre con el ser sea también de correspondencia, de escucha, de dejarse-decir, el lenguaje asumirá no la manipulación, degradándose en el ámbito del puro uso, sino la áurea tarea de

---

<sup>97</sup> El lenguaje se abandona a nuestra errada voluntad y se convierte en un instrumento de dominación sobre el ente, mientras que el pensamiento hace lo propio, volcándose en su cuestionar sólo al ente, olvidando el ser. Subyace aquí una interpretación pragmatista del mundo, frente al mundo constituido por entes-a-la-mano, utilizables o medios para nuestro proyectar como seres caídos en él, está el mundo como apertura, como el claro del ser. El lenguaje como «medio» de comunicación sería parte de esta visión pragmatista, el lenguaje como «acontecimiento» (*Ereignis*), advenimiento (*Ankunft*) del ser mismo sería no sólo parte de una visión ontológica, sino la llave para toda reflexión no instrumentalizadora, no absolutista. El lenguaje -como casa del ser- es la vía para re-patriarnos, para subsanar el desarraigo al que nos había arrojado la metafísica de la subjetividad. Sin embargo, Heidegger no rechaza el lenguaje como «medio», sólo lo subsume a ese otro lenguaje fundante que, como a la *physis* heraclítica, le gusta ocultarse; así, si el lenguaje es el advenimiento que aclara y oculta, podría decirse que como «medio», el lenguaje estaría más cerca de ocultar que de desocultar la verdad del ser. Esto ya lo plantea en *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938), donde afirma que con el lenguaje habitual “que hoy se desgasta y pulveriza” de una manera cada vez más acentuada la verdad del ser no se deja decir (Ver especialmente 36. El pensar del ser y el lenguaje).

<sup>98</sup> Heidegger (1946) p. 86. En el original: “Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zuhause sein, sodass sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird”. p. 45

<sup>99</sup> Claro es *Lichtung*, en español tenemos una palabra más bien olvidada que denota con mayor exactitud uno de los significados de *Lichtung*: “calvero”, el paraje sin árboles en lo interior de un bosque. Pero Claro también denota lo bañado de luz, el amanecer (Heidegger mencionará en varias ocasiones la noche espiritual, la noche donde reina el tiempo de penuria) y la abertura, a modo de claraboya, por donde entra luz, aquí estaría más cercano el *Lichtung* a la apertura como *Offenheit*.

otorgarle al hombre la posibilidad de habitar (*Wohnen*), de “estar-en-el-mundo”. Y por último, siempre que la relación del hombre con el lenguaje sea esencial, el ser será nombrado sin despotismo y las cosas vendrán a la palabra como ellas mismas.

Ahora bien, Heidegger entiende aquí la relación de reciprocidad en términos de “guardar”: el ser resguarda a los hombres, pero los hombres a su vez son los guardianes (*Wächter*) del ser, lo custodian en el lenguaje<sup>100</sup>. La relación, a pesar de mutual, es jerárquica, es decir, es el ser quien da apoyo y sostén (*Halt*) al ser del hombre, en contraparte, el hombre es el pastor (*Hirt*) del ser, el hombre escucha, se deja decir. En esta vecindad (*Nachbarschaft*) el hombre incluso deja de ser el señor del ente (*der Mensch ist nicht der Herr des Seienden*).

Lo más revolucionario que nos interesa rescatar aquí para el desarrollo de la *destruktion* y la noción que abría el presente apartado (*Die sprechen des Menschen* o el hablar de los hombres) son dos secuelas, la primera de ellas es que en la *Carta sobre el humanismo* el lenguaje deja de ser una facultad humana, el último párrafo que cierra esta obra dice así: “El pensar recoge el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo”<sup>101</sup>. El lenguaje es, primeramente, lenguaje del ser; es el ser quien habla, no el hombre; el lenguaje no es la expresión de un sujeto sino la “casa del ser”.

Desde esta concepción, la segunda secuela es que el lenguaje desborda la esfera tanto del análisis semántico como del semiótico:

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 -con justicia esencial- a partir de su

---

<sup>100</sup> Heidegger usa verbos diferentes para mentar la acción de “guardar”, todos ellos de una polisemia interesante: *hüten*, *wachen* y *aufbewahren*. *Hüten* tiene que ver más con el pastorear, como se cuida un campo labrado o un rebaño, se les vigila y se les defiende. *Wachen* es en cambio un verbo cuyo “guardar” implica el velar, el estar despierto y en guardia, el guarda (*Wächter*) es el que pasa la noche en vigilia, oteando, como hacen los pensadores y los poetas, los signos de los dioses. Por último, *aufbewahren* es el custodiar, el guardar conservando y preservando. Sin embargo, avanzada ya la *Carta*, Heidegger no menciona al hombre como guardián (*Wächter*) sino que elige el sustantivo más bucólico de “pastor”: *Der Mensch ist der Hirt des Seins*. En esta expresión George Steiner reconoce una variación secular de temas teológicos muy marcados v.gr. cuando Heidegger busca la verdad como una iluminación, una epifanía –manifestación–, una autoexposición en el claro de la existencia.

<sup>101</sup> Heidegger (1946) p. 90. En el original: “Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind.” p. 47

carácter de signo (*Zeichen*) y tal vez ni siquiera de su carácter de significado (*Bedeutung*). *Lenguaje es despejante-ocultante llegada del ser mismo.*<sup>102</sup>

Ese mismo año, en 1946, Heidegger redacta, en ocasión del vigésimo aniversario luctuoso de Rilke, la conferencia *¿Y para qué poetas?*, el texto vuelve a la carga con similares argumentos, impregnados de la fuerza del lenguaje poético que Hölderlin y Rilke aportan, ambos pertenecen a esa categoría de hombres que arriesgan (*wagen*), hombres que se exponen al peligro -del que ya se nos había alertado en *Hölderlin y la esencia de la poesía*- de perder el ser al nombrarlo, hombres que en su decir (*Sagen*) viven la amenaza del ser por el ente, la tentación de quedarse con la palabra como el fruto y olvidar la florescencia. Estos hombres que así arriesgan, nos dice Heidegger, arriesgan más que el ser del ente, arriesgan el recinto del ser, es decir, el lenguaje (*Sie wagen den Bezirk des Seins. Sie wagen die Sprache*). Bien, volvamos a la argumentación de *¿Y para qué poetas?* que reproduce casi a la letra la objeción contra el signo y el significado:

El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado (*témnein*, *tempus*) por el hecho de presentarse en la palabra. 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 llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Heidegger (1946) p. 31 [Cursivas nuestras, modificamos ligeramente la traducción para acercarla más al original] En el original:

Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äusserung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie lässt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst. p. 16

Aprovechemos esta cita para esclarecer por qué creemos que la premisa básica de Cristina Lafont sería desestimada por un exégeta heideggeriano que mostrara preferencia por el sentido literal. Lafont sostiene que la tradición a la que pertenece Heidegger (que viene desde Hamann y alcanza a Habermas) le concede preeminencia al significado sobre la referencia, y que esta tradición conserva una interna continuidad con el paradigma anterior de la filosofía de la conciencia restaurando la dicotomía constituyente/constituido. Para demostrarlo, Lafont pone a dialogar a Heidegger con la tradición anglosajona (Kripke y Putnam entre otros), el diálogo es rico en verdad y el ejercicio resulta por demás productivo; sin embargo, Lafont lee a Heidegger bajo la clave de la filosofía del lenguaje, y es justo en la *Carta sobre el humanismo* donde Heidegger marca su territorio, el “más allá” de la filosofía del lenguaje: “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” p. 19. [Sie kann nicht mehr blosse Sprachphilosophie sein. p. 9] El signo (*Zeichen*) y el significado (*Bedeutung*) pertenecerían a esa filosofía del lenguaje de la que Heidegger se desmarca.

<sup>103</sup> Heidegger (1935-1946) p. 231. En el original:

Das Sein durchmisst als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (*témnein*, *tempus*), dass es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (*templum*), d. h. das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache



El sentido de la cita es que, ya que el ser hace accesibles a los entes, no podemos ganar acceso a los entes excepto a través de la casa del lenguaje, el ser “habita” en las palabras por medio de las cuales nombramos a los entes. La casa reúne en su perímetro (delimita, demarca) la convivencia entre hombre y ser, la casa es el dominio del ser<sup>104</sup>. La casa es el lenguaje, donde el ser mismo se demarca (*témnein*), se establece históricamente (*tempus*) y en este espacio delimitado (*templum*), en este acotamiento, el lenguaje se reserva para un destino peculiar, ser aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad del ser del hombre, devolvernos la casa, la cercanía de nuestra esencia con el ser y, por ende, con los entes. De allí que, si sólo a través de un transitar por el templo del ser llegamos a los entes, lo que más se arriesgue en el camino sea el templo mismo, el lenguaje<sup>105</sup>. Hemos de atravesar (*hindurch*) la palabra, pasar entre sus muros y recovecos para llegar a las cosas, Heidegger lo dice de manera más descriptiva: “Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras «fuente» y

---

erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmässiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seienden, dass wir ständig durch dieses Haus gehen. p. 310

Que Heidegger vuelva a ofrecer una palabra (*templum*) que incita directamente a establecer similitudes con el discurso teológico no deja de parecernos una provocación. Ya antes había establecido el lenguaje como el lugar privilegiado de mostración de la verdad (ocultación-desocultación del ser), de la vivencia del sentido de lo sagrado, luego distingue al hombre con el título de “pastor” (*Hirt*) y, en esta ocasión, habla de la casa del ser como *templum*. Sin ahondar en las relaciones de Heidegger con el pensamiento judío y con la cábala (Marlène Zarader tiene un trabajo excepcional sobre el tema: *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, texto que refuta opiniones reputadas como la de Steiner, para quien la herencia hebraica casi no desempeñaba papel alguno en las fuentes de Heidegger), recordemos la búsqueda heideggeriana de un lenguaje exento de implicaciones metafísicas, en medio de su esfuerzo hermenéutico, pudo entender el lenguaje religioso como una categoría particular de discurso poético, de allí que tanto la poesía como la teología fueran fuentes constantes en su camino.

<sup>104</sup> Decimos “dominio” teniendo en mente el latino *dominium*, donde *domine* (señor) y *domus* (casa) establecen la relación de posesión. En *Construir, habitar, pensar*, texto que trataremos enseguida, Heidegger hablará de la inversión de la relación de dominio (*Herrschaftsverhältnisses*) del lenguaje sobre el hombre como la causa primera de nuestro desamparo; y a ese “habitar” que es por encima de todo un poseer antepone un “habitar” que es preservar (*Schonen*), sólo a partir de ese habitar es posible un construir, no ya la casa del lenguaje, de la que no somos arquitectos, proveedores ni poseedores, sino cultivar y erigir edificios, construir en su sentido más llano.

<sup>105</sup> Este transitar por el templo, este atravesar (*hindurch*) el lenguaje, llevado hasta sus últimas consecuencias, será un romper (*zerbrechen*), la palabra se desgaja para volver a su origen: lo insonoro, el silencio. Pero esta ilación tomará forma once años después en la conferencia “La esencia del habla” de *Unterwegs zur Sprache*.

«bosque», incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua”<sup>106</sup>. El lenguaje está allí incluso cuando no hay articulación.

Que el lenguaje sea la *domus* y el ser el *domine*, que el hombre sea su pastor y guarda, es la antítesis de la actitud del hombre moderno, cuya única cualidad es someter su querer al afán de dominio, el querer (*Wollen*) como autoimposición (*Sichdurchsetzens*). El hombre se convierte en representador y productor (*Vor- und Herstellende*), en funcionario de la técnica, construye y produce técnicamente el mundo como objeto y a sí mismo como sujeto; y así se transforman, él y las cosas, en un mero material, en una mera función de la objetivación (*Funktion der Vergegenständlichung*).

Tal escenario no es halagüeño, para Heidegger, esta objetivación del mundo atenta contra la mismidad del hombre (perdida en la producción ilimitada) tanto como atenta contra las cosas, en la medida en que se han convertido en objetos que se gastan (*Vernutzung*), que se usan y se reponen, se reemplazan. Hoy lo permanente en las cosas no es su reposar en ellas mismas dentro del mundo que les es propio, sino la sustitución (*Ersatz*), el mundo del recambio.

La imposición de la objetivación supone así, una vez más, un peligro (*Gefahr*). El hombre vive amenazado, obstruyéndose deliberadamente el camino hacia lo abierto (*Offene*), vive desprotegido (*schutzlos*) en su puro querer absoluto, en su avidez de mandato, de poner ser en lugar de dejar ser. Las cosas corren la misma suerte, también ellas están sin protección, objetivadas se quedan sin techo, pues el mundo ha perdido todo carácter sagrado (*Die Welt wird heil-los*). De allí que “la seguridad de nuestra esencia exige también un salvamento de las cosas fuera de la pura objetividad”<sup>107</sup>. ¿Salvar? En efecto, así es como Heidegger nombra el camino inverso, el camino que nos devuelve a un lugar seguro, donde las cosas puedan reposar en sí mismas, y nosotros podamos habitar en la vecindad del ser, resguardados del ámbito de la desprotección dominado por la razón. La salvación (*Rettung*) viene de la mano de los poetas, los más arriesgados (*die Wagenderen*) y los más decidores (*die Sagenderen*). El “querer” (*Wollen*) de los poetas está en las

---

<sup>106</sup> Heidegger (1935-1946) p. 231. En el original: “Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort »Brunnen«, durch das Wort »Wald« hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken.” p. 310

<sup>107</sup> Heidegger (1935-1946) p. 229. En el original: “(...) so verlangt das Sichersein unseres Wesens auch ein Erretten der Dinge aus der blossen Gegenständigkeit” p. 308

antípodas del “querer” como autoimposición, pues ellos son los que nada quieren o, mejor dicho, no quieren a la manera del hombre moderno, quieren más y, por ello, dicen más. Los poetas se arriesgan al lenguaje (*wagen es mit der Sprache*) y arriesgan el lenguaje (*wagen die Sprache*), exponiéndose a la amenaza y desafiando el imperio de la razón (*Vernunft*) tecnificada.

Los poetas son los que salvan porque sencillamente, advierte Heidegger, su canto (*Gesang*) no produce (*herzustellen*), su canto escapa a toda autoimposición intencional. Su canto salva (*heiligt*) y celebra lo intacto de la esfera del ser (*feiert das Unversehrte der Kugel des Seins*). Este decir poético que así nos acerca a los dioses no puede ser un decir cualquiera -y aquí entra una declaración desasosegante- sino un decir *distinto* al decir humano<sup>108</sup>.

La idea que subyace aquí depende directamente de las nociones de “autoimposición” y “objetivación”, si el hombre se erige como productor del mundo es igualmente el productor del lenguaje y, en ese sentido, el representador por excelencia. Pero Heidegger quiere combatir la caracterización del lenguaje como creación humana: somos en la medida en que hay lenguaje, nunca viceversa. El lenguaje es morada, no signo; es templo, no significado; es en su potencia poética protector y salvador, nos dona la posibilidad de cobijo ante la desprotección (*Schutzlosigkeit*) y, al mismo tiempo, el hombre lo guarda y lo habita. Como se indicaba en párrafos anteriores, la relación de reciprocidad entre la tríada lenguaje-ser-hombre se da en términos del “guardar”.

Vayamos por último, para terminar este dilatado preámbulo a *Unterwegs*, a las ideas expresadas en *Construir, habitar, pensar*, entrelazándolas con “...poéticamente el hombre habita...”, ambas conferencias del año 1951 consuman la subversión que tanto nos atañe aquí. Decimos subversión porque Heidegger desmonta gradual pero cada vez más intensamente las representaciones tradicionales del lenguaje, y con ello trastorna el sentido de la pregunta por el lenguaje, invirtiendo lo que podríamos llamar la jerarquía inconcusa sobre la que descansaba la respuesta metafísica: el lenguaje es creación humana, medio y herramienta para maniobrar en el mundo.

---

<sup>108</sup> Heidegger (1935-1946) p. 236. En el original: “Sie sind die Sagenden, die sagender sind. Denn dieser eine Hauch, um den sie wagner sind, ist nicht nur Sagen überhaupt, sondern der eine Hauch ist ein anderer Hauch, ein anderes Sagen als sonst das menschliche Sagen ist.” p. 318

Las etapas del camino recorrido conducen sin tregua hacia el lenguaje mismo, la pregunta por el lenguaje sólo se vive en el lenguaje, desde el lenguaje, rumbo al lenguaje. Si tuviéramos que distinguir las etapas del abandono<sup>109</sup> del señorío (*Herrschaftsverhältnis*) humano hasta este punto de la andadura, el genitivo arroja la clave como si del título de una épica se tratara: el primerísimo hablar *de* los hombres (*das Sprechen des Menschen*) se descubre esencialmente como el habla *del* ser (*die Sprache des Seins*), y este genitivo termina su peculiar viaje en una aparente tautología: el hablar *del* lenguaje (*das Sprechen der Sprache*), el hablar *del* habla. El drama del genitivo<sup>110</sup> va empujándonos hacia la cuestión de la “procedencia”<sup>111</sup>, el lenguaje no tiene su origen en el hombre, el lenguaje no tiene su origen en otra cosa que no sea él mismo, *logos* remite al *logos*:

El hombre se comporta como si *él* fuera artífice y maestro del lenguaje, cuando en realidad es *éste* el que permanece amo del hombre. Quizás sea la inversión *de esta* relación de dominio que el hombre ejerce lo que antes que cualquier otra cosa empuja su ser a lo inhóspito. Que demos importancia a la escrupulosidad del hablar es bueno, pero esto no basta en tanto al hacerlo usemos el lenguaje tan sólo como un medio de expresión. Entre todas las interpelaciones que podemos, nosotros los humanos, traer desde y con nosotros para hablar, es el lenguaje la máxima y por doquier la primera.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Abandono sería la palabra precisa que describiría el suceso, el abandono del señorío humano significaría la renuncia de un bien, con la pérdida de dominio que conlleva. Más tarde, en *Unterwegs*, Heidegger calificará como renuncia (*Verzicht*) el abandono de la seguridad de la palabra, la palabra se revela –en la experiencia tremenda que vive el poeta– como otra cosa muy diferente a una posesión asegurada; la renuncia nos prepara para una relación diferente entre palabra y cosa, hombre y lenguaje.

<sup>110</sup> Aunque el genitivo signifique una mera preposición, un elemento relacionante, la relación que expresa es compleja, es relación de propiedad, de posesión, pero denota también la causa o el origen de algo, su naturaleza, condición o cualidad. De allí que la expresión “*die sprechen des Menschen*” resume y rezuma la posición privilegiada del hombre, a quien le pertenece el lenguaje como lo más propio, como parte de su naturaleza y, al mismo tiempo, entroniza al hombre como su fundamento, su razón de ser. De la misma manera, “*die Sprache des Seins*” restituye (no en el sentido de volver algo –el lenguaje– a quien lo tenía antes –el ser–, pues siempre el ser ha “tenido” el lenguaje, sino en el sentido de volver al lugar de donde había salido, el lenguaje retorna, tras haber padecido el olvido de la diferencia ontológica, a su fuente: el ser, donde abreva la palabra) el alto reino de la palabra a su olvidado señor, i.e. al ámbito de la ontología.

<sup>111</sup> Recordemos la lectura de Zarader, la etapa de *Unterwegs zur Sprache* está marcada por un pensamiento que se esfuerza en pensar la *procedencia de la “Diferencia”*. Ver la nota al pie 76.

<sup>112</sup> Heidegger (1951) pp. 14-15. En el original:

Der Mensch gebärdet sich, als sei *er* Bildner und Meister der Sprache, während *sie* doch die Herrin des Menschen bleibt. Vielleicht ist es vor allem anderen die vom Menschen betriebene Verkehrung *dieses* Herrschaftsverhältnisses, was sein Wesen in das Umheimische treibt. Dass wir auf die Sorgfalt des Sprechens halten, ist gut, aber es hilft nicht, solange uns auch dabei noch die Sprache nur als ein Mittel des Ausdrucks dient. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her *mit* zum Sprechen bringen können, ist die Sprache der höchsten und der überall erste.

El hombre que se conduce como creador y constructor del lenguaje vive erráticamente, en el error y errando a la manera de vagar sin asilo, sin protección. El lenguaje es, por el contrario, el señor del hombre. En el momento en que, a través de un acto de humildad, el hombre reconozca su falso señorío, entonces volverá al habitar que el lenguaje le dispensa, como *logos* que reúne y articula la *physis*. Por otro lado, nos dice Heidegger, guardar el lenguaje no es cuidar diligentemente nuestra manera de hablar, ello no sirve de mucho mientras el lenguaje siga a nuestro servicio como medio (*Mittel*) de expresión. Lo que es requerido en la interpelación (*sprechen*) es una respuesta que guarde el lenguaje como lo que es: el acontecimiento (*Ereignis*) de la llegada del ser, la apertura que trae y preserva al ente en el ser. En pocas palabras, se nos demanda dejar el *Mittel* como una forma derivada del *logos* y reconocerle a éste su cualidad de *physis*, de *aletheia*, de *arche*. Así, nuestro hablar será una respuesta a la interpelación del *logos* mismo, porque co-respondemos con lenguaje al lenguaje.

Al hilo de la dilucidación del habitar (*wohnen*), el “guardar” (*aufbewahren*) -que cifraba la relación de reciprocidad y correspondencia entre el hombre y el lenguaje, el hombre y el ser- se despliega ahora como el “preservar” (*schonen*), este verbo marcará en adelante la relación entre el hombre y el mundo, al que Heidegger llamará en adelante la “Cuaternidad” (*Geviert*), una unidad originaria de tierra y cielo, divinos y mortales<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> El mundo, que en *Ser y Tiempo* se desplegaba como la totalidad referencial de las cosas en tanto implementos, y después fuera el espacio de la apertura del ser en el cual se ubican las cosas, es ahora la interacción de los cuatro, congregados por la cosa. El término *Geviert* [que aquí decidimos traducir como “Cuaternidad” en lugar de seguir la traducción de “Cuadratura” por su parentesco con la geometría] ha sido estudiado a profundidad por Vincent Vycinas en *Earth and Gods* bajo la luz de la religión ctónica y la religión olímpica. Vycinas sostiene que, siendo ambas las fuentes fundamentales de *physis* y *logos* de las que se sirvieron los tempranos filósofos griegos, es imperativo rastrear su presencia en Heidegger. De tal manera que la interpretación de Vycinas clarifica el curioso término de la Cuaternidad, pues la lucha entre tierra y mundo reflejaría la lucha entre los poderes ctónicos y olímpicos, de igual manera esta lucha estaría presente en la estructura del *Dasein* como proyecto yecto, el estado de arrojado representaría un principio ctónico, y la proyección uno olímpico. Quisiéramos mencionar de paso, por la pertinencia del tema de los dioses en el pensamiento heideggeriano, un estudio sobre neopaganismo realizado por Tomislav Sunic, quien considera “paganos conservadores modernos” a Nietzsche y Heidegger en filosofía, a Jung en psicología y a Mircea Eliade en antropología...a todos ellos les une la voluntad de superar el legado de la Europa cristiana y todos ellos incluyeron en su bagaje espiritual el mundo de los pueblos bárbaros. Asimismo, siguiendo el concepto de paganismo de Alain de Benoist (el pagano considera los dioses como “centros de valores” que permanecen pese al cambio de los dioses mismos y las creencias, el pagano sacraliza el mundo e interpone entre el hombre y el universo una relación fundamentalmente religiosa) sería factible admitir el paganismo de Heidegger, en cuanto vive la elección de otra forma de espiritualidad, otra forma de lo sagrado alejada de la metafísica tradicional y de la idea misma de Dios.

Al ser-en-el-mundo de *Ser y Tiempo* le llega la hora de medirse con la divinidad (*die Gottheit*), con los celestes (*Himmlischen*). Este es un elemento que el *Dasein* no podría contener (a menos que forcemos un acto de extremo hincapié en su condición de ser-para-la-muerte). En 1951 ser hombre significa estar en la tierra como mortal (*Sterbliche*), es decir, ser hombre significa habitar<sup>114</sup>. Habitar consiste en preservar (*Schonen*), preservar la Cuaternidad en su ser (*Geviert in sein Wesen schonen*), es decir, habitar es un cuádruple preservar (la tierra, el cielo, los divinos y los mortales)<sup>115</sup>.

Heidegger le otorga al preservar una connotación positiva, no sólo se reduce a no atender contra lo preservado, sino que acontece cuando dejamos algo en su ser, cuando lo ponemos a salvo regresándolo intencionalmente a su ser, i. e., cuando lo “liberamos” llevándolo a la paz, salvaguardado en lo libre que es lo que preserva cada cosa en su ser. Este habitar que preserva lleva (en una dinámica idéntica a la que corresponde al lenguaje) su ser a las cosas, el habitar resguarda (*verwahren*) la cuaternidad de las cosas. El habitar del hombre es un habitar que se cuida de los entes, moramos junto a los intramundanos, es decir, habitar es ya siempre una estadía cabe las cosas (*ein Aufenthalt bei den Dingen*). Los mortales de-moran en las cosas.

Aquí arribamos ya a la cuestión del construir (*bauen*), tras todo lo dicho sobre la esencia del habitar se revela la esencia del construir. El ejercicio filológico del mago de Messkirch se remonta a una antigua palabra del alto alemán que unía ambos verbos, construir y habitar: “buan”, quedarse, detenerse (*bleiben, sich aufhalten*). “Yo soy/estoy” quiere decir “yo habito”; habitar es cuidar y atender, cultivar y también, de forma más cotidiana, construir, erigir edificios. Ambas, *colere* y *aedificare*, están contenidas en el construir. Sin detenerse en la primera actividad, en el cultivar, Heidegger aborda el

---

<sup>114</sup> Heidegger (1951) pp. 16-17. En el original: “Mensch sein heisst: als Sterblicher auf der Erde sein, heisst: wohnen.”

<sup>115</sup> Los hombres habitan, nos dice Heidegger, en tanto realizan el cuádruple preservar:

i) salvan (*retten*) la tierra, no le sacan provecho extenuándola, el salvar ni domina ni somete, la dejan ser lo que es: lo que soporta sirviendo, la que da frutos floreciendo, desplegada en roca y aguas, abriéndose en flora y fauna; ii) acogen (*empfangen*) el cielo como cielo, dejando al sol y a la luna su curso, mantienen la luz y el crepúsculo, se someten a la bendición o inclemencia de las estaciones del año; iii) esperan (*erwarten*) a los divinos como divinos, esperan las señales de su llegada y no desconocen las señales de su falta, aun en la desgracia esperan la gracia, los dejan ser lo que son: los mensajeros señalantes de la divinidad (*die winkenden Boten der Gottheit*); iv) son capaces de conducir su propio ser a la muerte, saberse como los únicos que pueden morir.

construir a la manera de edificar, para mostrarnos cómo incluso en algo tan cotidiano como la edificación de un puente está presente el habitar en el mundo en tanto Cuaternidad.

Atendamos por un momento las palabras que Heidegger dedica al puente<sup>116</sup>, pues tras ellas subyace una formulación del *logos*, aplicable a todos los efectos a la palabra humana, la palabra como edificio construido<sup>117</sup>. Ambos, palabra y puente, cumplen el imperativo del *legein*, reúnen en su ser la Cuaternidad, coligan la relación cuádruple del preservar, ambos son un lugar (*Ort*) en cuanto conceden un espacio en el que tienen cabida tierra y cielo, divinos y mortales: “El puente *congrega* en su ámbito a *su* manera tierra y cielo, a los divinos y a los mortales”<sup>118</sup>. La manera en que la palabra -escrita o sonora- congrega es análoga, aunque mucho más contundente, por ser el lenguaje antes y primeramente que cualquier obra, que cualquier puente, templo o cosa, aquello donde descansan las cosas, el templo, el bosque, la fuente y la mesa. El lenguaje, como el habitar (como el puente construido) preservan dejando cada cosa en su ser, pero el primero es el “dejar estar” esencial, el *legein* (decir) de la palabra deja estar todo aquello que se reúne -se articula- en lo abierto de la *physis*. El hablar y el construir humanos son, lo que podríamos llamar alegóricamente, “oficios” ontológicos en su fundamento.

Curiosamente, allí donde Heidegger habla de “puente” también habla de “símbolo”, no como aquello que el puente es, sino como aquello que el puente no es: “Pero el puente, cuando es un auténtico puente, no es jamás primero mero puente y posteriormente un

<sup>116</sup> Formulación comparable en belleza a la descripción que hace Heidegger del templo griego en *El origen de la obra de arte* (1935), el templo en aquel texto congregaba en torno suyo la *physis*, la relación con la roca y la tempestad, abría mundo y lo volvía sobre la tierra, a su lado las cosas -el árbol y la hierba, el águila y el toro- adquieren su fisonomía y los hombres la visión que tienen de sí mismos. Esta apertura y esta visión acontecían sólo mientras la obra sea obra y el dios no ha huido de ella.

<sup>117</sup> Es ya lugar común la analogía entre arquitectura y lenguaje, a tal grado que se habla del lenguaje de la arquitectura tanto como de la arquitectura del lenguaje. Los teóricos del lenguaje y los teóricos de la arquitectura han buscado paralelamente una gramática universal, un código cuyas reglas combinatorias establezcan jerarquías entre sus varios componentes. Igualmente, los órdenes griegos implican una gramática, una combinación particular de proporciones que componen el edificio. Hay, incluso, tendencias contemporáneas que “leen” la teoría arquitectónica como hermenéutica, intentando con ello distanciarse de la instrumentalidad y la tecnificación como valores únicos, haciendo hincapié en la historicidad del discurso arquitectónico. Resulta por demás ilustrativo que el mismo Heidegger mencione a los poetas como “aquellos que toman la medida de la arquitectónica, del arazón del habitar.”

<sup>118</sup> Heidegger (1951) pp. 34-35. En el original: “Die Brücke *versammelt* auf *ihre* Weise Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen bei sich.” El puente congrega (*versammeln*) la tierra como paisaje, preparado siempre para las intemperies del cielo, garantiza a los mortales su camino para que puedan desplazarse de territorio a territorio, el puente también aspira a elevarse, trasladarse ante lo incólume de lo divino, convoca (*sammeln*) como el paso que se eleva ante los divinos. (El sustantivo “*Versammlung*” puede traducirse de varias maneras, ya sea como congregación, reunión, convocatoria o coligación, conteniendo toda la acción de la unión y el enlace, del ligar una cosa con otra.)

símbolo. Tampoco es el puente de antemano sólo un símbolo en el sentido de que expresa algo que, tomado estrictamente, no le sea inherente”<sup>119</sup>. Un auténtico puente jamás se muestra como expresión (*Ausdruck*) de otra cosa que no le es inherente, como sí hace el símbolo, unido a su correlato; como tampoco será símbolo un auténtico templo, o una auténtica vivienda. El puente que congrega la Cuaternidad es una cosa (*Ding*), pero no representa otras cosas, su peculiaridad estriba en concederle la estancia a la Cuaternidad congregada en ella, sólo eso.

Pareciera que, veladamente, Heidegger plantea la crítica a la mecanización de la construcción mediante la consideración del puente como “lugar” que congrega la Cuaternidad, y congregándola nos permite la estadía cabe cosas y lugares. Asimismo, la idea de que el puente no puede ser jamás reducido a símbolo encontraría su símil en la idea de que el lenguaje no puede ser jamás reducido a signos, de serlo, tanto el puente como la palabra intramundana pueden ser reemplazadas por otros símbolos, y el construir, el pensar y el lenguaje pueden convertirse entonces en procesos mecánicos. El edificio erigido por un construir que ha olvidado la *physis* atentaría contra la naturaleza de la misma manera en que las palabras alejadas de su origen mantienen oculta o pierden su capacidad de “congregación”, en ninguno de los dos lugares se encontraría el hombre moderno “como en casa”, pues para ello sería necesaria una actitud respetuosa que hiciera la experiencia de la esencia del lenguaje y de la tierra.

No obstante, puede considerarse que para Heidegger la primera tecnificación -la instrumentalización del lenguaje- sería la responsable de los subsecuentes “extravíos”, volvamos sobre la cita que abría nuestro comentario a *Construir, habitar, pensar*:

El hombre se comporta como si *él* fuera artífice y maestro del lenguaje, cuando en realidad es *éste* el que permanece amo del hombre. Quizás sea la inversión *de esta* relación de dominio que el hombre ejerce lo que antes que cualquier otra cosa empuja su ser a lo inhóspito.<sup>120</sup>

Lo inhóspito, *Unheimische*, es lo extraño, lo que no es hogareño ni pertenece a la *domus*, a la casa; inhóspito es lo que no ofrece seguridad. Esta manera de habitar en lo inhóspito

---

<sup>119</sup> Ibidem En el original: “Allein die Brücke ist, wenn sie eine echte Brücke ist, niemals zuerst blosser Brücke und hinterher ein Symbol. Die Brücke ist ebensowenig im voraus nur ein Symbol in dem Sinn, dass sie etwas ausdrückt, was, streng genommen, nicht zu ihr gehört.”

<sup>120</sup> Heidegger (1951) pp. 14-15



opera entonces por mor de la inversión de dominio, cuando el hombre se autoerige señor del lenguaje, cuando no respondiendo a la interpelación (*Zuspruch*) del lenguaje o la interpelación del ser lleva a cabo un construir que no piensa en la esencia del habitar ni construye a partir del habitar (*aus dem Wohnen bauen*).

Habitar en lo inhóspito es lo opuesto a esa otra manera de habitar que Heidegger nos presenta en la conferencia “...*poéticamente el hombre habita...*”, un habitar fundado en lo poético. Consideremos las ideas vertidas en este texto que rematan el camino de *Construir, habitar, pensar*.

Primeramente, es necesario “abandonar la representación habitual del habitar”, esta es una exigencia coherente con aquella otra que ha determinado el tema del presente trabajo, i. e., el abandono de la representación tradicional del lenguaje. La táctica es la misma, Heidegger acude a Hölderlin para llegar a la esencia del habitar, la poesía es la que, ante el pensar metafísico y subjetivo, sigue ofreciendo una fuente confiable que garantiza un “decir” (*Sagen*) que de modo más puro confía lo dicho a la escucha, el poeta -a diferencia de la frecuente sordera del resto de los mortales- está atento a la interpelación del lenguaje.

En frases casi idénticas a las ya citadas, en la conferencia “...*poéticamente habita...*” Heidegger aborda nuevamente el asunto de la inversión (*Verkehrung*):

El hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre. Cuando esta relación de señorío se invierte, el hombre cae en extrañas maquinaciones. El lenguaje se convierte en medio de expresión. En tanto que expresión, el lenguaje puede descender a mero medio de presión. Que incluso en este uso del lenguaje se cuide la manera de hablar está bien. Sólo que esto, a pesar de todo, no nos servirá nunca para salir de esta inversión de la relación de dominio entre el lenguaje y el hombre. Pues *en realidad quien habla es el lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando corresponde al lenguaje*, cuando escucha la exhortación de éste.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Heidegger (1951 a) p. 165 [Cursivas nuestras] En el original:

Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während doch sie die Herrin des Menschen bleibt. Wenn dieses Herrschaftsverhältnis sich umkehrt, dann verfällt der Mensch auf seltsame Machenschaften. Die Sprache wird zum Mittel des Ausdruck. Als Ausdruck kann die Sprache zum blossen Druckmittel herabsinken. Dass man auch bei solcher Benutzung der Sprache noch auf die Sorgfalt des Sprechens hält, ist gut. Dies allein hilft uns jedoch nie aus der Verkehrung des wahren Herrschaftsverhältnisses zwischen der Sprache und dem Menschen. Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren *Zuspruch* hört. pp. 193-194

La palabra, como el puente, puede convertirse en símbolo o medio de expresión si la tomamos como un objeto listo para ser usado y suministrarnos la cosa. Pero el lenguaje no es un objeto de uso, no es la palabra el depósito de un significado que nos lleve a la cosa, no es el contenido semántico del signo lo que nos lleva a la cosa; lo que nos lleva en cambio a la esencia de una cosa es la interpelación del lenguaje, la atención y escucha al señalar (*Wink*) de la palabra, esto es, no son las significaciones las que nos permiten estar cabe las cosas, sino el *logos* profundo que las reúne y nos reclama. En tanto que el hombre pertenece y forma parte de este *logos* de la *physis*, puede oír el lenguaje. El verdadero escuchar implica la escucha del *logos*, incluso cuando se escucha a las palabras del hombre. Así, el lenguaje es quien habla primeramente, no el hombre; al hombre lo que le toca es corresponder (*entsprechen*). El hablar del hombre (*die Sprachen des Menschen*) se revela, primera y primordialmente, como el hablar del lenguaje (*das Sprechen der Sprache*), el genitivo señala a otro “propietario”. Pero, nos dice Heidegger, “el corresponder en el que el hombre propiamente escucha la exhortación del lenguaje es aquel decir que habla en el elemento del poetizar”<sup>122</sup>. ¿Qué es el poetizar (*Dichten*)? Aquel poetizar que en 1935 significaba abrir mundo, el alumbramiento y la desocultación del ente, en 1951 es el poetizar que pone al hombre sobre la tierra y bajo el cielo, lleva al hombre al habitar (*Das Dichten bringt den Menschen erst auf die Erde, zur ihr, bringt ihn so in das Wohnen*). Sólo a través del poetizar, esto es, del decir que es un corresponder, es posible el habitar. Poetizar, como tal, es medir (*Dichten ist Messen*), estando el hombre entre el cielo y la tierra, el hombre mira desde abajo hacia arriba, mide el entre del cielo y la tierra (*durchmisst das Zwischen von Himmel und Erde*). Este «entre» es la medida del habitar del hombre. Heidegger llama a esta medida transversal asignada al hombre “la dimensión” (*die Dimension*). Esta medición de la dimensión es lo poético del habitar.

---

La traducción de la palabra “Druckmittel” como “medio de presión” es algo ambigua, a pesar de que las traducciones españolas se han decantado por “presión” o “coerción”, en la traducción inglesa se lee “printed word”, es decir, “palabra impresa”. El alemán “Druck” denota “impresión” (como es el caso de *Kunstdruck*, reproducciones impresas de obras de arte), y no es del todo descabellada esta interpretación, si consideramos que líneas antes Heidegger habla de la incontrolable carrera de palabras habladas, escritas y emitidas que inundan el globo; también se remite con frecuencia al lenguaje de la información como un hablar tecnificado y tendiente a la homogeneización del hombre. Podrían combinarse ambas traducciones en una noción que incluyera los dos sentidos: la palabra impresa como medio de presión, de imposición de opiniones, “la dictadura de lo público”.

<sup>122</sup> Heidegger (1951 a) p. 166. En el original: “Das Entsprechen aber, worin der Mensch eigentlich auf den Zuspruch der Sprache hört, ist jenes Sagen, das Element des Dichtens spricht.” p. 194

Poetizar es medirse con lo celeste (o los celestes, los nacidos en el cielo, los dioses) y en esta toma de medida el hombre es hombre:

Esta medición no la emprende el hombre de un modo ocasional, sino que es en esta medición, y sólo en ella, como el hombre es hombre (...) Ella es «la medida» con la cual el hombre establece las medidas de su habitar, la residencia en la tierra bajo el cielo. Sólo en tanto que el hombre mide de este modo su habitar, es capaz de ser en la medida de su esencia.<sup>123</sup>

El hombre pues, puede cerrar esta medición, acortarla o deformarla, pero de ninguna manera sustraerse a ella, evadirla. Si poetizar -medir- es habitar, y el “yo soy/estoy” es el “yo habito” como decíamos en páginas anteriores, luego, del poetizar depende nuestro ser. Incluso allí donde no parece que habitemos poéticamente. El hombre no puede sustraerse al poetizar, no puede eludirlo, como tampoco puede eludir al ser aún en medio de la mundanidad de los entes, como tampoco puede evadirse del lenguaje.

El poetizar es el elemento, nos dice ya sin reparos Heidegger, en el que el hombre tiene su garantía (*Gewähr*), su seguridad, su refugio, su techo. El mago de Messkirch vuelve una y otra vez a la búsqueda de protección, de casa, frente al extravío en un mundo desacralizado. Medir, desde luego, no será para Heidegger calcular, ni coger (*Greifen*), sino estar a la escucha, el dejar llegar lo asignado como medida: la divinidad, el dios siempre desconocido.

El poetizar es el construir inaugural (*anfängliche Bauen*), antes que el puente y el templo, antes que la labranza, está el poetizar. Es a partir del poetizar que se cultiva y se edifica, pues es el poetizar lo que nos deja habitar. De allí que, si se construye a partir del habitar, del poético tomar-medida, entonces el puente, el templo y el silo congregarán el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Sólo en esta reunión, en este *logos* en sentido estricto, podemos habitar.

Cabe derivar, entonces, que hay un modo no poético (*undichterisch*) de habitar, incapaz de tomar medida, incapaz de escuchar. Pero Heidegger remite este modo impoético al poetizar mismo, “porque un habitar sólo puede ser impoético si el habitar, en su esencia,

---

<sup>123</sup> Heidegger (1951 a) p. 170. En el original:

Dieses Durchmessen unternimmt der Mensch nicht gelegentlich, sondern in solchem Durchmessen ist der Mensch überhaupt erst Mensch (...) Sie ist »das Maass«, mit dem der Mensch sein Wohnen, den Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel, ausmisst. Nur insofern der Mensch sein Wohnen auf solche Weise ver-misst, vermag er seinem Wesen gemäss zu sein. p. 199

es poético”<sup>124</sup>, como preciso es que un hombre sea vidente para poder ser ciego (por falta o pérdida, o por sobreabundancia de visión, ambas causas encarnadas en la trágica figura de Edipo). Tenemos la experiencia de la desprotección -como el habitar im-poético- sólo porque sabemos que hay otro habitar seguro. Quizá, sugiere Heidegger, sea la sobreabundancia del medir y del calcular el origen de nuestro habitar im-poético.

El modo poético y el im-poético corresponderían, por tanto, al poetizar, le pertenecerían tan íntimamente como los dos rostros al mitológico Jano. Ambos se darían en un poetizar propio o impropio (*eigentlich oder uneigentlich*)<sup>125</sup>, determinado por la medida de la apropiación (*Vereignung*): “Pero el hombre únicamente es capaz de poetizar según la

---

<sup>124</sup> Heidegger (1951 a) p. 177. En el original: “Denn undichterisch kann ein Wohnen nur sein, weil das Wohnen im Wesen dichterisch ist.” p. 206. Heidegger remite, en un movimiento ya totalmente reconocido por nosotros y pensado como la diferencia ontológica, lo im-poético a lo poético, de la misma manera que remite el ente al ser, como remite la *Sprache* a la *Rede*, como remite la lógica al *logos*, como remite el binomio sujeto-objeto a la apertura previa donde puede ser accesible *algo como algo*, la no-verdad a la verdad, y posteriormente –como veremos- el lenguaje al silencio.

<sup>125</sup> Debemos tener aquí cuidado con los adjetivos «*eigentlich*» y «*uneigentlich*». Ciertamente significan “propio” e “impropio”, Heidegger los había usado ya en *Ser y Tiempo* de una manera valorativa (aunque no llegan a implicar gradación, lo “menos” o “inferior” de lo impropio frente a lo “más” o “superior” de lo propio), en algunas traducciones, para enfatizar el carácter ontológico del adjetivo se les traduce como “auténtico” e “inauténtico”. Vattimo nos será de gran ayuda para realizar las siguientes puntualizaciones: En la primera parte de la obra de 1927, cuando se expone el análisis existencial del Dasein, se presenta lo propio y lo impropio como modos de ser o, mejor dicho, de “elegirse” del Dasein: el Dasein es su posibilidad (*Möglichkeit*) y como tal puede escogerse a sí mismo, ganarse, o también perderse y no ganarse nunca. Pero sólo puede no haberse ganado en la medida en que es posible, por su esencia misma, ganarse, es decir, sólo puede darse la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) porque es posible un Dasein propio, auténtico (de la misma manera en que sólo es posible el habitar im-poético porque se vive como la falta del fundamento poético del habitar). Ya en el desarrollo de la caída (*das Verfallen*) y el estado de yecto (*die Geworfenheit*), como modos cotidianos del Dasein [§38], Heidegger elabora la inautenticidad como la incapacidad de alcanzar una verdadera apertura en dirección a las cosas, una verdadera comprensión, pues en vez de encontrar la cosa misma se mantiene uno en las opiniones comunes. Otro rasgo que distingue el modo de ser inauténtico del auténtico es que este último sólo puede llegar a realizarse en la conciencia de la finitud, en el ser-para-la-muerte. Reconocer lo que le es más propio es característica de la autenticidad (*Eigentlichkeit*), la palabra mantiene una conexión con el adjetivo “propio” (*eigen*): el Dasein auténtico es el que se apropia de sí, el que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya. Esta idea de “apropiación” (*Vereignung*) está muy presente en la distinción que nos ocupa ahora, el auténtico poetizar sólo es posible en la medida en que la esencia del hombre esté “apropiada” a aquello que por sí mismo tiene poder sobre el hombre, lo necesita y pone en uso su esencia. Es decir, la medida de la apropiación determinará lo auténtico o inauténtico del poetizar. Aquello a lo que la esencia del hombre estaría “apropiada”, es decir, aquello que tendría poder sobre él, es el *logos*, el lenguaje de la *physis*, el pensar que poetiza, el lenguaje que congrega la Cuaternidad, el poetizar que permite el habitar, y con ello el construir, el poetizar que mide, que le otorga al hombre la más alta posibilidad de ser. Esta sería la radical diferencia con esa “apropiación” del Dasein, donde él determina su propia resolución a su propia apertura. La apropiación llevada a cabo ahora no consiste en “escogerse a sí mismo” sino que depende de la llamada del ser (*Anspruch des Seins*).

*medida* en la que su esencia *está apropiada* a aquello que por sí mismo tiene poder sobre el hombre y que por esto necesita y pone en uso su esencia”<sup>126</sup>.

La invocación le ofrece al hombre la posibilidad de desplegar su esencia en la respuesta, la exhortación -como requerimiento (*brauchen* es el verbo para requerir, necesitar y hacer uso)- necesita su respuesta tanto como el hombre necesita de la llamada del ser, del lenguaje. El poetizar propio, nos viene a decir Heidegger, sólo se da en el corresponder.

De allí que el poetizar propio no acontezca en todas las épocas, las hay más receptivas a la invocación, más atentas a la escucha, y las hay más negadas al corresponder. Los poetas, esos hombres capaces del poetizar más puro en cuanto viven en el «entre» - entre los divinos y los mortales, entre el cielo y la tierra- serán los que más propiamente puedan “medir”, por esta razón Heidegger vuelve a Hölderlin para cerrar la cuestión del habitar poético:

Mientras dura este advenimiento de la gracia, mientras ocurre esto, logra el hombre medirse con la divinidad. Si este medir acaece propiamente, entonces el hombre poetiza desde la esencia de lo poético. Si acaece propiamente lo poético, entonces el hombre habita poéticamente sobre esta tierra; entonces, como dice Hölderlin en su último poema, «la vida del hombre» es una «vida que habita».<sup>127</sup>

Estos textos en los que nos hemos detenido elaboran la intención heideggeriana de invertir el dominio humano sobre el lenguaje, proponen la sustitución del hablar por el corresponder, constituyen el preámbulo de *Unterwegs zur Sprache* preparándonos para su inhabitual lenguaje<sup>128</sup> y sus todavía más inhabituales posicionamientos. Los textos

---

<sup>126</sup> Heidegger (1951 a) p. 177 [Cursivas nuestras] En el original: “Aber der Mensch vermag das Dichten jeweils nur nach dem Masse, wie sein Wesen dem vereignet ist, was selber den Menschen mag und darum sein Wesen braucht.” p. 207

<sup>127</sup> Heidegger (1951 a) p. 178. En el original:

So lange diese Ankunft der Huld dauert, so lange glückt es, dass der Mensch sich misset mit der Gottheit. Ereignet sich dieses Messen, dann dichtet der Mensch aus dem Wesen des Dichterischen. Ereignet sich das Dichterische, dann whonet der Mensch menschlich auf dieser Erde, dann ist, wie Hölderlin in seinem letzten Gedicht sagt, «das Leben der Menschen» ein «wohnend Leben». (Stuttg. Ausg. II, 1 S. 312) p. 208

<sup>128</sup> El manierismo del lenguaje heideggeriano, como lo califica Gadamer, obedece a una provocación de nuestras expectativas lingüísticas, a un distanciamiento del lenguaje de la información y a una revolución que busca reemplazar los lenguajes de línea humanista, subjetivistas e idealistas tanto como los lenguajes realistas, objetivistas, por un lenguaje del ser. Los estudios en torno al uso que Heidegger hace de su lengua, un uso violento, son sobresalientes, aquí no podríamos agregar nada original, solamente remitirnos a ellos si nos interesa conocer sus vericuetos.

pergeñan la comunión del lenguaje del pensar con el lenguaje de la poesía, el camino hacia una dimensión más profunda en la que la palabra da, literalmente, el ser, ofrece mundo. Los textos encarnan el esfuerzo hermenéutico por desasirse de los conceptos rectores que marcan nuestra actitud hacia el lenguaje y prolongan históricamente el olvido del ser, el esfuerzo para mostrar que es el lenguaje lo que nos lleva a morar en intimidad con las cosas y con los otros.

Heidegger está ya muy lejos de la prevención del *Cratilo*, aquella grave y final advertencia contra la confianza ciega en las palabras que vertía Platón en boca de Sócrates, recordada al inicio del presente ensayo: ningún hombre juicioso encomendaría su alma al poder de los nombres, ni confiaría en ellos ni en quienes los pusieron para llegar a afirmar que sabe algo. Desde Platón, el hombre se convirtió en el poseedor del *logos*, y en lugar de ubicarse en la *physis*, el *logos* se sitúa en la proposición, *logos* reificado. Por el contrario, Heidegger cree en la subordinación del hombre en su decir a lo articulado de la *physis*, el hombre es guardián del *logos* de la *physis*, pastor del lenguaje del ser.

Tras esta propedéutica, la frase de *Unterwegs* “el hablar de los hombres no reposa en sí mismo (...) reside en la relación al hablar del habla”<sup>129</sup> no nos resulta del todo pasmosa. La soberanía del *Dasein* ya había sido puesta en entredicho por la llamada del ser

---

\* En *Los caminos de Heidegger* Gadamer aborda en un breve texto (“El pensador Martin Heidegger”) la relación entre el lenguaje heideggeriano y la poesía, donde no funciona la relación habitual entre la palabra y lo que designa; como en la poesía, no hay en el lenguaje de Heidegger un referente, el lenguaje no está en un lado y el ser en otro, sino que éste irrumpe en la palabra. Esta sería, por lo demás, la principal crítica que Adorno hace a Heidegger, lo acusa de basar su pensamiento en fabricaciones lingüísticas totalmente divorciadas de una realidad concreta o referente objetivo, lo que desemboca en un discurso resistente a cualquier clarificación conceptual, una verborrea vacía que sólo subsiste en su autoreferencial universo de discurso.

\* Está también el ensayo frecuentemente citado de Erasmus Schöfer “Heidegger’s Language: Metalogical forms of thought and grammatical specialties” (en AA VV *On Heidegger and Language*) que ofrece un estudio lingüístico del lenguaje heideggeriano de dos formas metalógicas de su pensamiento: el pensamiento circular expresado como la “coincidentia oppositorum” o la combinación de dos elementos que se contradicen lógicamente, y la tautología como “figura etymologica”.

\* En *Los caminos de Martin Heidegger* Sergio Vences dedica un capítulo entero (III. ¿Reforma o revolución del lenguaje?) para analizar su léxico y sintaxis peculiares, la práctica del neologismo o de la resignificación de palabras antiguas, la verbalización de sustantivos (*die Welt weltet, das Ding dingt, das Nicht nichtet, die Zeit zeitigt*), la construcción de sustantivos (*in-der-Welt-sein*), el uso de la paradoja (“caer hacia lo alto”, “el sonar del silencio”) y de la representación gráfica diversa (*Sein, Seyn, Seyn*).

Todos estos recursos, la paronomasia y el anacoluto, el uso arcaizante del lenguaje, y otros más, representan el desasosiego y la insatisfacción de Heidegger frente al lenguaje tradicional dominado por la metafísica, forman parte de un trabajo de desmontaje de la conceptualidad heredada.

<sup>129</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 28. En el original: “Das menschliche Sprechen ruht aber als Sprechen der Sterblichen nicht in sich. Das Sprechen der Sterblichen beruht im Verhältnis zum Sprechen der Sprache.” p. 31

(*Anspruch des Seins*), el *Dasein* que antes decidía y resolvía su propia posibilidad -y que de esta manera podía llegar a la autenticidad- es ahora el hombre o, mejor dicho, el mortal que ha de escuchar la invocación, la demanda del ser, y ha de responder para exponerse a la reivindicación y poder así habitar-poetizar congregando en nuestra palabra a los cuatro de la Cuaternidad. Luego, el hombre no se decide ni se resuelve sino a través del corresponder, su hablar no se decide ni se resuelve sino a partir de la relación con el hablar del habla, el lenguaje es siempre -olvidado o no- *logos*.

*Unterwegs zur Sprache* derribará los últimos cimientos de un edificio levantado a golpe de costumbre, el hábito de considerar el hablar como un fenómeno puramente humano en virtud de tanto repetirlo adquirió fuerza de precepto, de medida de nuestra humanidad. La medición, no obstante, abarca otros derroteros, y mientras permanezca en la estrechez de moverse en un solo aspecto de “la dimensión” -en uno solo de los cuatro elementos de la Cuaternidad- no podrá prodigarnos la posibilidad de ser hombres, de habitar. Esta es la importancia que radica en la pregunta por la esencia del lenguaje, ella calla advertidamente la pregunta por la esencia del hombre.

Heidegger reemplazará el “plantearse la pregunta” por el “exponerse a la pregunta” del lenguaje, y más tarde el “exponerse” no será otra cosa que “hacer la experiencia”, estar vivamente involucrado en aquello por lo que se pregunta y, dejando finalmente la pregunta de lado, someternos a la escucha, al acontecimiento transformador de la palabra.

Por todo lo anterior se comprende por qué el pensador de la Selva Negra no le concede a las caracterizaciones tradicionales del lenguaje la capacidad de nombrar la llegada del ser, más bien la ocultan, se acumulan como lajas desquebrajadas que guardan cada vez mayor distancia del fundamento. Heidegger aludirá (no categoriza, no define) la llegada del ser como *Ereignis*, tan intraducible como *logos* y Tao y dirá “el advenimiento del ser (*Ereignis*) acontece en la palabra”<sup>130</sup>, quisiéramos respetar aquí la mayúscula del sustantivo alemán “*Wort*” y traducir: “el advenimiento del ser acontece en la Palabra”. ¿Por qué?, tras emancipar al lenguaje del dominio del hombre y devolverlo al *logos*, se abre un

---

<sup>130</sup> Remitimos a dos formulaciones de este pensamiento: “Es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo puede aparecer como ente.” Heidegger (1959) p. 204 [“Dem entgegen verleiht das Wort erst Anwesen, d.h. Sein, worin etwas als Seiendes erscheint. p. 227] y esta otra: “Comienza a lucir la palabra como el recogimiento que lleva lo presente a presencia.” (1959) p. 213 [“Das Wort hebt an zu leuchten als die Versammlung, die Anwesendes erst in sein Anwesen bringt.” p. 237]

abismo entre las palabras (*Worte*) y los términos (*Wörter*)<sup>131</sup>. Cuando las palabras son hechas cosas, sonidos o impresas, explotadas en el diario trajín, lo que encontramos son términos (*Wörter*), instrumentos, por ejemplo, lo que encontramos al apoyar la cabeza sobre el diccionario. Las palabras (*Worte*), en cambio, son ese decir que pertenece al *logos* y que se ven apocadas tras su uso si no se renuevan en el constante ir-al-pozo, ir al ser<sup>132</sup>. Así, Heidegger intenta hablar con palabras, no con términos, palabras, no enunciados, experiencia no método.

---

<sup>131</sup> El alemán dispone de dos plurales para “*Wort*” (palabra): *Wörter* y *Worte*. La definición de “*Wörter*” respondería a su uso en un contexto donde las palabras son unidades contables, cuantificada cada una individualmente. Mientras que “*Worte*” se usaría cuando se habla de un número indefinido de palabras, por ejemplo en el contexto de un discurso, donde habría una conexión entre todas ellas. De esta diferencia se sirve Heidegger para atribuir al plural “*Wörter*” cierta carga “óptica” por decirlo de alguna manera, en el sentido de que son esas palabras las que pueden considerarse “cosas”, a las que les pertenece la “cosidad” (*Dingwesen*). Por el contrario, la palabra cuyo plural sería “*Worte*” estaría comprendida desde el plano ontológico, su fuerza poética la distancia de los entes para acercarla al ser, al *logos*. Desde luego ambas, *Wörter* y *Worte*, pertenecen al lenguaje (*Sprache*), pero en las primeras la esencia del lenguaje se nos negaría; que el habla o el lenguaje retenga su esencia (allí donde hablamos por costumbre -acudiendo a palabras desencajadas-) es propio de la esencia misma del lenguaje, como es propio del ser la intimidad movediza del ocultarse y desocultarse. En castellano, a falta de dos plurales para el vocablo “palabra”, la traducción que reproduce de forma más fiel la distinción es: términos y palabras. George Steiner también distingue dos tipos de “palabra”, sin admitirse deudor de Heidegger, afirma: “Las palabras no son la palabra [les mots ne sont pas la parole]”, refiriéndose a la habladería pública, el cliché, frente al milagro de la palabra: “¿cuándo se convierten las palabras en palabra? ¿Y dónde está el silencio necesario para escuchar esta metamorfosis?” (*Lenguaje y silencio*, pp. 83 y 85)

<sup>132</sup> Esta imagen del pozo en relación a la diferencia entre las palabras y los términos aparece espléndidamente desarrollada en *¿Qué significa pensar?*, esta obra que reúne dos cursos dictados durante 1951 y 1952 se insertaría temporalmente entre el primer y segundo texto de *Untwerwegs*, “El habla” y “El habla en el poema”, de 1950 y 1953 respectivamente. En *Was heisst denken?* Heidegger advierte la facilidad con la que las palabras (*Worte*) aparecen como meras voces (*Wörter*) -términos, diríamos aquí-, como habladas en la pronunciación, la cual es ante todo un sonido que se percibe con los sentidos. De manera que lo sensible es tenido por inmediatamente lo dado, mientras que lo no-sensible de las palabras es su sentido, el significado. Respecto a la palabra entendida como “cosa” señala: “Las palabras son como baldes o barriles de los que se puede extraer el sentido. En el diccionario (...) estos recipientes de sentido están registrados por orden alfabético y anotados y descritos según sus dos componentes, la figura fonética y el contenido del sentido que tienen.” (p. 127) [Die Wörter sind wie Eimer und Fässer, aus denen man den Sinn schöpfen kann. p. 88]

En contraste, sobre la palabra entendida como ese movimiento originario del dejar aparecer nos dice:

Las palabras no son voces y como tales algo así como baldes y barriles de los que extraemos un contenido existente. Las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra; pozos que cada vez hay que hallar y perforar de nuevo, fáciles de cegar, pero que en ocasiones van brotando también donde menos se espera. Sin el retorno siempre renovado a los pozos permanecen vacíos los baldes y barriles o, al menos, su contenido se vuelve agua estancada.” (1951-1952) p. 128

Die Worte sind keine Wörter und als diese dergleichen wie Eimer und Fässer, aus denen wir einen vorhandenen Inhalt schöpfen. Die Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt, Brunnen, die je und je neu zu finden und zu graben sind, leicht verschüttbar, aber bisweilen auch unversehens quillend. Ohne den immerfort erneuten Gang zu den Brunnen bleiben die Eimer und Fässer leer, oder ihr Inhalt bleibt abgestanden. p. 89



La diferencia entre palabras y términos será de capital importancia para entender el discurso dentro del cual se mueve Heidegger; el cuidado y la atención que procura a sus propias palabras es deudor de esta distinción, pues la metafísica entera se ha desenvuelto en el mundo de los términos:

Cuando se intenta seguir tras de la palabra poética se hace patente esto: *la palabra, el decir, no tiene ser*. Pero nuestro acostumbrado modo de representarnos las cosas se resiste a semejante noción. Después de todo, cada cual ve y oye palabras en escritura y en sonido. Las palabras son; pueden ser como cosas, aseguibles a nuestros sentidos. Para ofrecer el ejemplo más crudo, basta con abrir un diccionario. Está lleno de cosas impresas (*gedruckten Dingen*). En efecto, lleno de términos (*Wörter*) pero de ninguna palabra (*Wort*). Pues *la palabra por la que los términos advienen a la palabra, ningún diccionario puede asirla ni cobijarla*.<sup>133</sup>

Frente a los conceptos y los términos<sup>134</sup> -que impregnan el discurso metafísico- Heidegger se decanta por la palabra poética (*dichterischen Wort*), precisamente porque de ella no se puede decir que “es” (*ist*), la palabra que Heidegger elige es aquella que “se da” (*es gibt*),

---

<sup>133</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 172 [Cursivas nuestras] En el original:

Wenn das Denken versucht, dem dichterischen Wort nachzusinnen, zeigt sich: das Wort, das Sagen, hat kein Sein. Doch unser geläufiges Vorstellen wehrt sich gegen dieses Ansinnen. Jedermann sieht und hört in Schrift und Laut doch Worte. Sie sind; sie können sein wie Dinge, greifbar durch unsere Sinne. Wir brauchen, um das gröbste Beispiel anzuführen, nur ein Wörterbuch aufzuschlagen. Es ist voll von gedruckten Dingen. Allerdings. Lauter Wörter und kein einziges Wort. Denn das Wort, wodurch die Wörter zum Wort kommen, vermag ein Wörterbuch weder zu fassen noch zu bergen. p. 192

<sup>134</sup> Los términos, por otro lado, estarían emparentados con los conceptos, en el sentido que les da Gadamer. Para Gadamer, “el lenguaje ha estado siempre de camino al concepto” (*Mito y razón*, p. 72) en cuanto dispone permanentemente de ofertas que surgen de la vida de los significados, del léxico filosófico y los conceptos de la metafísica. Gadamer reconoce la labor de Heidegger de destruir esa tradición conceptual de la metafísica mediante el camino inverso: “aprendimos de él a reencontrar el camino desde el concepto a la palabra, y no para renunciar al pensamiento conceptual, sino para devolverle su fuerza intuitiva.” (*Los caminos de Heidegger*, p. 239). Quizá nos sirva la clara exposición que hace Gadamer del “concepto” (*Begriff*) contra el cual tanto luchó su maestro:

Decir lo que es un *Begriff* nos resulta tal vez tan difícil como resultaba a Agustín decir lo que es el tiempo. Todos lo conocemos y sin embargo no podemos decir qué es realmente. Cuando se trata del concepto, al menos la palabra misma revela algo. En un concepto algo está «com-prendido» en su conjunto [*zusammengegriffen*]. La palabra implica que el *Begriff* [concepto], *greift* [prende, agarra], *zugreift* [agarra algo] y *zusammengreift* [com-prende], y así *begreift* [comprende] algo. Pensar en conceptos es, por tanto, un pensar que interviene [*eingreifen*] y explora, extrae o abstrae [*ausgreifen*]. Ahora bien, Heidegger interpretó la historia de la metafísica como expresión de una experiencia originariamente griega del ser, concretamente como aquel movimiento de nuestra experiencia de pensar que concibe lo ente en su ser, de manera que se lo fija como lo asido [*begriffen*] para que así esté en nuestra mano [*in der Hand haben*]. En la tarea de la metafísica, esto se formulará como el captar [*erfassen*] lo ente como tal en tanto lo que es siendo [*Seiendheit*], y llevará a la lógica de la definición, del *chorismos*, con el que lo ente se convierte en concepto. (*Los caminos de Heidegger*, p. 237)

en el sentido de donante, “sin estar ella jamás dada”<sup>135</sup>. Las palabras del diccionario son cosas, la palabra del poeta (y la del pensador, en tal expectativa vive Heidegger) no. Las palabras del diccionario funcionan como un signo lingüístico, pero esta función semiológica se atribuye a la palabra sólo porque la palabra inicial “da” a través de su fuerza poética.

Esta diferencia entre palabras y términos no es nueva, está barruntada ya en *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En algún momento de esa reflexión, Heidegger distingue entre dos modos del habla o lenguaje (*Sprache*): el diálogo (*Gespräch*) por un lado, como portador de nuestra existencia, y el lenguaje como un conjunto de términos (*Wörter*) y normas combinatorias por el otro:

El ser del hombre se funda en el habla; pero ésta acontece primero en el diálogo. Sin embargo, esto no es sólo una manera como se realiza el habla, sino que el habla sólo es esencial como diálogo. Lo que de otro modo entendemos por “habla”, a saber, un repertorio de palabras y de reglas de sintaxis, es sólo el primer plano del habla.<sup>136</sup>

La colección de palabras-términos y la colección de sus reglas en la Gramática no son sino lo que primero aparece en el escenario, el prelude, el primer plano de lo que se esconde tras el telón: el *logos* como diálogo, palabra poética, decir poetizante, acontecimiento dicente, lenguaje. ¿Cómo puede el *logos* desvincularse de esta apreciación óptica? Emanciparse de la perspectiva única que ha caracterizado las representaciones del lenguaje, sacudirse la tradición de dos milenios que ha ubicado al *logos* en la proposición es un quehacer que Heidegger lleva a cabo con extrema dificultad, el lenguaje del que se sirve se rebela, *Unterwegs zur Sprache* es el intento de abandonar ese puerto seguro, una navegación, un soltar amarras.

---

<sup>135</sup> Esta diferencia entre «*ist*» y «*es gibt*» elaborada a partir de un poema de Stefan George se abordará con más atención en el tercer capítulo. Basta decir por ahora que en ella radica la esencial diferencia entre la palabra y la cosa. La palabra no es una cosa, no es un ente; el “es” de la palabra o del lenguaje no es del mismo tipo que el “es” de la cosa. De la misma manera que el “es” del ser (*es gibt Sein*) no es del mismo tipo que el “es” del ente. El lenguaje permite que las cosas vengan a presencia, aparezcan como algo. Frente a las cosas dadas (ese “darse” siempre cuestionado por Heidegger, atravesado de pies a cabeza por la interpretación, y por ello falso, en cuanto presupone una objetividad o una aprehensión inmediata) la palabra poética dona el espacio en el cual se encuentran los entes.

<sup>136</sup> Heidegger (1935-1936) p. 134. En el original:

Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch. Dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich. Was wird sonst mit einem »Sprache« meinen, nämlich einen Bestand von Wörtern und Regeln der Wortfügung ist nur ein Vordergrund der Sprache. pp. 38-39

Hemos visto ya las embestidas de Heidegger contra las categorías de la representación, el signo, el significado y la expresión, en los siguientes subapartados abordaremos la última parte de esta peculiar *destruktion*, aquella que compete exclusivamente a las críticas formuladas en *Unterwegs*, para dar paso por fin, a la *pars construens*, a la propuesta de una palabra que irá perdiendo su sonoridad.

#### II. 4 Lo que el lenguaje no es

*Unterwegs zur Sprache* está salpicado de menciones a Humboldt y Hamann, los predecesores más cercanos a Heidegger en el tema del lenguaje, de allí que éste empiece por establecer una distancia contundente entre sus propias reflexiones y las de aquellos, herederos al fin y al cabo de la caracterización canónica del lenguaje establecida por Aristóteles, responsable de la inalterada representación del habla como exteriorización fónica de los estados de ánimo (*lautliche Äusserung innerer Gemütsbewegungen*) y como una representación simbólica y conceptual (*ein bildhaft-begrifflichen Darstellen*).

“El habla es expresión. ¿Por qué no nos resignamos a este hecho?”<sup>137</sup>, se pregunta el pensador de Friburgo, y enseguida se responde, porque no es suficiente, porque desea resistirse a continuar la tradición, quiere -y es una declaración de intenciones- conmocionar tres aspectos que se dan por convenidos: i) hablar es expresar ii) hablar es una actividad humana y iii) la expresión representa y expone lo real y lo irreal.

En relación a estos tres aspectos interrelacionados, la voluntad disruptiva del mago de Messkirch plantea lo siguiente:

i) A la manifestación, comunicación o exteriorización (*Verlautbarung* o *Äusserung*) fónica Heidegger le encuentra el handicap de la subjetividad implícita. Aquí se centra su objeción a Aristóteles, añadido al hecho de que el lenguaje se ve, bajo este prisma, como la puesta en marcha de las herramientas vocales: la boca, los labios, la lengua y la garganta. A la acústica Heidegger antepone el silencio.

ii) Al humano hablar Heidegger antepone el hablar del habla, la llamada, la interpelación previa a todo hablar y responder. Los hombres no somos artífices, somos una

---

<sup>137</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 18. En el original: “Sprache ist Ausdruck. Warum fügen wir uns diesem Tatbestand nicht?” p. 20

promesa del habla (*ein Versprechen der Sprache*). Aquí radica su crítica a Humboldt y a Hamann, cuyas posturas también están bajo la tutela de la subjetividad.

iii) A la facultad de representar y exponer (*Vorstellen y Darstellen*) de la expresión, Heidegger antepone el señalar y el mostrar (*Winken y Zeigen*) de la palabra. Esto alcanza a toda la historia de las interpretaciones del lenguaje, a excepción de la “gran época de los griegos” (se entiende que Heidegger se refiere a los presocráticos), donde aún el mostrar no era designar.

Vayamos pues por partes, de manera que la *destruktion* de cada una de estas representaciones nos abra la posibilidad de un camino diferente, un pensar lo pensado por los griegos de modo “aún más griego”.

### **i) El lenguaje es expresión (*Ausdruck*), es exteriorización (*Ausdruck bringen*).**

El Estagirita inicia su tratado sobre la Interpretación<sup>138</sup> refiriendo lo que ocurre al hablar: las letras (*graphomena*) son signos (*symbola*) de los sonidos (*phoné*), los sonidos son signos de los padecimientos (*pathemata*) del alma y éstos son a su vez, signos (*homoiomata*) de las cosas (*pragmata*) que alcanzan al alma. Este es el resumen heideggeriano, la vertebración de la estructura está configurada por la relación signica (*Zeichenbeziehung*) y el *logos* se representa aquí en los términos del fenómeno fónico del hablar<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> Aristóteles, *Peri hermêneias*, 16 a. En el original:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τὸν ἐν τῇ ψυχῇ pathēmátōn sýmbola, kai tà graphómēna tōn ἐν τῇ φωνῇ. kai hósper oudè grámmata pāsi tà autá, oudè phōnai hai autá; hōn méntoi taúta sēmeía prôtōn, tautà pāsi pathēmata tēs psychēs, kai hōn taúta homoiómata, prágmata édē tautá. perì mèn oṽn toutōn eirētai ἐν τοῖς περὶ psychēs, állēs gàr pragmateías, (...)

Aristóteles intercambia indistintamente en este pasaje “signos” [sēmeía] y “símbolos” [sýmbola]. Para una historia de la frase aristotélica “el nombre [sonido] es una palabra que significa por convención”, véase Eugenio Coseriu, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, pp. 49, ss. y Étienne Gilson, *Lingüística y Filosofía*, pp. 122, ss.

<sup>139</sup> Heidegger realiza en *Unterwegs zur Sprache* dos traducciones del pasaje aristotélico que difieren esencialmente. La primera de ellas aparece en “La esencia del habla” redactada en 1957, a esta corresponde el resumen citado que dice a la letra:

Las letras son **signos** de los sonidos, éstos de los padecimientos del alma, y éstos son, a su vez, **signos** de las cosas. La vertebración de la estructura está configurada por la **relación signica**. (1959) p. 182 [Negritas nuestras]

En el original:

Es fácil notar que el planteamiento aristotélico ni siquiera contempla ya el problema platónico de la rectitud de los nombres, es decir, el problema ontológico de la correspondencia entre los nombres (sonidos) y la realidad extralingüística, sino que atiende únicamente el problema lógico de la función de los signos, la relación entre el signo material y su contenido, por decirlo de algún modo, psíquico, y a partir de ésta, la relación entre sonido y objeto designado. No importa, parece decir Heidegger, que el tono descriptivo de Aristóteles se detenga en el alma y no en la cosa, no importa tampoco que la representación bíblica haya encumbrado esta relación en el *pneuma*, el sagrado aliento; porque la pretensión del autor no es menospreciar la fonación vocal, como lo meramente sensorial del habla, en favor de lo que se denomina el sentido (*Sinn*) y el contenido significativo (*Bedeutung*) de lo hablado<sup>140</sup>. Para Heidegger, lo que importa aquí sigue

---

Die Buchstaben sind **Zeichen** der Laute, die Laute sind **Zeichen** der Erleidnisse in der Seele, diese sind **Zeichen** der Dinge. Die Verstrebungen des Baugerüsts werden durch die **Zeichenbeziehung** gebildet. p. 204 [Negritas nuestras]

La segunda traducción aparece en “El camino al habla” de 1959, es decir, dos años después de la anterior:

Las letras muestran los sonidos. Los sonidos **muestran** los padecimientos en el alma y los padecimientos **muestran** las cosas que alcanzan y consternan al alma. La vertebración de la estructura es lo que configura y porta el **mostrar**. p. 221 [Negritas nuestras]

En el original:

Die Buchstaben **zeigen** die Laute. Die Laute **zeigen** die Erleidnisse in der Seele, welche Erleidnisse die sie be-treffenden Sachen **zeigen**. Die Verstrebungen des Bauegefüges bildet und trägt das **Zeigen**. p. 245 [Negritas nuestras]

El elemento nuevo resalta a la vista, Heidegger no traduce más *sēmeĩa*, *súmbola* ni *homoiómata* como **Zeichen** (signos) sino que los traduce todos sobre la base del verbo **Zeigen** (mostrar): los *sēmeĩa* (das Zeigende -lo que muestra-), los *súmbola* (das Zu-einander-haltende -lo que mantiene mutuamente junto-) y los *homoiómata* (das Angleichende -lo que iguala o nivela-). La “vuelta” de **Zeichen** a **Zeigen** le proporciona a Heidegger el argumento básico para rechazar la noción de signo (*Zeichen*), en cuanto éste mantiene oculto el originario mostrar (*Zeigen*) como “dejar aparecer” (*Erscheinenlassens*) a través de un proceso de “fijación” (*Festsetzung*) y que nos recuerda el movimiento de la conciencia: el “poner” (*Setzen*). Más adelante veremos con detenimiento esta mutación del signo desde algo que muestra (*Zeigenden*) hacia algo que designa (*Bezeichnenden*); no debemos, por el momento, perder de vista que este cambio es una de las claves fundamentales (junto con la *destruktion* de las categorías sujeto-objeto, sensible-inteligible) que aparecen en *Unterwegs zur Sprache* y que nos encamina hacia una nueva interpretación del lenguaje.

<sup>140</sup> “Así tampoco debe dejarse que se instale la opinión de que pretendemos menospreciar la fonación vocal, que es una manifestación corporal, como lo meramente sensorial del habla, a favor de lo que se denomina el sentido y el contenido significativo de lo hablado y que se honra como lo espiritual, el espíritu del habla.” Heidegger (1959) p. 183

En el original: “Es darf auch keineswegs die Meinung aufkommen, als wollten wir die stimmliche Verlautbarung, die eine leibliche Erscheinung ist, als das bloss Sinnliche an der Sprache herabwürdigen zugunsten dessen, was man den Bedeutungs und Sinngehalt des Gesprochenen nennt und als das Geistige, den Geist der Sprache würdigt.” p. 204

Esta aseveración hecha en “La esencia del habla” pone a Heidegger al margen de las objeciones de Cristina Lafont pues no hay intención de dar preeminencia al significado sobre la referencia, ni minusvalorar el significante -la expresión escrita o sonora- por debajo de su contenido conceptual. Para dejar claro que no antepone ninguna de las partes de la palabra (sensible por un lado, y suprasensible o inteligible por otro) sino que más bien es su intención llevarla más allá de esta dicotomía, no tiene reparos en afirmar unas líneas más

siendo el signo como la realidad que caracteriza al lenguaje y que exhibe un contenido mental o material. Es decir, la significación trasciende el aspecto sensible y físico del fenómeno fonético y «expresión» (*Ausdruck*) no significa ya solamente los sonidos enunciados y los signos de escritura impresos: “Expresión es simultáneamente exteriorización”<sup>141</sup>, el exteriorizarse de una interioridad (*Innere*), llámese alma, conciencia, pensamiento, yo o espíritu, donde reina lo subjetivo. El marco “tan traidor” de sujeto-objeto subyace a la representación del habla como expresión, es decir, el supuesto metafísico de la subjetividad regula esta interpretación corriente del lenguaje.

Más aún, esta interpretación del habla descansa sobre la diferencia metafísica de lo sensible (*Sinnliche*) y lo no sensible (*Nichtsinnliche*), en la medida en que los elementos de base (su apariencia sensible: sonido y escritura por un lado, y su contenido suprasensible: significación y sentido por otro) sostienen su estructura<sup>142</sup>. Tanto el carácter fónico y escritural (*Laut- und Schriftcharakter*) como el carácter de significación (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*) constituyen el carácter expresivo (*Ausdruckcharakter*) del habla.

Que el aspecto fisiológico del habla ha calado hondo en su representación lo atestiguan los nombres que las diversas lenguas occidentales se han dado a sí mismas: *glossa, lingua, langue, language*. Todos estos nombres subrayan el fenómeno vocal, el movimiento de la boca, los labios y la lengua<sup>143</sup>. Para Heidegger, sin embargo, esta

---

abajo que “es tanto propiedad del habla el hecho de sonar (*klingt*) y resonar (*schwingt*), vibrar (*schwebt*) y temblar (*bebt*), como el tener un sentido (*Sinn*).” Sin embargo, esta propiedad no alcanza la esencia del lenguaje.

<sup>141</sup> Heidegger “De un diálogo del habla” (1959) p. 117. En el original: “Ausdruck ist zugleich Äusserung” p. 129. Este rechazo a la expresión -como exteriorización- está presente ya en *Ser y Tiempo*: “Hablando se expresa el Dasein, no porque como algo “interno” empiece por estar recluso relativamente a un “afuera”, sino porque en cuanto “ser en el mundo” y comprendiendo es ya “afuera”. Heidegger (1927) p. 181. En el original: “Redend spricht sich Dasein aus, nicht weil es zunächst als «Inneres» gegen ein Draussen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon «draussen» ist” p. 162

<sup>142</sup> Esta es una observación que realiza Tezuka Tomio en “De un diálogo del habla” al hilo de la conversación mantenida con Heidegger, éste le concede la razón añadiendo a continuación que así sucede “al menos en el horizonte de la representación europea”, pues ya antes había afirmado que la metafísica occidental descansa sobre esta diferencia [de un mundo sensible y de un mundo suprasensible (*sinnlichen und übersinnlichen Welt*)]. Heidegger concede que otras lenguas puedan nombrar al *logos* sin conceptualizarlo reduciéndolo a categorías, como sucede con la palabra japonesa “Koto”.

<sup>143</sup> Estos nombres prueban para Heidegger un hecho que acontece también tanto en alemán como en castellano: el habla toma prestado el nombre del órgano muscular situado en la cavidad de la boca: “Zunge” o “lengua”, denotan tanto el músculo como el sistema lingüístico. Asimismo, en alemán la palabra para “dialecto” es “Mund-art”, literalmente “arte/obra de la boca”. Para reforzar la idea de que incluso la representación bíblica del habla procede de esta caracterización aristotélica, Heidegger cita el episodio del don de lenguas del libro de Hechos, donde a los apóstoles “Se les aparecieron como lenguas de fuego

explicación fonético-acústica-fisiológica no recoge siquiera la “terrenalidad” del cuerpo, y rebatiéndola nos ofrece una de las más hermosas demostraciones de su peculiar cruzada contra los conceptos. En esta ocasión, la boca (*Mund*) y el cuerpo (*Leib*) son arrancados de su horizonte habitual y recobran lo que les es más propio: pertenecer al fluir y al crecimiento de la tierra<sup>144</sup>. En palabras de Hölderlin “las palabras deben nacer como flores”, y Heidegger insiste en que «Palabras, como flores» (*Worte, wie Blumen*) no es ninguna metáfora -como tampoco lo era «la casa del ser»- sino la vuelta a lo terrenal (*Erdige*) del habla, lo resonante como la llamada congregadora (*rufenden Versammeln*) de la Cuaternidad:

Cuando la palabra se denomina la flor de la boca y florecimiento, entonces oímos la resonancia del habla surgir en su sustancia terrenal. ¿Desde dónde? Desde el decir dentro del cual se cumple el dejar-aparecer de mundo. La sonoridad resuena a partir de la resonancia, de la llamada congregadora que, abierta a lo Abierto, deja aparecer mundo en las cosas. Así, lo resonante de la voz ya no es solamente del orden de los órganos físicos (...) Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otras.<sup>145</sup>

La sonoridad (*Lauten*) necesita del resonar (*Läuten*) previo, nuestra voz es respuesta a otra voz, una voz que llama (*Ruf*) congregando. Sin esa apertura (*Offenheit*) el sonido, como fenómeno físico, no podría transmitirse. Nuestros cuerpos vibrantes pertenecen -antes siquiera de que emitan sonidos- a la tierra, ella es la que siendo uno de los cuatro de la Cuaternidad nos permite, al hablar, dejar aparecer mundo en las cosas. Para que se dé el

---

[*glossai hosei pyrós*], que se dividían y se posaban sobre cada uno de ellos. Y todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar [*lalein*, emitir sonidos] en lenguas extrañas [*heterais glossais*], según el E. S. les movía a expresarse.” (2, 3-4) Aquí *glossa* es tanto el órgano de la boca como los idiomas.

<sup>144</sup> “Pero la boca no es sólo una clase de órgano del cuerpo, entendido como organismo, sino que cuerpo y boca pertenecen al fluir y al crecimiento de la tierra en cuyo seno nosotros, los mortales, florecemos y del que recibimos la autenticidad de nuestras raíces. Si perdemos la tierra perdemos también las raíces.” Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 184

En el original: “Aber der Mund ist nicht nur eine Art von Organ an dem als Organismus vorgestellten Leib, sondern Leib und Mund gehören in das Strömen und Wachstum der Erde, in dem wir, die Sterblichen, dedeihen, aus der wir das Gediegene einer Bodenständigkeit empfangen. Mit der Erde verlieren wir freilich auch das Bodenständige.” p. 205

<sup>145</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 186. En el original:

Wird das Wort die Blume des Mundes und Blüte gennant, dann hören wir das Lauten der Sprache erdhaft aufgehen. Von woher? Aus dem Sagen, worin sich das Erscheinenlassen von Welt begibt. Das Lauten erklingt aus dem Läuten, dem rufenden Versammeln, das, offen dem Offenen, Welt erscheinen lässt in den Dingen. Das Lautende der Stimme ist so nicht nur leiblichen Organen zugeordnet (...) Das Lautende, Erdige der Sprache wird in das Stimmen einbehalten, das die Gegenden des Weltgefüges, sie einander zuspieldend, auf einander einstimmt. p. 208

sonido debe haber previamente un lugar donde éste suene, los cuatro (cielo y tierra, mortales y divinos) proporcionan el lugar.

La boca, los labios, la lengua, los elementos que producen lo resonante de la voz ya no son meros órganos físicos, en esta “apropiación” a la tierra, Heidegger les confiere un estatus diferente, su mundanidad les asegura su participación en el juego de las cuatro regiones.

## ii) El lenguaje es energía (*energeia*), actividad (*Tätigkeit*) del espíritu.

¿Qué es el hablar en tanto expresión del pensamiento, cuando lo pensamos a partir de su procedencia desde la actividad interna del espíritu? De entrada Heidegger contesta: es una entre otras actividades, el espíritu está ocupado en producir (*Erzeugen*). Produce y lo que produce, cae, desde luego, en el reino de los entes. La actividad del hablar se presenta como lo presente (*Anwesendes*), bajo el aspecto de sonidos articulados portadores de significación. Esta interpretación perdura sin tregua a lo largo de los siglos; sin interrupción trabaja el artesano y el diccionario se ensancha, se agregan criaturas a la creación. El hombre habla, y nadie más; hablará, si acaso para unos cuantos, Dios. El hombre habla y habla siempre una lengua determinada, tal es el conocimiento de dos milenios y medio, la tradición parece inquebrantable, corre hasta llegar a Humboldt, cuyo camino al habla no se aleja del hombre: “El camino al habla de Humboldt se orienta hacia el hombre, lleva a través del habla hacia otra cosa: dar la fundamentación y representación del desarrollo espiritual de la especie humana”<sup>146</sup>.

Humboldt ensaya un camino diferente, eso se lo reconoce Heidegger, quien atisba en el horizonte intelectual de aquél una experiencia transformadora del habla, aunque apenas presentida. Sin embargo, la *destruktion* heideggeriana es severa, escruta las afirmaciones humboldtianas y encuentra, desde luego, tintes metafísicos, pues Humboldt es continuador de dos ideas cuestionadas: el lenguaje como expresión y el lenguaje como un género de la actividad humana. Heidegger acude a ciertas citas de la obra más importante del lingüista alemán para apoyar su argumentación. Acostumbrados ya al ejercicio de la

---

<sup>146</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 225. En el original: “Humboldts Weg zur Sprache nimmt die Richtung auf den Menschen, führt durch die Sprache hindurch auf anderes: das Ergründen und Darstellen der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes.” p. 249



sospecha no nos será difícil ubicar los incómodos términos responsables de la controversia (expresión, espíritu, objeto). La primera de las citas humboldtianas reza: “El «sonido articulado» es, según Wilhelm von Humboldt, «el fundamento y la esencia de todo hablar...»”<sup>147</sup>; una segunda cita dice: “Es, en efecto, *la labor del espíritu* en su eterna repetición en vista de capacitar el *sonido articulado* para la expresión del *pensamiento*”<sup>148</sup>. Tales definiciones chocan directamente con la postura mantenida por Heidegger. Incluso la novedosa caracterización del habla introducida por Humboldt, según la cual ésta debería entenderse como *energeia* y no como *ergon* (sistema de signos) es rechazada por Heidegger pues, aduce, la *energeia* humboldtiana es más leal a Leibniz que a su fuente griega.

Cuando Humboldt se levanta contra el producto, la obra (*Ergon, Werk*), y entroniza la actividad (*Energeia, Tätigkeit*), pareciera que por primera vez, cerca de la mitad del siglo XIX, el carácter genético y vivo de la lengua perturbara el mausoleo que le construyeron las ciencias del lenguaje y la momificación necesaria, pero no por ello menos acartonada, de la escritura. No obstante, el lenguaje de Humboldt, su *Tätigkeit* y su *Energeia*, está marcado por su época, por el idealismo, por las “palabras decisivas” de Leibniz y su monadología, donde toda actividad es actividad del sujeto<sup>149</sup>. Este hecho se ve reflejado en la siguiente cita que hace Heidegger del propio texto de Humboldt:

El *habla* debe considerarse no como un *producto* muerto sino como una *producción*; debe ser abstraída de lo que efectúa en tanto designación de objetos y mediación, en cambio, debe volverse con mayor cuidado a su origen, que está estrechamente entretejido en la actividad interna del espíritu y en su influencia recíproca.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 222. En el original: “Der «artikulierte Laut» ist nach Wilhelm von Humboldt «die Grundlage und das Wesen alles Sprechens...»” p. 246. La cita corresponde a la obra *Sobre la diversidad de la construcción del habla humana y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la especie humana* (1836), texto que -en opinión de Heidegger- ha determinado “en el pro y en contra, nombrado o silenciado” toda la ciencia lingüística y filosófica hasta hoy.

<sup>148</sup> Ibidem En el original: “Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende *Arbeit des Geistes*, den *artikulierten Laut* zum Ausdruck des *Gedanken* fähig zu machen.” p. 247

<sup>149</sup> Heidegger menciona, casi de paso, la influencia del Yo cartesiano en la idea de la conciencia o apercepción de la mónada. Por otro lado, en relación a la noción de actividad o *Energeia*, Sergio Vences sostiene que la crítica de Heidegger a Humboldt no es efectiva, no hay ninguna distinción radical entre la humboldtiana *Energeia* y el *Ereignis* heideggeriano, pues Heidegger “acabará por describir el lenguaje como un *Weg*, como un *Ereignis*, como algo en movimiento, en devenir. Pues no otra cosa intentó decir Humboldt cuando escribió: Sie selbst (die Sprache) ist kein *Werk* (*Ergon*), sondern eine *Tätigkeit* (*Energeia*).” (Vences, *Los caminos de Heidegger*, p. 12). Pero la distinción existe, si atendemos al hecho relevantísimo de que, para Heidegger, lo que pone en movimiento al habla es el habla misma, no el hombre. El lenguaje requiere del hablar humano y, sin embargo, no es meramente el producto de nuestra actividad de hablar.

<sup>150</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 223. En el original:

«Man muss die *Sprache* nicht sowohl wie ein *totes Erzeugtes*, sondern *wit* mehr eine *Erzeugung* ansehen, mehr von demjenigen abstrahieren, was sie als *Bezeichnung* der *Gegenstände* und

¿Actividad interna del espíritu?, ¿qué es lo que hace el espíritu? La labor del espíritu, responde el mismo Humboldt, consiste en el «poner» (*setzen*), el habla es un mundo que el espíritu “pone” entre sí y los objetos. Heidegger identifica aquí la tarea de la conciencia, el «poner» es la síntesis entre el sujeto y sus objetos. Lo que produce la fuerza del sujeto, i. e. el mundo, tiene tantas formas como actividades tiene el espíritu, y el lenguaje es un modo, una clase de mundo, una “visión del mundo” (*Weltanschauung*). El sujeto puede echar mano de otras visiones del mundo para expresarse, la actividad espiritual no reconoce al lenguaje como la única, no puede. Pues mientras el espíritu se conciba como sujeto y sea representado en el esquema sujeto-objeto, encontrará cientos de otras formas de exteriorizar su interior. Y aún reconociendo el lenguaje en su función de apertura de un mundo, Humboldt sólo intercambia los papeles. Si las lenguas históricas, en cuanto perspectivas del mundo prejuzgan hasta tal punto nuestra experiencia que la suposición de un mundo objetivo independiente del lenguaje ya no puede ser defendida, la garantía de la objetividad del conocimiento -Humboldt siempre intenta alejarse del relativismo craso- sólo puede encontrarse en el lenguaje mismo en cuanto subjetividad, mejor aún, intersubjetividad. El mundo, de cualquier manera, estaría configurado por la subjetividad, la fuerza del espíritu.

Lo que le interesa a Humboldt, explica Heidegger, es representar históricamente el todo del desarrollo espiritual del hombre, desde esta intención el habla sólo entronca en el desarrollo espiritual de la humanidad como una de sus manifestaciones, aunque sea privilegiada<sup>151</sup>. Así, el habla es remitida a otra cosa que ella no es: el “espíritu” (*Geist*) en palabras de Humboldt, la “razón” (*Vernunft*) en palabras de Hamann.

Importa destacar, empero, que obsesionado con la *destruktion* del sujeto Heidegger no paga una deuda<sup>152</sup> a Humboldt, la del carácter íntimamente dialógico del lenguaje. El

---

Vermittlung des Verständnisses wirkt, und dagegen sorgfältiger auf ihren mit der inneren Geistestätigkeit eng verwebten Ursprung und ihren gegenseitigen Einfluss darauf zurückgehen.»  
p. 248 (*Sobre la diversidad...*)

<sup>151</sup> Esta crítica al lenguaje como “manifestación de la cultura” aparece también en 1936 en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, su claridad es tal que no pide paráfrasis: “La poesía es el fundamento que soporta la historia, y por ello no es tampoco una manifestación de la cultura, y menos aún la mera «expresión» del «alma de la cultura»” (1934-1936) p. 139. En el original: “Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte und deshalb auch nicht nur eine Erscheinung der Kultur und erst recht nicht der blosse «Ausdruck» einer «Kulturseele.»” p. 42

<sup>152</sup> En el camino de Heidegger no hay, incluso, lugar para la «*Erleben*» de Dilthey, la experiencia vivida entre un Tú y un Yo (*Ich-Du-Erlebnis*), pues en cuanto reenvío (*Rückbeziehung*) de lo objetivo al sujeto pertenece también al dominio de la subjetividad. No es más que “interiorización” de las vivencias del mundo, aunque se presente como aquella experiencia original del espíritu humano que antecede a cualquier forma de conciencia

diálogo -ésta es la crítica en *Ser y Tiempo*- sólo es posible porque estamos previamente ya con (*mit*) el otro y con (*bei*) el ente sobre el que se habla. No hay en el discurso humboldtiano la lucha entre lo objetivo (un mundo independiente del lenguaje) y lo subjetivo (un mundo puesto por el sujeto que habla). El yo se configura como centro de atribuciones, el hombre-sujeto es posible sólo cuando el hombre conserva cierta distancia entre sí mismo y las cosas, los demás y sí mismo. Y en Heidegger no existe distancia, él antepone al sujeto trascendental constituidor de un mundo un *Dasein*, aquél que participa en la constitución de sentido inherente a dicho mundo. Pero esta solución está aún muy cercana al esquema sujeto-objeto, la *Kehre* es imperativa, con ella, Heidegger se libera definitivamente de la subjetividad y lanza el anatema: *El lenguaje no es actividad humana*. La “vuelta” trae dos transiciones: el rompimiento con la preeminencia del *Dasein*: “el lenguaje es la casa del ser” y la afirmación: “sólo donde hay lenguaje hay mundo”. Así, cuando Heidegger sostiene que el lenguaje no es ni puede significar el mero producto de nuestra actividad de hablar se está oponiendo al intento de Humboldt de remitir a su vez la constitución de la apertura lingüística del mundo a la actividad humana. Para Heidegger el lenguaje ciertamente abre, patentiza mundo, ser, ente, pero abre también el lugar para que el hombre mismo sea.

Porque el ser humano sólo lo es en la medida en que es prometido al decir confiado del habla; en que está puesto en uso y necesitado para el habla, para el hablar del habla.<sup>153</sup>

Al mismo tiempo, el verdadero diálogo no involucrará tanto un Tú y un Yo, sino un círculo donde nosotros, los invocados, venimos del lenguaje y vamos hasta él.

### iii) La palabra representa (*darstellen, vorstellen*)

A la interpretación canónica del lenguaje como exteriorización fónica de estados de ánimo (*lautliche Äusserung innerer Gemütsbewegungen*) y como una actividad humana (*menschliche Tätigkeit*) le sigue el lenguaje como representación simbólica y conceptual

---

que lleve a cabo la división representativa entre sujeto y objeto, la vida sigue manifestándose en el mundo interior del autoconocimiento.

<sup>153</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 176. En el original: “Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist.” p. 196

(*bildhaft-begrifflichen Darstellen*). La palabra, el nombre, está en lugar de, representa a (*darstellen*), es símbolo que sustituye a algo. Y más, más atrozmente, «designa» (*bezeichnen*). El lenguaje es reducido en esta dimensión sónica a su función de designación, como instrumento intramundano “representante” de objetos existentes con independencia de él o, si se prefiere, de contenidos mentales -realidades extra o prelingüísticas-. Heidegger ensaya la defensa de la palabra “de ser utilizada como etiqueta y de ser corrompida como designación de un concepto”<sup>154</sup> mediante una interpretación presocrática del texto aristotélico *De interpretatione*, que a pesar de exponer la estructura clásica del habla, “resguarda” la esencia del habla.

En traducciones previas, el mago de Messkirch había optado por traducir los *sēmeĩa*, *súmbola* y *homoiómata* con la palabra «*Zeichen*», «signo». De manera que las letras eran signos de los sonidos, éstos eran a su vez signos de los padecimientos del alma y, finalmente, los padecimientos eran signos de las cosas que afectaban al alma<sup>155</sup>. Sin embargo, en una original exégesis llevada a cabo en el último texto de *Unterwegs zur Sprache*, “El camino al habla”, ocurre un importante cambio, un viraje crítico: Heidegger deja de volcar la riqueza polisémica de los términos aristotélicos al sustantivo alemán “*Zeichen*” y rastrea la experiencia originaria a la que debería aludir la palabra “signo”, esto es, el mostrar: «*das Zeigen*». Su traducción dice ahora:

Las letras *muestran* los sonidos. Los sonidos *muestran* los padecimientos en el alma y los padecimientos *muestran* las cosas que alcanzan y consternan al alma. La vertebración de la estructura es lo que configura y porta *el mostrar*.<sup>156</sup>

Lo que vertebra la estructura aristotélica del lenguaje ya no es la relación sónica (*Zeichenbeziehung*) sino el mostrar (*das Zeigen*), que late oculto en la terminología griega del *Peri hermeneías*. Ahora los *sēmeĩa*, *súmbola* y *homoiómata* se presentan a los ojos de Heidegger como el testimonio de que, tiempo atrás, el signo que es la palabra no era el

<sup>154</sup> Ibidem p. 131. En el original: “möchte es jedoch davor bewahren, dass es als geläufiger Titel verwendet und zur Bezeichnung für einen Begriff umgefälscht wird.” p. 145

<sup>155</sup> Ver nota 139

<sup>156</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 221

Un año antes de la conferencia a la que pertenece esta referencia, en “La palabra” (1958) Heidegger había ya reparado en el verbo “*zeigen*” (mostrar) vinculándolo al verbo “*zeihen*” (perdonar). Estos verbos dicen lo mismo que el *deiknymi* griego y el latín *dicere*: dejar ver, dejar aparecer. El “dejar-ver-mostrando” (*zeigende Sehenlassen*) es el sentido de la antigua palabra alemana “*sagan*”, decir.

signo lingüístico del sistema simbólico<sup>157</sup>. “El mostrar” al que alude Heidegger es el dejar aparecer (*Erscheinenlassens*), el cual reside a su vez en el reino de la desocultación (*Entbergung*) de la *aletheia*: “El mostrar lleva de diversos modos -desvelando o velando- algo al resplandor; deja aprehender lo que aparece y deja lo aprehendido ser examinado”<sup>158</sup>.

El lenguaje es, desde Aristóteles, el tercero en discordia, el instrumento mediador entre dos polos fijos: las cosas externas y las impresiones internas, llevando siempre la lacerante conciencia de no ser lo uno ni lo otro, sino reflejo de la dualidad de lo sensible y lo suprasensible, imagen del esquema antropológico donde el cuerpo es la extensión del alfabeto y el sonido de las cuerdas vocales, y la significación es su sustancia espiritual, el alma del signo es la expresión de un pensamiento.

Lo que acontece en Aristóteles, en el helenismo y en la historia posterior de la pregunta por el lenguaje es el desastroso desplazamiento del mostrar (*Zeigen*) al designar (*Bezeichnen*):

La relación entre el mostrar y lo por él mostrado (...) se transforma más tarde en una relación convencional entre un signo y un designado. En la gran época de los griegos, el signo se entiende sobre la base del mostrar y viene acuñado sobre ésta a los fines del mostrar. Desde los tiempos del helenismo (Stoa) el signo procede de un

---

<sup>157</sup> El símbolo, insistimos, es tratado por Heidegger como sinónimo de signo, algo que remite más allá de sí. Pero hay otra acepción de símbolo que explora Mónica Cavallé en su interesante tesis doctoral “Naturaleza del Yo en el Vedanta Advaita, a la luz de la crítica del sujeto de Heidegger”, que no reñiría en absoluto con la propuesta heideggeriana, por el contrario, la configura. La noción de símbolo a la que alude Cavallé no es mediatizante, tampoco designa, sino que es vehículo imprescindible de mostración y manifestación de la verdad en cuanto “encarna” un sentido: “El símbolo no apunta a un significado concreto o abstracto sino que alumbra un sentido; “epifaniza” un misterio.” (p. 284), esta es una noción bien presente en el lenguaje mítico y poético (como es el caso de las Upanishads), y que lejos de atentar contra lo que nombra resulta ser el más adecuado con la naturaleza de aquello que se busca expresar. Para Cavallé, Heidegger estaría oponiendo a la palabra-signo (aquella que re-presenta lo ya dado) la palabra-símbolo (aquella que encarna el sentido del ser), de manera que el advenimiento o acontecer del ser sería, en esencia, un proceso simbólico. Las ventajas del lenguaje simbólico sobre el discursivo son evidentes, el primero puede expresar de una manera no-dual la dialéctica de mostración/ocultación intrínseca a lo real y la inmersión del yo en la realidad, mientras el lenguaje discursivo fragmenta la realidad y presupone la distancia del cognoscente con respecto a lo conocido. Cavallé, siguiendo en todo este desarrollo la acepción de símbolo elucidada en la obra *Symbolica Nomina* del Dr. José Antonio Antón Pacheco, confronta el carácter estático del signo con el carácter inacabable y abierto del símbolo. Bajo este prisma, las cosas serían símbolos del mundo, de la Cuaternidad, pues cada una es “lugar de refracción de toda otra cosa y del todo del mundo”, “vórtice de la mostración-desocultación del ser”; el *Ereignis* simbolizaría la copertenencia de la esencia humana y la verdad del ser. En resumen, el lenguaje esencial -que sustenta la unidad de hombre y mundo- propuesto por Heidegger, sería el lenguaje simbólico.

<sup>158</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 221. En el original: “Dieses [das Zeigen] bringt auf mannigfaltige Weise, enthüllend oder verhüllend, etwas zum Scheinen, lässt das Erscheinende vernehmen und das Vernommene durchnehmen (be-handeln).” p. 245

fijamiento, se le decreta como el instrumento para una designación mediante la cual la representación está enfocada y dirigida de un objeto sobre otro objeto.<sup>159</sup>

Es decir, los *sēmeia* (lo que muestra) y los *súmbola* (lo que mantiene mutuamente junto) se entendían antiguamente sobre la base del mostrar, del dejar aparecer al más puro estilo de la *aletheia*, el signo era mostración misma. Pero acontece un enclavamiento, se “fija” (*Festsetzung*) al signo, se establece como el instrumento para una designación donde un objeto (*Gegenstand*) representa a otro objeto. El dinámico mostrar se transfigura en el estático signar, el “poner” signos; el verbo que llevaba algo a la plenitud -al resplandor (*Scheinen*), a la luz, al claro del ser- deviene sustantivo que somete la cosa que piensa bajo una categoría. Del mostrar al designar, de lo mostrado a lo designado. Heidegger repudia el concepto de representación y de referencia, pues mientras separación, divorcio, fracturan la unidad del mostrar y lo por él mostrado, la unidad de lenguaje y ser: “Designar ya no es mostrar en el sentido de un dejar-aparecer. La alteración del signo de algo que muestra a algo que designa reside en la mutación de la esencia de la verdad”<sup>160</sup>. La transformación de la *aletheia* en adecuación precede y constituye la transformación del mostrar en designación; una vez que la verdad se hace correspondencia entre el enunciado y la cosa la relación entre las palabras y las cosas viene dada por el representar (*Vorstellen*), el enunciado se relaciona a la cosa en tanto la representa. En el tema de la verdad, Heidegger antepone la “apertura” a la representación, la apertura como el lugar donde podría “ponerse” enfrente la cosa en cuanto objeto (la *aletheia* es previa a la predicación, la hace posible en su verdad y falsedad), de la misma manera ahora Heidegger antepone el mostrar al designar, para que un signo designe es necesario que antes el mostrar muestre y deje que

<sup>159</sup> Ibidem En el original:

Der niemals rein aus ihm selbst und seiner Herkunft entfaltete Bezug des Zeigens zu seinem Gezeigten wandelt sich in der Folgezeit zu der durch Abrede ausgemachten Beziehung zwischen einem Zeichen und dessen Bezeichnetem. In der hohen Zeit des Griechentums wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt. Seit der Zeit des Hellenismus (Stoa) entsteht das Zeichen durch eine Festsetzung als das Instrument für ein Bezeichnen, wodurch das Vorstellen von einem Gegenstand auf einen anderen eingestellt und gerichtet wird.

<sup>160</sup> Ibidem En el original: “Das Bezeichnen ist kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens. Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit”. En adelante, Heidegger buscará el sentido original del habla en el decir (*die Sage*) que es el mostrar. «Zeigen» será traducido por Ives Zimmermann como “señar” (*Wink*), de tal forma que el diálogo con el japonés anuncia: la palabra es «señar» y no signo en el sentido de mera significación... “las señas necesitan del espacio más amplio para moverse libremente... dentro del cual los mortales sólo vienen y van con lentitud” p. 109

se presente la coincidencia entre el signo y lo mostrado. Sin el “dejar-aparecer” (*Erscheinenlassen*) no es posible signo alguno:

*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración. Su mostrar no se funda en cualesquiera signos, sino que todos los signos derivan su origen del mostrar en cuyo ámbito y para cuyas intenciones pueden ser signos.*<sup>161</sup>

Así, los signos (*Zeichen*) proceden de un decir que muestra (*Zeigen*), de manera que la palabra hecha signo, la palabra que designa, tiene su origen, aunque ya remoto, en la palabra que muestra. Esta palabra que florece y florecía en la boca, será *Wort*, no término<sup>162</sup>. Para distinguir este hablar del hablar que usa a las palabras como signos, Heidegger le llamará de ahora en adelante *die Sage* (el Decir)<sup>163</sup>.

Pero no nos adelantemos, sigamos un momento más a Heidegger en su renuncia a la soberanía representacional de la palabra (*die vorstellende Herrschaft des Wortes*). En el signo lo que se da es el enlace de cosa por cosa, objeto por objeto, la palabra como ente es ontológicamente comparable a la cosa que designa<sup>164</sup>, ya no hay despliegue ni lugar, ya no

<sup>161</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 229. En el original: “*Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige. Deren Zeigen gründet nicht in irgendwelchen Zeichen, sonder alle Zeichen entstammen einem Zeigen, in dessen Bereich und für dessen Absichten sie Zeichen sein können.*” p. 254. Suena aquí el eco de *Ser y Tiempo*, donde el logos hermenéutico deja ser, deja ver lo que se muestra (*was sich zeigt*) desde sí mismo, frente al logos apofántico que corresponde al conocimiento que afirma o niega algo acerca de algo, olvidando que es la *aletheia* -el cubrir que aclara- lo deja que se presente la coincidencia entre conocimiento y ente.

<sup>162</sup> Hölderlin dice en su poema *Pan y Vino*: “Pero desde que sufre [el hombre], entonces sabe nombrar lo que quiere, y entonces las palabras justas se abren como flores”. [Tragen muss er, zuvor; nur aber nennt er sein Liebstes, Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen entstehn]. Para Heidegger, el florecimiento de la palabra adecuada traerá consigo el florecimiento (*Wesen*) del hombre. Cuando la palabra se denomina florecimiento, la voz ya no pertenece al orden de los órganos físicos, deja aparecer mundo en las cosas y el nombrar deviene invocación, ya no pertenece al orden de los entes.

<sup>163</sup> En el siguiente capítulo se elucidará lo que «*die Sage*» conlleva, noción mucho más radical que *Sprache* y *Rede*. Como muestra de la enorme dificultad que enfrenta Heidegger para darle un nombre a la unidad *logos-aletheia-physis*, ensaya en su diálogo con Tezuka una palabra japonesa: *Koto* (tentativamente traducida como el advenimiento apropiador del esclarecedor mensaje de la benevolente inclinación que hace emerger – *das Ereignis der lichtenden Botschaft der hervorbringen*), la esencia del habla entendida como “pétalos procedentes de *Koto*”: “Palabra maravillosa y por ello inagotable para nuestro pensamiento. Denomina algo distinto de lo que nos presentan los nombres entendidos desde la metafísica: lengua, glossa, lingua, langue, language”, a continuación Heidegger con mucha cautela le ofrece a su interlocutor la palabra «*die Sage*», que significa ‘presumiblemente’ “lo mismo que mostrar en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de «señar».” [das Selbe wie zeigen im Sinne von: erscheinen und scheinen lassen, dies jedoch in der Weise des Winkens. p. 145]

<sup>164</sup> Esta reificación, donde las palabras como signos son una clase de cosa o ente, del cual puede decirse que “es”, permite adscribirles predicados. Sabine Geck Scheld hace un hermoso ejercicio de ello precisamente en las dos lenguas en su tesis *Estudio contrastivo de los campos metafóricos en alemán y español. Una aportación a la semántica cognitiva*, donde afirma: “La primera metáfora, imprescindible para poder manejar

hay brotar ni florecer, ya no hay unión entre la boca y la tierra. Así, el tajo que separa al lenguaje de la cosa no está en la cosa ni en el lenguaje, sino en la conciencia del que nombra. Bajo el signo, las palabras representan (*darstellenden Worte*), pero fuera del ámbito de la designación y bajo el reino de la *aletheia*, de la mostración, las palabras no son ya meramente un “asir” (*Griff*) que confiere nombre a lo ya presente (*Anwesenden*), por el contrario, sólo la palabra “otorga” (*verleiht*: dona, confiere) la venida en presencia (*Anwesen*), es decir, el ser, aquello en lo que algo puede aparecer como ente<sup>165</sup>.

Hemos llegado a puerto, alcanzamos ya el primer objetivo de Heidegger: liberar al lenguaje de la reificación de la perspectiva óptica: **el lenguaje «es»**, tal había sido el canon, la pauta para la respuesta al *Was ist das?* Si el lenguaje «es», es irremediamente un ente (*Seiende*), cosificado en la proposición o en el sonido de la voz: “Desde la época de los griegos, los entes se experimentan como lo que está en presencia. *En la medida en que el habla «es» (...) pertenece a lo que está en presencia*”<sup>166</sup>. Pero, lejos de ubicar el lenguaje en uno de los dos extremos de la diferencia ontológica, lejos de situarlo al lado del ser en contraposición al ente, Heidegger entiende el hablar esencial, en tanto llamada originaria (*ursprüngliche Rufen*, el decir que invoca y al que nosotros respondemos), como aquella que invita a venir a la intimidad entre mundo y cosa. Esto es, el hablar llama al “entre” (*unter*) de mundo y cosa, el lenguaje es la propia Diferencia (*Unter-Schied*) que se presentará, más tarde lo veremos, como el silencio mismo.

El camino que recorre Heidegger nos lleva del lenguaje como ente (*Anwesende*) al lenguaje como aquello “en lo que algo puede aparecer como ente”. Apoyado en la revelación de la experiencia poética, sólo este diálogo entre poesía y pensamiento nos despierta del sueño dogmático, nos dice que la palabra “no tiene ser” (*hat kein Sein*): la

---

lingüísticamente un concepto es la reificación. Así tenemos: las palabras son objetos. Como objetos, a las palabras se les puede adscribir determinadas características. Pueden ser grandes, pequeñas, buenas, fuertes, adecuadas, doradas, bonitas o sucias (...) tienen dimensiones, se pueden medir, pesar, dividir y contar” y prosigue ejemplificando cómo se pueden dar, coger, poseer/tener, quitar y dejarse a alguien, empeñar, manejar, pasar, turnar, torcer, perder y reencontrar, son productos y objetos que se pueden llevar, son también contenedores o recipientes. Son herramientas y armas. Ver especialmente pp. 430-480.

<sup>165</sup> “Das Wort zeigt jäh ein anderes, höheres Walten. Es ist nicht mehr nur benennender Griff nach dem schon vorgestellten Anwesenden, nicht nur Mittel der Darstellung des Vorliegenden. Dem entgegen verleiht das Wort erst Anwesen, d.h. Sein, worin etwas als Seiendes erscheint.” Heidegger “Der Weg zur Sprache” (1959) p. 227

<sup>166</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 221 [Cursivas nuestras] En el original: “Seit dem Griechentum wird das Seiende als das Anwesende erfahren. Sofern die Sprache «ist», gehört sie (...) zum Anwesenden.” p. 245



palabra no es ningún ente. Ni a la palabra ni al «es» que sirve de predicado les corresponde la cosidad (*Dingwesen*); cuando decimos que una cosa «es», pregunta Heidegger con un toque de humor, ¿sería el «es» mismo también una cosa, sobrepuesta a ella como un gorro? Ni el «es» ni la «palabra» pertenecen a las cosas que son, lo cual no significa anularlas en el vacío de la nada, por el contrario, lo que nos muestra la experiencia poética es aquello que hay (*es gibt*) pero que, pese a todo, no «es» (*ist*):

La palabra también pertenece a lo que hay, pese a todo, quizás no sólo «también» sino ante todo, de tal manera que en la palabra, en su esencia, se oculta aquello que da. Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: **ella da**, no en el sentido de que «se den» palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante. ¿De qué hace don? De acuerdo con la experiencia poética y según la más antigua tradición del pensamiento, la palabra da: el ser.<sup>167</sup>

La palabra es la donante (*das Gebende*), el don que hace es el ser, ella da el ser sin estar ella jamás dada. He allí la diferencia radical entre el «es» y el «dar», entre «*ist*» y «*es gibt*», entre el signo como ente y el mostrar como desocultación del ente. Frente a la palabra que representa, la palabra que dona el ser. Frente al nombrar que designa, que distribuye títulos (*verteilt Titel*) y emplea términos (*verwendet Wörter*), el nombrar que invoca.

En este comprimido repaso por la historia que hace Heidegger, desde su meditación sobre los griegos hasta Humboldt, lo que resuena es el mensaje olvidado del ser. A través de esta especie de vía negativa<sup>168</sup> ha despojado al lenguaje de todos los atributos espurios que ha coleccionado en el curso del tiempo. Con todo, debió recordar las categorizaciones inadecuadas que han oscurecido la experiencia originaria del lenguaje para volver a lo impensado y olvidado, para volver al comienzo.

<sup>167</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 173 [Negritas nuestras] En el original:

Zu dem, was es gibt, gehört auch das Wort, vielleicht nicht nur auch, sondern vor allem anderen und dies sogar so, dass im Wort, in dessen Wesen, jenes sich verbrigt, was gibt. Vom Wort dürften wir, sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt – dies nicht in dem Sinne, dass «es» Worte gibt, sondern dass das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. p. 193

<sup>168</sup> En algunos aspectos, su andanza guarda cierto paralelismo con la de Rudolf Otto en *Lo santo*. Otto inicia su obra *Das Heilige* rechazando el vocablo “santo” por contener un excedente de significación, y para despojarlo de su componente moral y racional acuña (en un movimiento al que Heidegger nos tiene bastante acostumbrados) un neologismo: “lo numinoso”, que en última instancia no se puede definir, sólo puede dilucidarse (*erörterbar*, *Erörterung*) y acercarse a él por vía negativa, esto es, sólo puede “sugerirse” (Otto usa el verbo *angeben*). V. *Lo santo*, p. 15.

### III. El lugar de la pregunta

#### III.1 En busca de la experiencia

El itinerario que sigue Heidegger no plantea una tematización del lenguaje, ni ofrece una filosofía del lenguaje sino una narración del pasado, vuelve a lo que la tradición ha dicho sobre él y apropiándose de esta tradición intenta alcanzar el sentido de la pregunta por el lenguaje de una manera sustancialmente diferente: dejando que el habla se muestre a sí misma en lo que le es propio, el hablar mismo. *Unterwegs zur Sprache* es, bajo esta perspectiva, una odisea, un camino (*Weg*) “desde” y “hacia” un mismo lugar: el lenguaje. Hacer el camino significa hacer la experiencia, Ítaca nunca fue tan valorada por Ulises hasta que recorre el camino de regreso, volver a ella le tomó veinte años, al filósofo germano le toma también su tiempo recuperar el hogar que el lenguaje dispensa.

En su viaje de vuelta Heidegger parte de una aparente tautología: El habla misma es el habla y nada más. El habla adviene en el hablar: *Die Sprache spricht*, el habla habla<sup>169</sup>. Esta es una fórmula que se presenta como la menos violenta, pues no atenta (*verletzen*), no invade (*überfallen*), no ejerce agresión (*Angriff*), en cambio, abre la posibilidad de “tocar” la esencia del habla sin zaherirla, sin objetivarla; “el habla habla” es la enunciación que puede acercarnos al lugar de la esencia del habla. No hay forma de traerla a ella hacia donde estamos, pues nos encontramos ya en ella<sup>170</sup>; no hay forma de llevarla a su esencia, pues ella misma es, en el ejercicio de lo que es, su despliegue, su esenciación (*Wesen*). Heidegger se subleva contra la costumbre de fundamentar el habla desde otra cosa distinta a ella, llámese proposición, razón, pensamiento, realidad, mundo o, más canónicamente, lo

---

<sup>169</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 12. El verbo se ajusta al sustantivo sin ningún añadido ajeno, sin ninguna conexión o nexo intermedio. No se trata estrictamente de una proposición, tampoco de una tautología, es un uso arcaizante del lenguaje, con valor semántico pero no sintáctico. Evitando el «ist», el «es», se evita la ontificación, “el lenguaje es...” deja de ser una fórmula válida. “*Die Sprache spricht*” en cambio, atrae nuestra atención sobre el lenguaje mismo, no hay nada externo a él, la oración iterativa resalta al verbo sobre el sustantivo de manera que pueda superarse la permanencia estática que el “es” ha adquirido, es decir, la repetición del sustantivo (habla, mundo, cosa) en el verbo (habla, munde, cosea) busca manifestar que es así como cada uno “esencia” (*wesen*): el habla sólo se despliega en el hablar. Este despliegue dinámico o proceso de esenciación también queda al descubierto en las afirmaciones ‘el espacio espacia’ y ‘el tiempo temporaliza’.

<sup>170</sup> En el siguiente apartado se explicitará este presupuesto hermenéutico por excelencia.

humano. Admite como único camino la dilucidación (*Erörterung*) del habla a través del habla, pero ¿qué es, para Heidegger, dilucidar (*erörtern*) y hacer la experiencia (*erfahrung machen*)?

Ambos verbos indican sobre todo movimiento, y apuntan hacia dos palabras clave para el pensador suabo: el «camino» y el «lugar» («*Weg*» y «*Ort*»). Por una parte, dilucidar es situar el lugar y estar atento al lugar, corresponde a un caminar pensante (*Denkweg*)<sup>171</sup> o un pensar caminante que indaga acerca de la localidad del lugar (*Ortschaft des Ortes*). Por otra parte, hacer una experiencia significa obtener algo en el caminar, alcanzar algo en la andanza de un camino. El camino nos conduce a un aprendizaje, “aprender” (*Lernen*) significa doblegarse a la experiencia del re-corrido (*Er-fahren*). El camino<sup>172</sup> es el dejar-llegar (*Gelangenlassen*) que proviene ya de un dejar-pertenecer (*Gehörenlassen*) a un lugar. Pensar el lenguaje será, pues, caminar hacia él desde él en él.

Dilucidar el habla quiere decir llevarnos a nosotros al «lugar» de su esencia: el recogimiento en el advenimiento apropiador (*Versammlung in das Ereignis*). Esto es, encaminarnos al *Ereignis*. El lugar (*Ort*), he allí lo digno de preguntar para Heidegger.

---

<sup>171</sup> Este *Denkweg* nos recuerda vivamente a la afirmación que hace Rousseau en sus *Confesiones*: “no puedo meditar sino andando; tan luego como me detengo, no medito más; mi cabeza anda al compás de mis pies”. De hecho, la propia andanza de Rousseau en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* contiene ciertas similitudes con los paisajes de Heidegger, quisiéramos mencionar a vuela pluma algunas para que el “meditar andando” no quede como mero pretexto. A pesar de que, ejercitando nosotros una *destruktion* sobre las teorías de Rousseau, saltarían a la vista las divergencias (la palabra como institución social y por ello, adquisición humana; el poder expresivo del lenguaje y la remisión al sujeto), las coincidencias arrojan luz sobre el escepticismo en la palabra que atraviesa la obra de Rousseau y que compartiría el pensamiento francés del siglo XVIII. Todo el *Ensayo* puede leerse como la historia del alejamiento del lenguaje de su esencia originaria: la poesía. La idea de Rousseau (“el lenguaje de los primeros hombres... fueron lenguas de poetas”) no es lejana a aquella sostenida por Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (la poesía como “el lenguaje primitivo de un pueblo histórico”), ambos asocian este lenguaje originario al canto y la melodía; comparten el rechazo a las lenguas formalizadas y metódicas dominadas por la lógica; alertan sobre la irrupción en el mundo de la palabra vana, la palabrería que extenua una lengua y la vacía de contenido; y ambos sostienen la preeminencia del escuchar sobre el hablar.

<sup>172</sup> La importancia que la noción de “camino” tiene para Heidegger ha sido muy resaltada por sus intérpretes y se evidencia inmediatamente en algunos títulos de sus escritos (*Holzwege*, *Wegmarken*, *Unterwegs zur Sprache*), nos detenemos solamente para mencionar la relevancia de los verbos “dilucidar”, “hacer la experiencia”, “aprender”, “en-caminar”, porque en ellos se cifra la oposición del pensar meditativo frente al pensar representativo, más identificado con el “investigar”, la “adquisición de conocimientos”, el “calcular”, el “querer saber y la avidez de explicaciones”. Los verbos que Heidegger elige para describir el tipo de meditación que puede acercarnos a la esencia del lenguaje iluminan sobradamente la diferencia entre su propia reflexión y las de aquellos que lo anteceden, el pensar que dialoga con la poesía es meditativo y al mismo tiempo vivencial, en el sentido de que quien lo lleva a cabo no puede permanecer impassible, sino que atañe íntimamente a su vida. Empezar un camino de estas características es, desde el inicio, exponerse a ser trastocado por la pregunta, a ser re-apropiado por el lugar, por el lenguaje.

Estamos, tal vez, ante una hermenéutica topológica. La interpretación como *Erörterung* va preñada del *Ort*, del lugar, del topos<sup>173</sup> (y algo de eso se pierde cuando la traducimos como dilucidación). Señala y muestra el lugar, nos deja ver y escuchar<sup>174</sup> el lugar, es la búsqueda del lugar y al mismo tiempo la narración de esa búsqueda. *Ort*, nos dice Heidegger, significa originalmente en alemán la punta de la lanza, todo converge hacia la punta, todo concurre hacia ella, el ápice es el lugar que reúne, que recoge hacia sí, lo congregante (*Versammelnde*). Si nosotros pensamos, con nuestro español, en un verbo que también refiera esa búsqueda del lugar, nos cruzamos con “localizar”, “situar”, “ubicar”, fertilizados con el *locus*, el *situs*, el *ubi*. De allí, por ejemplo, que tanto Zarader como Derrida traduzcan la *Erörterung* como “la situation”, y la recepción anglosajona la nombre “emplacement” o “emplacing discussion”, y Félix Duque diga que la interpretación es localizar, *erörtern*. Al primar el lugar, lo que llamamos “dilucidar” (un pensar que localiza) se opone, es evidente, a la explicación propia de la metafísica porque no analiza separando las partes de una totalidad hasta llegar a conocer sus principios, no es la des-com-posición analítica del racionalismo cartesiano que desarticula y parcela hasta encontrar los elementos más simples. Por el contrario, es un movimiento que articula y congrega, reúne desde una totalidad que da sentido a las partes sin ser la suma de ellas, sin ser una totalidad explicitada

---

<sup>173</sup> Es uno de los puntos que destaca Otto Pöggeler en “Heidegger’s Topology of Being”, la *Erörterung* en tanto topología prima el lugar, la región y el camino para distinguirse del proceder de otros métodos. V. Kockelmans, *On Heidegger and Language*, pp. 145,146

<sup>174</sup> “La dilucidación pensante puede, a lo sumo, cuestionar más y, en el mejor de los casos, puede hacer más pensativa la audición” en “El habla en el poema” (1959) p.37 [Die denkende Erörterung kann das Hören höchstens fragwürdig und im günstigsten Fall besinnlicher machen. p. 39] Para nosotros, la mejor manera de aproximarnos a la noción de *Erörterung* fue acudir a este segundo texto de *Unterwegs*, “El habla en el poema”, que lleva precisamente como subtítulo “Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl” (*Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*). Pero fue Marlène Zarader quien nos descubrió el verdadero alcance de esos primeros párrafos que van y vienen de la *Erörterung* a la *Erläuterung*, dos movimientos que nombran la hermenéutica como pensar que deviene escucha. Zarader advierte que deben distinguirse los dos términos porque el lenguaje nos ofrece dos cosas en un solo acto: lo que dice y lo que no dice, lo formulado y lo no formulado. Así, la interpretación que intenta clarificar lo formulado en su variedad (los poemas particulares) es la *Erläuterung*, mientras que la que intenta situar lo no formulado en su unidad (el Poema único que permanece en el ámbito de lo no dicho) es la *Erörterung*. “Los dos modos de interpretación no están en una relación de sucesión (como si uno aboliera al otro), sino que nos recuerdan las dos caras de una medalla: se suponen recíprocamente, como lo dicho remite a lo no dicho y lo pensado a lo impensado” dice en *The Unthought Debt* (p. 101). Esta circularidad es resaltada claramente por Heidegger, quien advierte que una correcta clarificación (*Erläuterung*) presupone ya una dilucidación (*Erörterung*), e inversamente, para dilucidar el Poema único es preciso un recorrido precursor a través de una primera clarificación de algunos poemas particulares. No otra cosa dice Octavio Paz, como crítico y como poeta, cuando afirma que “la unidad de la poesía no puede ser asida sino a través del trato desnudo con el poema” pero “la poesía no es la suma de todos los poemas.” *El arco y la lira*, pp.14,15

y dada, sino un territorio o región que sólo se obsequia en el camino, en el ámbito de lo no dicho.

El filósofo habla poco más o menos con las palabras del peregrino cuando apunta hacia la transformación que ocurre durante el camino, el caminar conduce hacia una metamorfosis del pensamiento (*Verwandlung des Denkes*, curiosamente, *Verwandlung* también significa “conversión”), metamorfosis que no es un cambio de dirección, sino que más bien connota un “migrar”:

I. La metamorfosis ocurre como una andanza...

J. ...en la cual un lugar se deja por otro...

I. ...y que requiere la dilucidación.

J. La metafísica es un lugar.

I. ¿Y el otro? Lo dejaremos sin nombre.<sup>175</sup>

Emigrar e inmigrar, emigrar de la metafísica y establecerse en otro lugar “sin nombre”. ¿Para qué buscar el lugar?, sencilla y crucialmente para volver a habitar. La consigna en

---

<sup>175</sup> Heidegger “De un diálogo del habla” (1959) p. 125. En el original:

F. Die Wandlung geschieht als Wanderung...

J. auf der ein Ort zugunsten eines anderen verlassen wird...

F. wozu es der Erörterung bedarf.

J. Der eine Ort ist die Metaphysik.

F. Und der andere? Wir lassen ihn ohne Namen. p. 138

Este diálogo con el Profesor Tezuka, creemos tímidamente, puede leerse bajo la clave del sugestivo estilo confesional inaugurado por San Agustín. Lo que sugiere esta posible lectura es el tipo de estructura que subyace al texto pues, por un lado, está el recuento del recorrido de su pensamiento -desde su encuentro adolescente con la filosofía de Brentano hasta sus obras de la década de los cuarenta-, los diversos “altos” en su camino -la fenomenología y la hermenéutica son los posicionamientos más representativos- son interpretados como búsquedas de algo que ignoraba pero que iría clarificándose a medida que avanzaba hacia cierta “liberación”. El camino le conducía hacia un lugar “fuera” de la representación metafísica para atender las señas del “mensaje” (en sentido hermenéutico). El camino, por otro lado, está sembrado del “peligro” -que se reproduce en el mismo diálogo- de caer en la dominación de la representación europea, la europeización que roe las raíces esenciales del hombre y de la tierra. El peligro acecha por doquier, en todos los géneros de experiencias humanas. Caer en la tentación de la metafísica, de la subjetividad o del marco traidor de sujeto/objeto, es someterse al triunfo de la razón (*Triumphzug der Vernunft*), practicar la idolatría (*Vergötzung*) de esta divinidad (*Gottheit*) repitiendo los dogmas heredados de la tradición. Finalmente, Heidegger también alude en algún momento haber seguido unas huellas (*Wegspur*) que eran “una promesa apenas audible” (*ein kaum vernehmbares Versprechen*) que anunciaba una “liberación hacia lo abierto” (*eine Befreiung ins Freie*), y haber avanzado en la comprensión de lo intocable del misterio (*Geheimnis*) del Decir. Desde luego, lo más relevante es la idea de “metamorfosis” que acontece en la andanza: “*Die Wandlung geschieht als Wanderung*”, paradigma del camino como transformación interior, sobra mencionar que *Wanderung* significa en alemán, además de andanza o recorrido, “peregrinación”, *Wander* es el “peregrino”. Y no andamos errados en esta apreciación si, retomando la alusión a Ulises al principio de este apartado, recordamos lo que el autor señala en la conferencia “Wissenschaft und Besinnung” de 1953, traducida como “Ciencia y Meditación”: “La peregrinación en dirección hacia lo digno de ser preguntado no es aventura, sino regreso al hogar.” En el original: “*Die Wanderschaft in der Wegrichtung zum Fragwürdigen ist nicht Abenteuer, sondern Heimkehr.*” Heidegger (1953) p. 176

*Unterwegs* es ésta: “Reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que *el habla advenga como aquello que otorga morada* a la esencia de los mortales”<sup>176</sup>. Llegar a casa. Pero este llegar a casa exige -como corolario inherente al cambio de lugar llevado a término por la experiencia con el habla- un cambio en el lenguaje, alcanzar un lenguaje para el cual todavía no tenemos un nombre, un lenguaje que en lugar de ser (*ist*), acontezca (*ereignen*).

Bien, abandonado el horizonte habitual de nuestra comprensión del habla, una vez que abdicamos del signo, ¿qué queda?, ¿cómo hablar para que el lenguaje no nos rehúse su esencia y nos deje sin techo?, ¿qué palabras decir que no porten en sí mismas el supuesto metafísico que impide hablar algo sobre el habla?, ¿cómo evitar que este camino se convierta en un “hablar sobre”, en mero metalenguaje?

Heidegger luchó por buscar un lenguaje que acogiera el habla con palabras, no conceptos, de allí su latrocinio constante, ora frecuente el bagaje teológico, ora el habla cotidiana, ora se remonta a la etimología, ora reconstruye el añejo alemán o busca parentescos filológicos sin certificado; de allí su abatimiento al dejarse vencer en ocasiones por el lenguaje de la tradición. Ninguna fuente le abasteció en su totalidad de lo que necesitaba<sup>177</sup>, hasta que cada vez más la palabra del poeta se fue imponiendo: Hölderlin,

---

<sup>176</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 13 [Cursivas nuestras] En el original: “Der Sprache nachdenken heisst: auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, dass es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.” p. 14

<sup>177</sup> Gadamer insiste constantemente en la “penuria” del lenguaje a la que se enfrenta el pensamiento de Heidegger, un pensamiento al que “le falta” el lenguaje en cuanto intenta reflexionar en medio del olvido del ser, y reflejo de este olvido es el lenguaje del que Heidegger dispone (la instrumentalización del ser se deja ver en la instrumentalización del lenguaje y, viceversa, la ontificación del lenguaje muestra la ontificación del ser), es decir, recordar el olvido es una tarea hercúlea (o acaso imposible) si las palabras que hablan del olvido llevan el olvido en sus entrañas:

A fin de cuentas, la penuria del lenguaje que se nota en Heidegger y que él experimenta no es sólo la del pensador que intenta pensar lo inusitado e impensado. Tal vez es un fenómeno que viene de lejos y que nos afecta a todos. Las palabras ya no nacen como las flores. Se difunden modismos que son tan esquemáticos como las situaciones a cuyo dominio sirven, y el lenguaje abstracto de la simbólica matemática sólo parece corresponder a la tarea de dominar y administrar técnicamente el mundo. Ni siquiera se experimenta como tal esta penuria del lenguaje. Parece que hay un olvido del lenguaje que es una especie de contrapartida de este olvido del ser del que habla Heidegger, si no es incluso la expresión misma y el testimonio de éste, que así resulta accesible a todos. (*Los caminos de Heidegger*, p. 36)

¿A qué se debe esta penuria?, Gadamer responde allí mismo: “El lenguaje habitual de la filosofía es el de la metafísica griega y de su continuación y desarrollo a través del latín de la antigüedad y del medievo hasta las lenguas nacionales de la modernidad.” Esta es la repetición -casi a la letra- de la breve pero terminante explicación que da Heidegger en *El origen de la obra de arte*: la recepción latina del pensamiento heleno empeora las cosas (ya mal encaminadas desde Platón), pues “el pensamiento romano adopta las palabras

Trakl, Rilke, George, rellenan la oquedad<sup>178</sup>. El diálogo entre poesía y pensamiento toma la forma de una reflexión hermenéutica aplicada a ciertos textos poéticos, este diálogo es el único que ofrece la posibilidad de “otro” camino del pensamiento no sólo porque el poeta

---

griegas, sin las correspondientes experiencias originales de lo que dicen, sin la palabra griega. La falta de terreno firme del pensamiento occidental comienza en estas traducciones.” (1935-1936) p. 45

<sup>178</sup> Gadamer ha defendido siempre la postura de que el vacío terminológico al que Heidegger se enfrentó al dejar atrás el lenguaje conceptual de la metafísica y que lo obliga a buscar apoyo en una fraseología semipoética, no es ni supone una *caída* en la poesía, sino que sigue la línea de su pensamiento. Nos ceñimos a esta misma convicción. Ver *Verdad y Método II*: “I. Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica (1985)”. Agregaríamos, además, que es la consecución de ese transitar al otro inicio, al “otro comienzo” al que Heidegger ya alude en las *Beiträge* (1936-1938). Ahora bien, esta perspectiva transicional plantea también sus desafíos, ¿cómo leerla o interpretarla? En una dinámica y fascinante discusión que se produjo en un coloquio internacional sobre el lenguaje en Heidegger (celebrado en 1969 en la Universidad Estatal de Pennsylvania y recogido y editado por Joseph J. Kockelmans en *On Heidegger and language*), Lazlo Versényi y Walter Biemel sostienen dos lecturas encontradas. Al discutir este nuevo comienzo, Versényi se pregunta cómo se compara con el antiguo comienzo, el comienzo histórico de la filosofía en el pensamiento occidental. Este antiguo principio era, sobre todo, un comienzo crítico, sostiene Versényi. La filosofía se emancipó de la poesía al dejar de ser una aceptación y transmisión incuestionable e incondicional de una tradición. Insatisfecha con las fórmulas mágicas, de encantamiento, la filosofía fue el surgimiento del interrogar, del preguntar por razones y reflexionar, medir, juzgar. Pero el nuevo principio de Heidegger es, en muchos sentidos, la inversión o anulación del antiguo comienzo. Los dos lenguajes, filosofía y poesía, que el antiguo comienzo separó, son ahora juntados y reunidos otra vez. Parece pues que en Heidegger el pensamiento crítico debe ser superado y una clase de pensamiento más esencial, una clase de lenguaje más esencial, debe abrirse paso. Así, el nuevo comienzo abandona el pensamiento crítico, y en consecuencia sucumbiremos entonces a una tiranía, la tiranía del pensamiento poético, que es tan peligrosa para el hombre como la tiranía de la tecnología irreflexiva, concluye Versényi. Walter Biemel replica que Versényi describe la posición de Heidegger como una recaída en un periodo prefilosófico donde la poesía ocupaba el lugar del pensamiento. En esta recaída se renunciaría a las ganancias, esto es, al progreso alcanzado con el surgimiento de la filosofía, y bajo esa lectura deberíamos protegernos de Heidegger como del mayor peligro. Sin embargo, en Heidegger no hay una recaída, no propone una vuelta a una dimensión prefilosófica donde la poesía ocupa el lugar del pensamiento, Heidegger no renuncia a la filosofía, sino que busca recuperar la verdadera dimensión de la poesía y del arte, de comprender un diálogo hoy clausurado entre filosofía y poesía. Si invitáramos a Heidegger a este debate o, más bien, si interrogáramos sus textos, encontraríamos innumerables ocasiones de respuesta, citemos sólo dos de ellas en las que habla expresamente del prejuicio que parece sustentar la postura de Versényi: en “La esencia del habla” de *Unterwegs zur Sprache* el pensador suabo sostiene que es un prejuicio secular creer que el pensamiento es una mera cuestión de raciocinio y desconfiar ya de entrada de una vecindad del pensamiento con la poesía, y aunque advierte el peligro de “sobrecargar” el poema atribuyéndole un exceso de pensamientos, señala que “más grande aún es el peligro de que pensemos demasiado poco” rechazando que el pensamiento anda por caminos vecinos a la poesía, pues el pensamiento abunda en ella dado que “todo elevado canto poético de toda gran poesía vibra en el ámbito de un pensamiento.” (1959) p.155. La segunda respuesta que nos viene a la mente es aquella donde se opone tajantemente a la distinción de *mythos* y *logos* en las primeras páginas de *¿Qué significa pensar?* (1951-1952), allí afirma la unidad de *mythos* y *logos*, por cuanto ambos son manifestación y dejar aparecer, “el aparecer y lo que es mediante su aparecer, su epifanía”. Y escribe: “El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. El *logos* dice lo mismo. De manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y *logos* entran en oposición por culpa de la filosofía como tal; antes bien, son precisamente los primeros pensadores de los griegos quienes usan mito y *logos* con un mismo significado. Mito y *logos* se separan y oponen recién allí donde ni el mito ni el *logos* pueden mantenerse en su ser originario.” (1951-1952) p. 19. Creer que fue el *logos* el que destruyó al mito es un prejuicio heredado del racionalismo moderno, concluye Heidegger. Así pues, su separación y oposición, trasunto del divorcio de la filosofía y la poesía, no se produjo porque uno aniquilara (*zerstört*) al otro, sino porque ambos habían perdido ya su esencia inicial.

mantiene una relación privilegiada con el lenguaje, sino porque en su manera de “traerlo a discusión” no habla **sobre** él sino que deja que éste se muestre como lo que es, es decir, en su poético hablar el lenguaje esencializa como lenguaje.

A este respecto, resulta problemático para algunos admitir que el último Heidegger, el Heidegger de *Unterwegs* no sucumbe a la vacuidad del sinsentido, no desemboca en una pura acrobacia verbal y en un ejercicio que dista mucho de ser filosofía. Para andar por su discurso es imperativo aceptar que al mago de Messkirch le queda una única salida para llevar a término la metamorfosis: hacer la experiencia con el habla en una actitud de humildad absoluta, de sometimiento.

Hacer una experiencia con algo -sea una cosa, un ser humano, un dios- significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello.<sup>179</sup>

Hacer una experiencia con el habla exige, pues, sumisión, esto es, no interpelar sino dejarse interpelar, dejarnos abordar por la interpelación del habla (*Anspruch der Sprache*), exponiéndonos y sometiéndonos a ella. La transformación que la experiencia acarrea expresa en el fondo el intento heideggeriano por liberar a la palabra de su relación servil respecto a nosotros, sujetos eminentes del discurso. La servidumbre -como la puesta en uso (*Brauch*)- de quien se había creído hasta entonces el propietario y forjador del lenguaje es un giro que aprendemos de los poetas, una lección que recogen los pensadores, ambos guardianes de la casa, vigilantes del lenguaje<sup>180</sup>. La actitud que prevalecerá a partir de la

---

<sup>179</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 143. En el original:

Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heisst, dass es uns widerfährt, dass es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom «machen» meint in dieser Wendung gerade nicht, dass wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heisst hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende, empfangen, insofern wir uns ihm fügen. p. 159

<sup>180</sup> La radicalización de esta postura tiene nombre: María Zambrano. Zambrano confronta la suficiencia afectada del filósofo y la fidelidad a la palabra del poeta.

El filósofo quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño. El poeta es su esclavo; se consagra y se consume en ella. Se consume entero, fuera de la palabra él no existe, ni quiere existir. Quiere, quiere delirar, porque en el delirio la palabra brota en toda su pureza originaria. Hay que pensar que el primer lenguaje tuvo que ser delirio. Milagro verificado en el hombre, anunciación, en el hombre, de la palabra. Verificación ante la cual el hombre, ya poeta, no pudo sino decir: “Hágase en mí”. Hágase en mí la palabra y sea yo no más que su sede, su vehículo. (*Filosofía y Poesía*, p. 42)



negación del lenguaje como categoría humana por excelencia está cimentada en lo que Hölderlin entendería como el compromiso del poeta y que Heidegger denomina el “dejarse decir” (*sich-sagen-lassen*), el escuchar (*hören*): la entrega absoluta al mensaje.

La inversión que trae consigo la experiencia (*Erfahrung*) es la renuncia a dos convicciones: que poseemos el lenguaje y que las palabras representan cosas; la renuncia a un concepto (*Begriff*) que suministre una opinión universalmente utilizable sobre el lenguaje que tranquilice a todo representar. Al parecer, esta es la condena heideggeriana a toda soberbia implícita en la tendencia a la objetivación, a todo “asir” (*Griff*).

La experiencia, sin embargo, no se limita a ser una experiencia poética con la palabra, un anegarse en el esteticismo del verso, pero tampoco se reduce, por otro lado, a una experiencia puramente pensante con el decir. ¿Cuál es, entonces, el tipo de experiencia que llevará el habla como habla al habla? Una experiencia donde el pensamiento se abra a la poesía -el lenguaje originario- y alcance con ella los límites de la palabra. Una experiencia fundamentada, en primer lugar, en el diálogo entre ambas formas eminentes del decir: poesía y pensamiento; y en segundo lugar, en el diálogo entre nosotros mismos y el habla. Un pensar dialogante, tal es el camino. Heidegger va y viene de una experiencia poética a una experiencia pensante con el habla con un único propósito, renunciar a la relación convencional entre palabra y cosa, y renunciar también a la relación hegemónica del hombre con el lenguaje.

Atendamos en el siguiente apartado a los supuestos que dan lugar a tal renuncia.

### **III.2 Los supuestos del camino**

El sentido es siempre sentido de un camino, ahora todos los esfuerzos se dirigen hacia el «lugar», Heidegger pretende decir con palabras la esencia del lenguaje, una esencia que, si nos ceñimos al sendero, se presentará como no del todo lingüística, sino al borde del lenguaje. La palabra para nombrar el lugar sin nombre, para nombrar la esencia del

---

Zambrano terminará por admitir una modalidad del pensar dialogante, un saber de reconciliación entre razón y vida, poesía y filosofía, lo que ella llama la «razón poética», la actitud-guía que lleva al lugar donde la razón llega agotada por la insistencia de las preguntas, el lugar de la escucha. Para un acercamiento a la recepción de los temas fundamentales de la obra zambrana puede acudir a Chantall Maillard, *La creación por la metáfora, Introducción a la razón-poética*.

lenguaje, debe ser una palabra que diga confiadamente la unidad de ser y lenguaje, es decir, que no traicione

- i) ni el duplo de ser y ente (la Duplicidad, *Zwiefalt*)
- ii) ni la relación (*Bezug*) del hombre con este duplo, esto es, la relación hermenéutica, cuyo rasgo fundamental es el lenguaje, el habla.

Que el hombre esté en relación (*im Bezug*) con la Duplicidad (la presencia y lo que está presente) significa que el hombre pertenece al ser, que es el ser quien primero tiene la palabra y luego el hombre quien, una vez oído lo oído, ha de responder a la interpelación, la relación hermenéutica es este diálogo. Y siendo diálogo, nos lo había dicho Hölderlin, es como el hombre es hombre. El diálogo o la relación hermenéutica consiste entonces en un doble movimiento: el hombre custodia o preserva la Duplicidad (haciéndola constar como mensaje) y la Duplicidad “pone en uso” al hombre en su ser hombre, invitándolo a hablar, a ser mensajero de su mensaje.

El sentido del camino está, pues, fijado por lo hermenéutico, lo hermenéutico significa traer mensaje. El hombre es el portador del mensaje, lo que porta su relación con la Duplicidad es el habla, el lenguaje. Este es el hilo conductor que dirige los presupuestos hermenéuticos, el hilo de Ariadna que nos rescata del dédalo del camino (*Holzwege*). Admitamos que el habla es el rasgo fundamental de la relación hermenéutica del hombre con la Duplicidad pero, surge de inmediato la pregunta ¿qué se entiende por relación (*Bezug*)?, los siguientes tres presupuestos responden la pregunta, los usaremos como palabras-guía en el camino hacia la experiencia con el habla. Y siendo el camino la vía que se abre, el movimiento que se hace camino, la suposición echa a andar lo que ella misma supone.

- i) Nos encontramos en el lugar hacia el que nos dirigimos (*hermeneutische Zirkel*).
  - ii) No hay ni método ni tema, hay región (*Gegend*).
  - iii) Nuestra relación con el habla se manifiesta como *la* Relación (*Verhältnis*).
- i) Ir hacia el habla, ¿caminar?, pero, ¿es que no somos ya en el habla?, ¿no hablo ya antes de que surja cualquier pregunta por el sentido del habla?, ¿no soy con los otros conversando o guardándome las palabras? Aparentemente, no hay necesidad de ir hacia el habla porque

es allí donde nos encontramos. ¿Cómo es que asumimos que estamos en el habla y que no es necesario un camino que nos conduzca hacia ella?

Es cierto, pensar en torno al lenguaje implica un movimiento hacia un punto en el que ya estamos. “Estamos, pues, ante todo en y con el habla”<sup>181</sup>, se habla del lenguaje en el lenguaje, dentro de él, desde él. El lenguaje es al mismo tiempo meta y horizonte del pensar. Fin y principio, anillo hermenéutico, es el “al final es el verbo” de Steiner y el “al principio fue el verbo” de Zambrano, es el “llegar al final es llegar al comienzo” de T. S. Eliot<sup>182</sup>. ¿Por qué entonces se necesita un camino al habla?, porque estamos determinados por nuestra relación con el lenguaje, porque dilucidando esta relación podremos recuperarnos en lo que somos, moradores de una casa que congrega el todo del mundo. Si la experiencia es un ejercicio de localización, como apuntaba el movimiento de la *Erörterung*, también mediante él el hombre halla su lugar en el mundo. Además, el sentido de la fórmula heideggeriana así lo requiere: Llevar el habla como el habla al habla (*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*). Tres veces aparece la palabra “habla” diciendo algo distinto. Hay un lenguaje medio y un lenguaje meta, Heidegger quiere decir que necesitamos llevar el lenguaje, entendido como palabra visible y articulable, esto es, nuestro hablar puesto-en-camino hacia un lenguaje que no se define con palabras: el decir originario (*die Sage*). También quiere decir lo inverso, que ese lenguaje que por ahora sabemos evasivo llegue, por el mismo camino, a la palabra sonora. Las palabras, todas igualmente en movimiento -ocultando o desvelando-, deben comportarse como este decir y dejar aparecer -sin la violencia del representar, del término y del concepto- lo que el lenguaje tiene de originario. ¿Cómo esperar que pueda comportarse así un lenguaje desgañitado?

Si debemos ser capaces de pensar acerca de la esencia del habla, el habla debe antes confiarse a nosotros, incluso habérsenos confiado ya. *El habla debe a su modo dirigirse a nosotros*, es decir, declararnos su esencia. El habla adviene en tanto que este decir confiado. Lo oímos constantemente, pero no pensamos en ello. *Si no*

<sup>181</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 218. En el original: “So sind wir denn allem zuvor in der Sprache und bei der Sprache.” p. 241

<sup>182</sup> Este poema de *Cuatro Cuartetos*, leído bajo la luz de Heidegger, es más que revelador: *Lo que llamamos el principio es a menudo el fin / Y llegar al final es llegar al comienzo. / El fin es el lugar del que partimos (...) No cesaremos en la exploración / Y el fin de todas nuestras búsquedas / Será llegar adonde comenzamos. / Conocer el lugar por vez primera.* (*Cuatro Cuartetos* pp. 48-49)

*oyéramos en todas partes el decir confiador del habla no estaríamos en condiciones de utilizar una sola palabra del habla.*<sup>183</sup>

Nuestro lenguaje, aún inadvertida y distraídamente, es respuesta a ese otro lenguaje que no se reduce a meras palabras. Lenguaje que se entrega, casi a la manera del Verbo juanino, para que nosotros podamos habitar. Y a su vez lenguaje que nos necesita -no hay esencialización sin historia- para llegar a la palabra<sup>184</sup>. ¿Qué hace entonces el camino? Deja llegar, deja alcanzar ese lenguaje que ya no es preeminentemente palabra sino escucha. La andanza que nos propone Heidegger anhela subsanar un logos dimidiado, ese logos debilitado y disminuido al que hicimos referencia en capítulos previos, ese logos a medias que el pensamiento occidental nos heredó como prioritaria y fundamentalmente un poder hablar antes que un escuchar. El verbo de procedencia *legein* además de decir, hablar, enunciar, significa también recoger, reunir, dejar estar, guardar, ir a buscar, una segunda cara que contiene todo el dinamismo de la escucha y que ha quedado en la sombra, relegada y olvidada respecto a la primera. “Es el decir el que, en tanto que escucha, nos deja llegar al hablar del habla (...) Sólo podemos ser estos «escuchantes» (*Hörende*) en la medida en que pertenecemos (*Gehören*) al decir”<sup>185</sup>. Escuchar nos da acceso a la posibilidad de hablar con palabras. Hablamos correspondiendo (*Entsprechen*), somos diálogo (*Gespräch*).

La fórmula entonces reza así: *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*. Llevar nuestras palabras, como respuesta a una escucha, al decir. Y este decir, la esencia buscada del lenguaje, posibilita que haya en nuestras bocas palabras. Círculo.

<sup>183</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) pp. 161-162 [Cursivas nuestras] En el original:

Wenn wir dem Wesen der Sprache nachdenken sollen, muss sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben. Die Sprache muss auf ihre Weise sich selber –ihr Wesen uns zusprechen. Die Sprache west als dieser Zuspruch. Wir hören ihn ständig schon, aber wir denken nicht daran. Hörten wir nicht überall den Zuspruch der Sprache, dann könnten wir kein Wort der Sprache gebrauchen. pp. 180-181

<sup>184</sup> La relación de mutua pertenencia que hombre y ser sostienen está aquí cifrada con otras palabras, para sortear la preeminencia de uno respecto al otro, Heidegger aclara que el ser también depende del hombre en tanto que necesita de un claro (*Lichtung*) para llegar a ser presente, un claro donde puedan “transpropiarse”: pasar a ser propios el uno del otro. La transpropiación está sugerida en la experiencia hacia el lenguaje, el lenguaje es la apertura donde ser y hombre se encuentran.

<sup>185</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 231 y 232. En el original: “Die Sage ist es, die uns, insofern wir auf sie hören, zum Sprechen der Sprache gelangen lässt. (...) Diese Hörenden können wir nur sien, insofern wir in die Sage gehören” p. 257. Esto mismo aparece ya en el texto *Logos* de 1953, que nos presenta de una forma palmaria la suma relevancia del *legein* como oír: “El oír propio pertenece al Logos”, “Para que haya un oír propio, los mortales tienen que haber oído ya el Logos, con un oído que significa nada menos que esto: pertenecer al Logos.” (1951 a) p. 187.

ii) El camino pertenece a la región (*Gegend*). Heidegger desea contraponer al método un territorio donde la mentalidad calculadora no tenga jurisdicción. El método, nos dice, es la consecuencia más extrema de la degeneración de un camino, por tanto, no en-camina. La región, en cambio, obsequia un en-frente (*gegnet*), el en-frente que permite que el pensar camine es la vecindad (*Nähe*) entre poesía (*Dichtung*) y pensamiento (*Denken*). Para él la vecindad no es un recurso para preparar la posibilidad para una experiencia con el habla, sino que el pensamiento mora en esta vecindad olvidada; más aún, esta vecindad “gobierna en todas partes nuestra estancia sobre esta tierra y el caminar en ella”<sup>186</sup>; vecindad negada o relegada en cuanto está oculta en la extrema divergencia de sus decires. Si nos movemos en la vecindad, si la vecindad es el en-frente-mutuo de poesía y pensamiento, si el en-frente-mutuo es la región por la que encamina (*be-wägt*) el camino y, si como el Tao dice, todo es camino, luego, la vecindad lo sustenta todo a pesar de permanecer invisible. La vecindad repite el supuesto hermenéutico anterior, pertenecemos a la vecindad tanto como al decir. ¿Cómo es esto?, vecindad significa morar en la proximidad (*Nahnis*), proximidad de los dos modos eminentes del decir: poesía y pensamiento; a esta proximidad Heidegger la llama *die Sage*, el decir. *Sage* y *Nahnis* son lo mismo. La región es el decir, la proximidad vecinal, el habla pertenece al decir (el camino pertenece a la región), la *Sprache* pertenece a la *Sage*, la primera se manifestará como diálogo, la última como monólogo<sup>187</sup>.

Una vez más, la fórmula se reinterpreta: *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*. Llevar el habla, en cuanto gobernada por la proximidad, al decir. El decir es siempre proximidad, la proximidad es la posibilidad del habla. Círculo.

<sup>186</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p.169. En el original: “Die genannte Nachbarschaft durchwaltet überall unseren Aufenthalt auf dieser Erde und die Wanderung in ihm.” p. 189. Cuando este pensamiento nos abandona, cuando acontece el olvido de la vecindad, la tierra también queda sin gobierno, y el aparente dominio del cálculo y la técnica acontece en un espacio vaciado de mundo (*Weltlos*); el mundo como el juego de tierra y cielo, dioses y hombres, está tan muerto como la palabra.

<sup>187</sup> En el intento heideggeriano por devolver al lenguaje su autonomía frente al señorío humano, la tautología *Die Sprache spricht* remite el decir a sí mismo y no al hombre que, por el contrario, necesita ser interpelado para corresponder con su lenguaje. La afirmación que realiza Heidegger en la última conferencia de *Unterwegs* es de las más polémicas: “Pero el habla *es* monólogo. Esto significa ahora dos cosas: es *sólo* el habla el que propiamente habla. Y habla *solitariamente*.” p. 240 [Aber die Sprache *ist* Monolog. Dies sagt jetzt ein Zwiefaches: Die Sprache *allein* ist es, die eigentlich spricht. Und sie spricht *einsam*. p. 265] ¿Qué significa esto? ¿Que el ser monologa en y con nosotros? ¿Que el diálogo, tal y como lo entendemos tradicionalmente, presupone la dialéctica de la subjetividad, y por ello Heidegger debe recurrir a su opuesto para dejarnos claro que no se trata de una conversación entre un Yo y un Tú? El hablar del hombre se convierte, en este contexto, en un re-decir (*Nachsagen*) y en un contra-decir (*Gegensage*), i. e. un decir que viene al encuentro, un decir escuchante (*hörendes Sagen*). En su calidad de mensajero el hombre sólo repite lo escuchado, sólo por medio de esta reiteración podemos decir palabra alguna.

iii) Ahora bien, la proximidad no reside en la relación espacio-tiempo, estos parámetros sirven para la representación pero no para la proximidad. Lo que caracteriza lo vecinal es, se decía unas líneas atrás, el en-frente-mutuo, y el en-frente-mutuo de poesía y pensamiento “tiene una lejana procedencia, a saber, de aquella apertura donde la tierra y el cielo, el dios y el hombre se alcanzan”<sup>188</sup>. Lo vecinal, la proximidad, reside en la apertura de los cuatro. Heidegger llama a estos cuatro *Geviert*, la tachadura en cruz del *Sein*, el juego que es el mundo (*Spielwelt*). Si la proximidad es lo que encamina las cuatro regiones del mundo, la negación de la proximidad trae consigo la devastación del en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones, ¿qué queda en el mundo, sin dios, sin cielo ni tierra?, ¿qué lugar habitar?, ¿cómo hablar?

No podremos habitar, insiste Heidegger, mientras no afirmemos la proximidad, mientras olvidemos la vecindad de poesía y pensamiento y el decir originario donde tiene lugar la vecindad, donde acontece su proximidad (*Ereignis*); ni habitaremos mientras la palabra siga siendo signo y no región (*Gegend*) desde la cual todo signo y significado emerge, topos que hace que la tierra y el cielo vayan a su mutuo encuentro, que determina la tierra y el cielo como regiones del mundo<sup>189</sup>. De nuevo, aquí, las palabras florecen:

El habla en tanto que Decir de la Cuaternidad del mundo, no es ya sólo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación, en el sentido de una relación existente entre hombre y habla. *El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones*. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él -el Decir- se retiene en sí.<sup>190</sup>

<sup>188</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 189. En el original: “Indes kommt das Gegen-einander-über weiter her, nämlich als jener Weite, in der sich Erde und Himmel, der Gott un der Mensch erreichen.” p. 211 La *Geviert* o Cuaternidad es el juego de los cuatro, el mundo en estado de abierto. La Cuaternidad no son partes del mundo, ni cuatro cosas que producen una quinta, el mundo, sino que cada una de ellas se refiere necesariamente a las otras tres. Los cuatro están siempre en una lucha que los mantiene reunidos. El mundo es esta contienda (*Logos es pólemos*), donde cada uno se extiende hacia el otro, se entrega, se abre y se oculta, se custodian y vigilan. Ver Vycinas, *Earth and Gods*, VI. Foursome pp. 224, ss.

<sup>189</sup> “Wiederum erscheint das Wort in der Gegend, als die Gegend, die Erde und Himmel, das Strömem der Tiefe un die Macht der Höhe, einander ent-gegenen lässt, Erde und Himmel zu Welt-gegenden bestimmt. Wieder: «Worte, wie Blumen».” (1959) p. 207. Sin región, la apatridad es el destino mundial, tal parece ser el diagnóstico heideggeriano.

<sup>190</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 193 [Cursivas nuestras] En el original:

Die Sprache ist als die Sage des Weltgeviertes nicht mehr nur Solches, wozu wir, die sprechenden Menschen, ein Verhältnis haben im Sinne einer Beziehung, die zwischen Mensch und Sprache besteht. Die Sprache ist als die Welt-bewegende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse. Sie verhält, unterhält, reicht un bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber – die Sage- an sich hält. p. 215

*Logos* reuniente, el movimiento va hacia la esencia del lenguaje, hacia algo que no es el lenguaje mismo, algo que no es palabra de hombre, sino trazo abriente (*Aufriss*), lo abierto y libre del lenguaje, textualmente libre-de-lenguaje, la palabra donante que se hace claro dador y por ello mismo no puede ser palabra. La fórmula vuelve a cantar: *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen. Llevar a la palabra, en cuanto región, a la apertura silenciosa de un mundo.* ¿Por qué silenciosa?, la palabra que señala en lugar de designar, la palabra que abre región en lugar de ser un significante unido a un significado, la palabra que muestra en lugar de representar, ya no es palabra resonante, sonora. Regresa a lo insonoro, al son del silencio. El silencio posibilita todo lenguaje, es su espacio genitor y, al mismo tiempo, el silencio se apalabra en nuestro humano hablar. Círculo.

### III.3 La renuncia

Retomemos pues, una vez conocido el círculo dentro del cual nos movemos, el asunto de la experiencia con el habla. La experiencia se lleva a cabo dentro del lenguaje, desde el lenguaje, hacia el lenguaje, con y contra el lenguaje, es una experiencia preposicional. Para iniciar el diálogo poético-pensante donde pueda desarrollarse la experiencia o, con más exactitud, la posibilidad de la experiencia, Heidegger acude a la poesía, el lugar por excelencia donde el habla adviene en el hablar. La poesía es el recinto más humilde, en el sentido de obediente y dócil, que nos ofrece la garantía de no perturbar o corromper lo dicho por el habla, el poeta es el “escuchante” por antonomasia<sup>191</sup>. La poesía es el re-decir (*Nachsagen*) más puro; a decir de Heidegger, si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro y “lo hablado puro es el poema”<sup>192</sup>. Allí, en el poema, puede decirse que el habla tiene la palabra, el poeta le cede la

---

<sup>191</sup> “Antes de ser un decir en el sentido de la afirmación, hacer poesía es, durante la mayor parte del tiempo, un oír” nos dice el autor en “El habla en el poema” (1959) p. 65. Y acaso por ello mismo los poetas son también “esos decidores que dicen más” [Sie sind die Sagenden, die sagender sind], como sostenía en 1946 en *¿Y para qué poetas?* cuando refería que los más arriesgados son los poetas: se arriesgan al lenguaje, específicamente a un decir distinto al decir humano.

<sup>192</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 15. En el original: “Rein Gesprochenes ist das Gedicht” p. 16. En esta conferencia (una dilucidación de la poesía de Georg Trakl) Heidegger menciona, siempre refiriéndose a Trakl, algo que provoca cierta intranquilidad, habla por una parte de los poemas particulares como lo hablado puro, y por otro lado del “poema único” (*einziges Gedicht*) que permanece en el ámbito de lo no dicho (*Ungesprochene*), lo no hablado. Esta misma distinción entre un poema individual y un único Poema aparece también en “El habla en el poema”. Una lectura ligera podría sugerirnos acentos platónicos, en el sentido de

palabra, en lo hablado del poema se despliega el habla, allí el habla habla (*Die Sprache spricht*) no el hombre.

Convertida la palabra poética en el topos del acontecimiento del ser, sólo queda dejar hablar al poema para pensar el lenguaje. Pensar que conlleva, en Heidegger, una acción pasiva emparentada profundamente con la del poeta que se deja decir, pues pensar, lejos de plantear preguntas, es aquí prestar oído a aquello que se nos confía (*Hören der Zusage*)<sup>193</sup> haciendo posible la pregunta. Esta pasividad receptora exige así una actividad que la sustente, una paradoja que ya advertía, como poeta, Novalis: “La actividad es facultad de recibir.”

Heidegger acude a la experiencia del poeta para realizar paralelamente su propia experiencia con el lenguaje, camina esta vez por la senda de Stefan George, pues mientras Hölderlin poetiza la esencia de la poesía, George poetiza aquí nuestra relación con el lenguaje<sup>194</sup>, una relación por demás conflictiva.

Decíamos ya que para reflexionar en pos del despliegue del habla, esto es, para seguir el camino hacia su esencia es necesaria una metamorfosis, una transformación o, si

---

que los poemas individuales despliegan la grandeza poética de un poema único, trascendental, a partir del cual los poemas resuenan, como participando de un paradigma poético que no llega a la articulación sonora. Sin embargo, en una lectura que mantiene a la vista la importancia del “lugar” en el pensamiento heideggeriano, como bien nos recuerda Marlène Zarader, el poema único constituye el sitio o lugar hacia el cual se dirige la dilucidación o *Erörterung*. La manera de acceder a ese lugar (que se mantiene en lo no dicho) es través de los poemas particulares, que en cuanto dichos pueden ser elucidados mediante el otro movimiento de la interpretación: la *Erläuterung*. (Ver Zarader, *The Unthought Debt*, pp. 101, ss.)

<sup>193</sup> Sobre advertir que el término *Zusage* supone un desafío para lectores y traductores. Yves Zimmerman traduce “das Hören der Zusage” como “escucha del consentimiento” y “escucha del decir confiado”; las traducciones inglesas se decantan por “grant”, “consent” o “pledge”, y también “trust” y “promise”; los traductores galos usan “la fiance”, “l’acquiescement”, “l’accord” o “la confiance”. *Zu-sage* es un decir que se dirige a alguien: el hombre, un decir que se confía previo a todo preguntar, incluso a todo hablar, una interpelación que demanda un consentir o aquiescencia para que la pregunta llegue a plantearse, palabra donde aún respira el verbo latino *acquiescere*, ese reposado abandono receptivo donde tal vez también vive el *Gelassenheit* heideggeriano, sin el cual el poeta no podría hacer la experiencia que hace con la palabra.

<sup>194</sup> En *Unterwegs zur Sprache* los poemas de Georg Trakl aparecen en los primeros dos ensayos para sostener, en esa vecindad con la poesía, la noción de nombrar como invocación y de una transición hacia otra modalidad de la palabra, una andanza hacia un inicio venidero. En los ensayos cuarto y quinto Heidegger sigue la lección de Stefan George para liberarse de la caracterización representacional del lenguaje, no obstante, había practicado ya un movimiento similar en su lectura de Sófocles en la *Introducción a la Metafísica*, y también a través de sus interpretaciones a la poesía de Hölderlin. Al mismo tiempo, cabe recordar que en el mismo año en que presenta el ciclo de conferencias “La esencia del habla”, en 1957, aparece el breve escrito sobre el poeta Johann Peter Hebel “Hebel, el amigo de la casa”, donde Heidegger explora la relación entre el lenguaje y el habitar, y afirma que Hebel sabe “que la vida de los mortales está esencialmente determinada y sostenida por la palabra”. Es de sobra conocido este constante diálogo que Heidegger sostiene con los poetas, y la forma en que la lectura de los poemas influye y modifica sus reflexiones.



se quiere, una transición. La transformación, esa experiencia padecida, no puede forzarse o inventarse, tampoco se produce por la adquisición de palabras o series de palabras de nuevo cuño, se da justo cuando falta la palabra, cuando no encontramos la palabra adecuada (*das rechte Wort, das geeignete Wort*), cuando el lenguaje parece desfallecer al momento en que algo nos concierne, nos desgarrar, arrastra o derriba, nos oprime, nos anima o impulsa, un trance que sufre particularmente el poeta, avecindado en ese negarse o darse de la palabra, en ese intersticio problemático y paradójico de decir incluso aquello que se niega a ser dicho, de llevar al lenguaje lo que se rehúsa a ser articulado, el poeta es trágico habitante de ese borde, de ese límite, como se nos hará más evidente según avancemos.

La propuesta heideggeriana no se reduce a la intimidación del neologismo o al rescate de raíces abatidas, está destinada directamente a trastocar dos frentes: la relación entre el hombre y la palabra y el endémico contrato entre la palabra y la cosa. El maestro de la Selva Negra confía en que al rebasar la limitación tributaria de la concepción instrumental del lenguaje (la asunción de que es necesario un contrato de uso) nuestra morada nos será devuelta, y habitaremos en el habla no tanto como patronos, sino como escuchas, y en esta escucha estaremos atentos al mensaje que nos despliega como lo que somos: la manifestación misma de nuestra pertenencia a la tierra<sup>195</sup>.

El particular poema que transforma a Heidegger fue publicado originalmente por Stefan George en 1919 y recogido más tarde en el que sería su último volumen de poesía<sup>196</sup> aparecido en 1928, un año después de *Ser y Tiempo*. Heidegger aborda el poema de George en dos textos de *Unterwegs zur Sprache*, primero en un ciclo de tres conferencias

---

<sup>195</sup> La tierra es solamente cuando el hombre habita en ella, éste, en su habitar, deja a la tierra ser tierra. El hombre no habita al establecer su estancia entre el cielo y la tierra, sembrando y construyendo. Sólo es capaz de cultivar y edificar en la medida en que la palabra poética (*Sprache als Dichtung als Sage*) le permita morar.

<sup>196</sup> El título del volumen, *El Nuevo Reino (Das Neue Reich)*, no escapa al sentimiento de desilusión que deja la República de Weimar tras la Primera Guerra Mundial, explica Jussi Backman en “The Transitional Breakdown of the Word”, un interesante artículo que explora este encuentro con el lenguaje de George y Heidegger. Backman nos recuerda que ya en el seminario que impartió en 1939 en torno al tratado de Herder sobre el origen del lenguaje, el filósofo hace una enigmática afirmación respecto a George, quien “habla de una forma transicional” (*übergänglich*). La presunción de Backman es que Heidegger estaría pensando en aquella transición, anunciada en 1938 en *Contribuciones a la filosofía*, del ‘primer comienzo’ del pensamiento occidental al ‘otro comienzo’, al otro punto de partida, un pensamiento de transición, de cruce o pasaje, que deje atrás la metafísica de la subjetividad, de allí el profundo parentesco entre la visión del nuevo reino poético de George y el otro inicio postmetafísico de Heidegger. “En la transición heideggeriana, la visión instrumental del lenguaje, así como la entera visión del lenguaje como un sistema de signos materiales, palabras proferidas y símbolos escritos equipados con un significado declarativo, comienza a flaquear,” afirma Backman en *Gatherings: The Heidegger Circle Annual, 1 (2011)* p.60.

englobadas bajo el título “La esencia del habla” y dictadas a fines de 1957 y principios de 1958, y después en “La palabra”, que recoge una conferencia pronunciada en 1958. Ambos textos se entrelazan y complementan, aunque el segundo, “La palabra”, guarda una diferencia crítica respecto al primero, y también respecto a todo el resto de *Unterwegs zur Sprache*: no hace mención del silencio. Este hecho nos parece crucial, revelador en un sentido que vislumbraremos más tarde. Por lo pronto, tengamos presente que en estos dos textos Heidegger conversa con el poema de George para aprender, él también, la renuncia que refiere el poeta tras su experiencia con el lenguaje. El filósofo lee en el siguiente poema un encuentro y una experiencia con el lenguaje dramáticamente alejados de las nociones metafísicas:

<i>Das Wort</i>	<i>La palabra</i> <sup>197</sup>
<i>Wunder von ferne oder traum</i>	<i>Sueño o prodigio de la lejanía</i>
<i>Bracht ich an meines landes saum</i>	<i>Al borde de mi tierra traía</i>
<i>Und harrte bis die graue norn</i>	<i>Esperando a que la antigua norna</i>
<i>Den namen fand in ihrem born –</i>	<i>El nombre en su fuente encontrara</i>
<i>Drauf konnt ichs greifen dicht und stark</i>	<i>Después denso y fuerte lo pude asir</i>
<i>Nun blüht und glänzt es durch die mark...</i>	<i>Ahora florece y por la región reluce...</i>
<i>Einst langt ich an nach guter fahrt</i>	<i>Un día llegué de feliz viaje</i>
<i>Mit einen kleinod reich und zart</i>	<i>Con una joya rica y delicada</i>
<i>Sie suchte lang und gab mir kund:</i>	<i>Ella buscó largamente e hízome saber:</i>
<i>“So schläft hier nichts auf tiefem grund”</i>	<i>“Sobre el profundo fondo nada así duerme”</i>
<i>Worauf es meiner hand entrann</i>	<i>Entonces de mi mano escapó</i>

<sup>197</sup> Esta traducción se ajusta mayormente a la hecha por Yves Zimmermann. La traducción que ofrece Carmen Gómez García en su antología *Nada hay donde la palabra quiebra* difiere ligeramente en la elección de algunos sustantivos. Por ejemplo, poza en lugar de fuente, travesía por viaje y alhaja por joya. Las dos principales diferencias se dan en la sexta y séptima estrofas, donde Gómez especifica, sin que aparezca en el original, qué es lo que escapa (*Y escapó a mi mano la palabra / Y jamás el tesoro ganó mi patria...*) y opta por traducir “gebricht” como quebrar (*Aprendí la renuncia con tristeza: / Nada hay donde la palabra quiebra*), mientras que otras traducciones prefieren el verbo “fallar”. George, por lo demás, tenía la costumbre de escribir en minúsculas, contra la norma alemana de escribir siempre la primera letra del sustantivo en mayúscula, este poema es un ejemplo. Esa elección es tal vez algo más que un inconformismo tipográfico, como ocurre también con E.E. Cummings.

*Und nie mein land den schatz gewann...      Y nunca mi tierra el tesoro ganó...*

*So lernt ich traurig den verzicht:      Así aprendí triste la renuncia:  
Kein ding sei wo das wort gebricht.      Ninguna cosa sea donde falta la palabra.*

El poeta retorna dos veces de tierra distante, de una región más allá de la propia, y en ambas ocasiones trae consigo algo (un sueño o prodigio en la primera, una joya o tesoro en la segunda), pero antes de traerlo a su país, debe detenerse justo en la frontera, en el borde o límite (*saum*), para que sea nombrado (nombrado con la palabra poética) pues de otra manera no ganaría permanencia o identidad estable, densidad. Heidegger hace hincapié en ese “saum”, ese límite fronterizo donde, dice, habitan el poeta y la norma, un linde que marca una zona de tránsito y frontera, se trata de ese intersticio del que hablábamos unas líneas antes, ese espacio del «entre» de la poesía, esa hendidura donde intiman mundo y cosa, dioses y mortales en su diferencia, ese límite entre la tierra extraña y la propia<sup>198</sup>. Allí, en ese linde, la divinidad del destino extrae nombres del fondo de su fuente, allí se produce la entrega del nombre y la espera confiada del poeta.

En el primer viaje, la norma le da el nombre y el objeto cobra tal realidad que puede ser asido con fuerza, aferrado en su densidad. Cuando el poeta vuelve una segunda vez, la norma no halla ningún nombre para el singular tesoro, que en consecuencia se escapa por entre los dedos, rehúye a toda sujeción, a todo título. El poeta no termina con las manos vacías, termina en un renunciamiento, renuncia a una opinión previa (a la antigua relación que sostenía con la palabra) para admitir y reconocer que nada puede ser donde falta la palabra<sup>199</sup>.

<sup>198</sup> Esta noción del límite puede rastrearse más de veinte años atrás, en *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Cuando resalta el uso insistente de la palabra “pórtico” en el poema “El Rin”, Heidegger afirma que el poeta está sentado en el límite de la tierra patria, este estar en el límite tiene un doble sentido: porque desde allí el anhelo puede vagabundear en lo extraño y lejano, y porque en el límite deben también ser acogidos los dioses para la tierra patria. “El poeta debe detenerse en el límite, para que le pueda acontecer lo que le acontece. Solamente en los límites se toman las decisiones, que siempre son acerca de los límites o ausencia de límites.” (1934) p. 156

<sup>199</sup> Esta falta (*verschlügt*) de la palabra aparece ya en *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938), no como un suceso ocasional, sino originario, donde la palabra no llega en absoluto a la palabra y lo faltante (*das Verschlagende*) es justo el Ereignis como seña (*Wink*) y acceso (*Anfall*) del Ser. Esta falta de la palabra, agrega el autor, es la condición inicial para la posibilidad de un nombramiento originario -poético- del Ser (*einer ursprünglichen — dichtenden — Nennung des Seyns*). Ver en *Beiträge zur Philosophie* “Verhaltenheit, Schweigen und Sprache”. En el estudio *Language after Heidegger* Krzysztof Ziarek identifica en las *Beiträge* un punto de inflexión, donde el acercamiento de Heidegger al lenguaje evidencia un sorprendente giro desde

A partir de aquí, Heidegger ensayará la experiencia de la esencia del lenguaje desde la renuncia (*Verzicht*) aprendida por el poeta. La renuncia es disponibilidad para una relación diferente entre palabra y cosa: *Ninguna cosa sea donde falta la palabra*. Esta frase choca al pensamiento representacional, la palabra-signo es arbitraria, su relación con el objeto designado es convencional o, al menos, históricamente pactada; si la palabra falta, se vuelve a la norma y se obtiene otra, la cosa está expectante del nombre, pero está. La ausencia de la palabra no había traído, en medio del olvido del ser, desasosiego. Perder el nombre significaba, desde Aristóteles, la necesidad de ir en busca de otro signo o, en caso extremo, cuestionar la eficacia nominativa de todo signo. Para Heidegger, perder el nombre es un trance que nos libera justamente del dominio del signo.

El poeta soporta dos experiencias, la primera -dictada por la tradición- le dice que los nombres y las palabras son un patrimonio estable, la segunda -dictada por lo que en la tradición permanece impensado- le enseña que el lenguaje no es en modo alguno una posesión asegurada. Esta última experiencia supone la abdicación de la primera. El camino del poeta encarna para Heidegger la historia de la pregunta por el lenguaje. Hemos de renunciar, a la par que el poeta, a la soberanía representacional de la palabra para ganarla verdaderamente. Lo que viene tras los dos puntos en el poema es el aprendizaje ganado tras la renuncia: la palabra se revela como lo que hace aparecer y mantiene en presencia la cosa en su ser cosa, lo que sostiene (*erhält*) una cosa en su ser.

---

la concepción de *Rede* en *Ser y Tiempo* conforme emerge su nuevo énfasis en transformar nuestra relación con la palabra. Esta transformación, escribe Ziarek, subraya ese momentum en que la palabra da el ser como muy distinto de la economía de la significación. Esta es también la opinión de la académica Daniela Vallega-Neu (la traductora al inglés de *Beiträge zur Philosophie*) expuesta en *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, para ella *Beiträge* es un pasaje entre los primeros y los últimos textos del autor, representando un viraje transformativo que conlleva un cambio en la dirección del pensamiento y, más específicamente, una transformación del lenguaje, que se desplaza de su carácter proposicional (basado en la interpretación del lenguaje como un sistema de signos que significan algo, esto es, un objeto del pensamiento) hacia su carácter poético. *Contribuciones* constituiría así la más íntima lucha de Heidegger para pensar al límite de las palabras y para llevar al lenguaje la lucha misma en que estas palabras se dan. Y es precisamente ese pensar al límite de las palabras lo que está detrás de la dificultad para traducir a Heidegger, cuando nos acercamos a las *Beiträge* teníamos a mano, además del original, cuatro traducciones: en español la de Pablo Oryazun y la de Dina V. Picotti, en inglés la de Parvis Emad/Kenneth Maly y la de Daniela Vallega-Neu/Richard Rojcewicz, y hemos de confesar que ninguna de las cuatro coincidía siquiera en la palabra misma que da título a la obra: *Ereignis*. Ora acontecimiento, ora evento, ora event o enowning, ora acontecimiento de propiación o appropriating event, a veces con cursivas, otras veces con guiones, con neologismos que intentan acercarnos a los violentos y delicados matices de nociones que Heidegger mismo maneja ocasionalmente con deliberada ambigüedad.

Antes de la segunda experiencia no había incertidumbre, ninguna duda que perturbara la seguridad propia del poeta; después viene el pavor, la sacudida, el fin de la certeza.

La renuncia es dolorosa, el poeta -y el pensador en diálogo con él- debe abandonar la seguridad de su propia palabra; su poder de representación, lo que atestiguaba su decisiva soberanía sobre las cosas y sobre los nombres es un artificio. Pues no puede demandarse un nombre para lo ya existente (*Seiendes*), no hay entes y luego nombres; el caso es, nos dice la abrumadora negativa de la norna a dar el nombre -*Sobre el profundo fondo nada así duerme*- que sin la palabra, no hay algo ya existente.

La historia de la pregunta por el lenguaje estuvo presidida por la palabra que representa (*Vor-stellen*, poner-delante o ante-poner), es decir, que presenta lo que ya está presente, el signo trae una doble entidad, la suya y la de la cosa, cosa por cosa, comercio escasamente exitoso. La palabra antes de la experiencia transformadora era ánfora, barril, envoltura o asidero dentro del cual anidaba la cosa:

Los nombres que resguardaba la fuente se entienden como algo durmiente que sólo necesita ser despertado para encontrar su uso como aquello que representa a las cosas. Los nombres y las palabras son como un patrimonio estable, destinado a las cosas y coordinado con ellas y que le es *atribuido posteriormente* para su representación. Pero esta fuente, de la que el decir poético había, hasta ahora, obtenido las palabras, o sea los nombres que representan lo que es, ya no dispensa más.<sup>200</sup>

Se agotó, pues, el dispensario de la fuente, ese suministro del que echaba mano la norna, pero su stock de nombres no se consume tanto por culpa de nuestro dispendio como por la demanda del nombre de una joya particularísima: el nombre para la esencia de la palabra. Ni el diccionario ni todo el léxico tienen aforo para otra cosa que no sean los conceptos, ese río de voces es incapaz de proveer el nombre para la palabra a través de la cual las cosas llegan a ser.

---

<sup>200</sup> Heidegger “La palabra” (1959) p. 203 [Cursivas nuestras] En el original:

Die Namen, die der Brunnen birgt, gelten als etwas Schlafendes, was nur geweckt zu werden braucht, um als Darstellung der Dinge seine Verwendung zu finden. Die Namen und Worte sind wie ein fester Bestand, der den Dingen zugeordnet ist und nachträglich ihnen für die Darstellung angetragen wird. Aber diese Quelle, aus der das dichterische Sagen bisher die Worte schöpfte, die als Namen das Seiende darzustellen, spendet nichts mehr. pp. 226-227

La experiencia acarrea una doble resignación, en primer lugar, el poeta descubre su propia dependencia del lenguaje, descubre que la norna y su fuente no están a su merced y disposición, el segundo descubrimiento es que hay algo para lo cual no hay palabra, algo que se evade, que rehúsa venir a la palabra, que no puede ser capturado y convertido en cosa mediante el nombre. El tesoro para el cual no hay palabra es la palabra misma en su esencia como lenguaje. El lenguaje como *logos* se resiste a toda objetivación<sup>201</sup>. El acontecimiento gracias al cual las cosas se vuelven cosas, articuladas lingüísticamente, entidades nombrables, no puede ser él mismo apresado en un nombre, es, en última instancia, innombrado (*Ungenannten*). Este resignado descubrimiento desemboca en una transformación en la relación del poeta con el lenguaje.

Nombrar auténticamente no es representar lo que ya es, y por ello mismo, no es ni puede ser designación. Designar (*Zeichen*) es achacar signo a lo existente de antemano, esto es “signo de” aquello, donde aquello ya estaba puesto ante nosotros. Nombrar es, en Heidegger, el brotar simultáneo de palabra y cosa, mostración (*Zeigen*). La palabra abre el lugar de la aparición del ente, la palabra deja que la cosa esté presente<sup>202</sup>. Así, el poeta renuncia al significar.

Heidegger se enfrenta a la tradición metafísica que hacía del nombre un objeto, que cosificaba la palabra al hacerla signo, desplazándola de la mostración hacia la designación, tradición que inauguró la inicial escisión entre las palabras (como signos) y las cosas, ambas entendidas ontológicamente como entidades existentes separadas, independientes. Pero la experiencia con la palabra poética nos revela otra dignidad de la palabra, otra “altura” en donde no hace falta un pacto que haga de puente porque no hay brecha.

La renunciación permite al decir (*sagan*) volver a su origen: el mostrar (*zeigen*). El decir (*die Sage*) es la proximidad que conduce la poesía y el pensamiento a su mutua

---

<sup>201</sup> “El Decir no se deja capturar en ningún enunciado”, dice un año más tarde, en la última conferencia de la serie, “El camino al habla” (1959) p. 241. Una frase que nos remite a aquel “Detrás del nombre hay lo que no se nombra” de *La Brújula* de Borges.

<sup>202</sup> Es de capital importancia destacar aquí que, para Heidegger, “dejar” que la cosa sea, “conceder” ser a la cosa, no es de ningún modo “fundamentar”. Hasta aquí hemos evitado hablar de *condición de posibilidad* no únicamente para distanciar el discurso heideggeriano de una intención trascendental, sino también porque el mismo Heidegger señala lo que él entiende por *condición*: “la condición es el fundamento existente para algo que es. La condición da el fundamento y funda (...) Pero la palabra no da el fundamento (*be-gründen*) de la cosa. La palabra deja que la cosa esté en presencia como cosa” (1959) p. 209. De tal forma que el verbo heideggeriano no crea *ex nihilo*, ni es principio de razón, “sólo” es el claro, el lugar donde acontece el aparecer.

vecindad, la región que deja aparecer mundo. Sólo así puede la palabra conferir ser a la cosa, bajo la ley del *logos*:

El reino de la palabra fulgura como el «en-cosar» de la cosa en cosa. Comienza a lucir la palabra como el recogimiento que lleva lo presente a presencia. La palabra más antigua para el reino de la palabra pensado así, para decir, se llama *Logos*: *die Sage*, que, mostrando, deja aparecer lo existente en su *es*. La misma palabra *Logos*, el nombre para el *decir*, lo es a la vez para *ser*, o sea, para la presencia de lo que está presente. Decir y ser, palabra y cosa, se pertenecen mutuamente la una a la otra de una manera velada aún, escasamente meditada e imposible de abarcar por ningún pensamiento. Todo decir esencial es retorno para prestar oído a esta mutua pertenencia velada de decir y ser, palabra y cosa.<sup>203</sup>

¿Cómo es que el decir encamina mundo?, el decir pone en camino el mundo a través del nombrar. El nombrar no distribuye títulos, no emplea (*verwendet*) palabras (como instrumentos), sino que llama (*ruft*) las cosas a la palabra (como región). El nombrar invoca, esta invocación no trae las cosas como presentes hacia lo ya presente, no, la invocación llama a venir desde la ausencia, las cosas llegan a presencia en la invocación. Cuando la invocación pide venir a las cosas, las invita para que, en tanto que cosas, concernir con ellas a los hombres. Y las cosas invocadas de este modo recogen junto a ellas el cielo y la tierra, los mortales y los divinos (la llamada *Geviert*). Las cosas dejan morar la Cuaternidad. Este dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de las cosas. Cuando yo nombro, invoco a la cosa a su ser cosa, y siendo cosa, la cosa que yo he llamado despliega (*entfalten*) mundo. Las cosas, al «cosear», gestan (*gebärden*) mundo, el mundo consiente las cosas, cosa y mundo se atraviesan mutuamente. Esto sucede, hay que recordarlo, a través del nombrar poiético, el nombrar que pertenece a la proximidad de poesía y pensamiento. La nueva relación entre palabra y cosa está fincada en esa proximidad. Pero lo que llamamos “nueva relación” no es realmente nueva, había sido nombrada ya por los griegos: *logos*, la relación que dicha palabra anunciaba había caído en el olvido.

<sup>203</sup> Heidegger “La palabra” (1959) p. 213 En el original:

Das Walten des Wortes blitzt auf als die Bedingnis des Dinges zum Ding. Das Wort hebt an zu leuchten als die Versammlung, die Anwesendes erst in sein Anwesen bringt. Das älteste Wort für das so gedachte Walten des Wortes, für das Sagen, heisst **LÓgos**: die Sage, die zeigend Seiendes in sein *es ist* erscheinen lässt. Das selbe Wort Lógos, ist aber als Wort für das *Sagen* zugleich das Wort für das *Sein*, d. h. für das Anwesen des Anwesenden. Sage und Sein, Wort und Ding, gehören in einer verhüllten, kaum bedachten und unausdenkbaren Weise zueinander. Jedes wesentliche Sagen hört in dieses verhüllte Zueinander-gehören von Sage und Sein, Wort und Ding zurück. p. 237

La cosa objetivada, devenida simple presencia espaciotemporal e instrumento, tiene la oportunidad de escapar de esa condición caída de la época metafísica que mantenía oculto su verdadero ser cosa y manifestarse, en la des-ocultante actividad del habla, como lo que es. Para Heidegger, la cosa es realmente cosa sólo en cuanto hace morar junto a sí las cuatro regiones del mundo, cielo, tierra, mortales y divinos. La “cosidad” de la cosa alcanza también otra “altura” gracias al nombrar invocador.

¿Qué “altura” alcanza el hombre en virtud de este nombrar? Inmolado del mismo modo en la instrumentalización, convirtió en instrumento tanto la tierra como el lenguaje, obviando -o mejor dicho, considerándolos como derecho inalienable- el habitar y el hablar. Ambas acciones han devenido la experiencia cotidiana más cercana, más habitual. Ambas son nuestro feudo hasta que decidimos atrevernos a ensayar una experiencia que, literalmente, nos tumba, esto es, conlleva el derrocamiento de nuestro señorío. Ni el habitar ni el lenguaje son, en su fundamento, netamente humanos. Esta es la respuesta heideggeriana a la historia de la pregunta: olvidamos preguntar por el ser y nos atuvimos, cómodamente, al ente: al hombre como constructor y técnico y al lenguaje como expresión y comunicación. El olvido está presente por doquier, nos impide entrar a casa en cuanto es el pilar que aguanta nuestra posición de dominio, pues mientras ejerzamos como “señores” de la tierra y del lenguaje nuestro ser errará en lo inhóspito (*Unheimische*)<sup>204</sup> y nuestra esencia estará en peligro. Por lo tanto, el desarraigo, el desamparo tiene sus raíces en el lenguaje vuelto cosa, objeto de empeño, entidad funcional, proposición, cáscara.

No renunciamos a nuestra estadía, pero la cuaternidad que es el mundo no se preserva. Somos sin mundo, desmundanizados, deshumanizados. Para volver a habitar, el hombre debe preservar la *Geviert*, ser escucha del mensaje que el ser en su diferencia, su duplicidad, le dispensa. Para volver a habitar el hombre ha de habitar en la vecindad del ser, dejando ser a las cosas; la vecindad es el hogar, el espacio seguro. El lenguaje nos ofrece techo, pero no cualquier lenguaje: sólo el lenguaje por cuya palabra el mundo sale de su ocultante condición.

---

<sup>204</sup> En este sentido puede leerse la famosa “vuelta” o “*Kehre*” heideggeriana como la vuelta a casa: *heim-kehren*, la travesía hacia la repatriación, hacia la reapropiación de nuestro ser más propio, donde el habitar será preservar la tierra y el hablar será dejar ser a las cosas al nombrarlas, y moraremos entonces plenamente.



Heidegger acude a Oriente en busca de otra palabra para *logos* y encuentra el «*Tao*» chino<sup>205</sup> (el secreto de todos los secretos del decir pensante), pero finalmente debe ofrecer una palabra más cercana a la tradición occidental: *die Sage*, lo que el decir dice y lo que está por decir. Decir es mostrar, dejar aparecer y dejar relucir. Este decir no es, entonces, el nombre para el decir de los mortales. La localidad donde se halla la esencia del Decir es la proximidad, la vecindad, la pregunta por lenguaje debe abandonar la directriz de la palabra humana (*Sprache*) para escuchar la esencia (*Sage*) que no tiene nada de humano y, a la postre, nada de sonoro. La experiencia del camino le revelará que la palabra para la esencia de la palabra es, también, la forma en que habla la esencia (*logos* de la *physis*).

El *logos* humano es el *logos* que escucha -diálogo-, *Sprache*. El *logos* originario es esencialmente un *logos* que habla -monólogo-, *Sage*. Sin embargo, la escucha como respuesta pertenece al hablar que demanda respuesta. *Sage* y *Sprache* no son dos *logoi* separados, se pertenecen y son lo mismo en su diferencia. *Logos* es siempre *logos* correspondido, sólo así es *logos*. Al nombrar una cosa ésta viene a presencia, este nombrar originario no se hace con signos, pero tampoco se hace sin el hombre. Nombrar, como hacer aparecer, tiene lugar en el *logos* mismo del cual el hombre participa sólo como quien

---

<sup>205</sup> Las relaciones entre Heidegger y el pensamiento oriental han sido ampliamente tratadas, baste mencionar el trabajo de Carlo Saviani: *El oriente de Heidegger*, y el de Hans-Peter Hempel: *Heidegger und Zen*. Ambos nos recuerdan el dato significativo de que justo cuando redactaba en 1946 la *Carta sobre el humanismo y ¿Para qué poetas* Heidegger traducía junto con Paul Shih-yi Hsiao el *Tao Te Ching*. Asimismo, durante este tiempo marcado por su colaboración con Hsiao también fueron escritas las conferencias “El habla” y “La cosa”. Al parecer, su cuestionar el pensamiento y el lenguaje objetivante es lo que lo acerca al pensamiento asiático, opinión que valida Antonio M. Martín Morillas en su tesis doctoral “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa” al establecer la convergencia de la interpretación heideggeriana, taoísta y mahayana del lenguaje y del silencio. En *El Ser y los símbolos* J. Antonio Antón Pacheco también alude a esta equiparación de *Tao* y *Logos* en Heidegger, quien los consideraba “los dos conceptos filosóficos más difíciles de traducir. Y añadimos nosotros: esa dificultad viene dada más por su superabundancia significativa que por inefabilidad (aunque haya una relación entre ambos aspectos). Pues, en efecto, en todo se puede predicar la presencia de *Tao* o *Logos*, aunque nada sea *Tao* en sí o *Logos* en sí” p. 414. Con todo, Heidegger permanece escéptico ante la posibilidad de una síntesis entre el pensamiento asiático y el europeo; el proyecto para una superación de la metafísica no debería asumirse tanto como una necesaria aproximación a la filosofía oriental sino como una necesaria apropiación de la tradición europea:

Estoy convencido de que sólo partiendo del mismo lugar del que ha surgido la técnica moderna puede prepararse un cambio, que no puede producirse mediante la adopción del budismo zen o de cualquier otra experiencia oriental del mundo. Para una transformación del pensamiento necesitamos apoyarnos en la tradición europea y reapropiárnosla. El pensamiento sólo se transforma por un pensamiento que tenga su mismo origen y destino.” (Entrevista del *Spiegel*, 1966)

responde. Esto no ocurre en el lenguaje ordinario -marcado por el olvido del poema- sino en el lenguaje que habita la proximidad, el lenguaje poético<sup>206</sup>.

El lenguaje, visto desde la Selva Negra, *no es*, en contraposición con el ente que sí es. Cuando la tradición dice *el lenguaje es*, y pregunta *Was ist?*, ¿qué es?, el lenguaje nos niega su esencia, se retira, como ocurre en la segunda experiencia vivida por George. La retirada de la palabra no es fortuita, responde directamente al sustraerse del *logos*. Si preguntamos por el lenguaje como la casa del ser, como topo-logía, encontraremos que el hilo nos conduce a la poesía que piensa (*denkende Dichten*), a la experiencia poético pensante que nos ofrece el lugar (*Ort*): ella misma.

Pero detengámonos un momento, hasta aquí las dos conferencias en torno a Stefan George se avienen, desembocan en lo aprendido, atravesadas por una insistencia machacona: la renuncia concierne única y exclusivamente a la relación entre palabra y cosa, no es renuncia a la palabra, esta aclaración se repite una, otra, y otra vez, más de una decena de veces a lo largo de ambos textos. La renuncia del poeta, remacha Heidegger, no es renuncia a la palabra. En “La esencia del habla” se lee ya esa cardinal distinción, para enfatizarla Heidegger describe la renuncia aprendida por el poeta como una “renuncia colmada”<sup>207</sup> (*erfüllten Entsagens*), de ninguna manera una pérdida, pues al aprender a renunciar el poeta y su poesía ganan, ganan algo que estuvo largamente oculto, el secreto intuitivo: la palabra como la donante misma sin estar ella jamás dada.

Ella, la palabra, da - se revela como lo que es propiamente digno de pensar pero para cuya determinación faltan aún en todas partes las medidas y referencias. Tal vez las conozca el poeta. Pero su poesía ha aprendido la renuncia, aunque sin perder nada por ella. Sin embargo y pese a todo, la joya se le desliza. Cierto. Pero se desliza en el sentido de que la palabra le es denegada. La denegación es la retención. Precisamente en esto aparece el sorprendente poder propio de la palabra. La joya no se deshace en

---

<sup>206</sup> Así lo constata el mexicano Paz, uno de los que más ha cuestionado la naturaleza de su quehacer poético: “El lenguaje, tocado por la poesía, cesa de pronto de ser lenguaje. O sea: conjunto de signos móviles y significantes.” *El arco y la lira*, p. 111

<sup>207</sup> Una expresión antinómica en la que poco se ha reparado. La renuncia, por lo general, nos deja más vacíos, no más llenos. Pero perder la palabra es encontrarla, recuperarla como misterio, pues el George de Heidegger experimenta -robando la famosa frase- “la maravilla de las maravillas:” que la palabra da el ser. Esta renuncia colmada es comparable a la derrota descrita por el francés Maurice Barrès (simbolista como George) en 1926: “Yo trato de asir lo inasible, por sus dos alas, aunque no deje entre mis puños burlados más que una vana nube de plumas ligeras. Es la lucha con el ángel, de la cual no se puede salir más que vencido; pero es una derrota que tiene su corona” señala en *Le Mystère en pleine lumière*, según cita Charles Bally en *El lenguaje y la vida*, p. 217.

modo alguno en una nada inservible. *La palabra no se hunde en la llana imposibilidad del decir. El poeta no abdica de la palabra.*<sup>208</sup>

Si la renuncia concerniera a la palabra el poeta claudicaría a todo intento de decir algo. Pero la renuncia aprendida, la experiencia de la denegación del nombre, se dice, se verbaliza en el poema, el poeta Stefan George no abdica de la palabra, al contrario, la renuncia preserva (rasgo cardinal) su relación con la palabra, pero llevándola más allá del reino del signo, a un reino tan alto que se revela como misterio.

El poeta ha salido de su propio “círculo” anterior *sin por ello renunciar a la palabra, pues canta*, y el canto permanece como diálogo. La renuncia del poeta no se refiere a la palabra, sino a la relación entre palabra y cosa, más exactamente: a lo propio y misterioso de esta relación que se revela precisamente como misterio en el momento en que el poeta quisiera nombrar la joya que tiene en la mano.<sup>209</sup>

El poeta, se nos repite, no renuncia a la palabra, pues a pesar de todo canta. “La poesía es canto” (*Dichtung ist Gesang*), palabra que se rebela a la monocorde voz cotidiana para explotar en una multivocidad que la eleva al tiempo que la sumerge, va más allá pero también más atrás, es palabra inicial pero también palabra última, inaugural y postrera a la vez. El poema es el tránsito donde la palabra se torna “otra”, es llevada a otra profundidad, a otra “altura”, el decir alcanza otro «tono» (*mélos*). Pero incluso allí, lo que se aproxima al poeta como favor supremo, nos indica Heidegger, es del todo innombrado. Y no obstante, es posible cantar, decir, sin nombrar. “El canto es habla” (*Gesang ist Sprache*), aunque sea un hablar donde lleguen a faltar los nombres. La joya de Stefan George está dicha, pero no nombrada, insiste el mago de Messkirch, volviendo siempre a ese arcano y originario

---

<sup>208</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 173 [Cursivas nuestras] En el original:

Es, das Wort, gibt – enthüllt sich als das eigentlich Denkwürdige, für dessen Bestimmung überall noch die Maße fehlen. Vielleicht kennt sie der Dichter. Aber sein Dichten hat den Verzicht gelernt und gleichwohl durch den Verzicht nichts verloren. Aber sein Dichten hat den Verzicht gelernt und gleichwohl durch den Verzicht nichts verloren. Indes, das Kleinod entrinnt ihm doch. Gewiß. Aber es entrinnt in der Weise, daß das Wort verweigert wird. Die Verweigerung ist der Vorenthalt. Darin erscheint gerade das Erstaunliche des Waltens, das dem Wort eignet. Das Kleinod zerfällt keineswegs in das nichtsnutzige Nichts. Das Wort entsinkt nicht in das platte Unvermögen des Sagens. Der Dichter sagt dem Wort nicht ab. p. 194

<sup>209</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 164 [Cursivas nuestras] En el original:

Der Dichter ist aus seinem eigenen früheren «Kreis» herausgetreten, ohne doch auf das Wort zu verzichten; denn er singt, und Gesang bleibt Gespräch. Der Verzicht des Dichters betrifft das Wort, sondern das Verhältnis des Wortes zum Ding, genauer: das Geheimnisvolle dieses Verhältnisses, das sich gerade dort als Geheimnis offenbart, wo der Dichter ein auf der Hand liegendes Kleinod nennen möchte. p. 183

sustraerse que caracteriza al ser, a la verdad, al *Ereignis*, a esa *physis* heraclítica que ama ocultarse. Sosteniéndose en lo innombrado la joya se retira a lo misterioso, y es tal vez el canto lo que mejor nos acerca a lo más recóndito, a lo más reservado y oculto, como profundizará Heidegger en la siguiente conferencia hermana “La palabra”.

Así pues, aunque en “La esencia del habla” se anticipa ya esa lectura positiva que Heidegger da a la renuncia, es en “La palabra” donde ese asombroso giro cobra verdadera relevancia<sup>210</sup>. Allí se lee un derrotero que conjura el fantasma moderno de la no-escritura, la “tentación del silencio en la sensibilidad contemporánea”<sup>211</sup> como denomina Steiner a la opción del silencio radical: “Renunciar no es un declarar, pero tal vez no deje de ser un decir”; “En la renuncia gobierna pues un decir”; “la renuncia es una modalidad del decir”<sup>212</sup>. El poeta experimenta los límites del lenguaje, la denegación de la palabra, la incapacidad para nombrar lo que se niega a llegar al habla, la negativa de la norma, y con todo, hay poema. Este hecho, que el poeta cante a pesar de todo, cobra para Heidegger un alcance decisivo. La renuncia no significa darle la espalda a la palabra, sino reconocer sus limitaciones en cuanto *Aussagen*, declaración, enunciación, proposición, aserción, y vislumbrar su inconmensurabilidad en cuanto *Sagen* (el poetizar no se sujeta a la medida, es *la* medida). ¿Por qué el poeta continúa escribiendo si después de todo ha aprendido la insondable y misteriosa inadecuación de su lenguaje? Justamente porque ha aprendido. Aquí el verbo “aprender” (*Lernen*) es crítico para Heidegger, como lo habíamos advertido antes.

Aprender quiere decir: devenir sabedor. Sabedor, en latín, es *qui vidit*, uno que ha visto algo, que lo ha tomado en su visión y que nunca más lo pierde de vista. Aprender significa llegar a tal visión. Ello implica que la alcancemos, es decir, en

---

<sup>210</sup> Este giro positivo es abordado con una lúcida belleza por Paolo Bartoloni en su ensayo *Martin Heidegger and the Philosophy of Negativity*, al que debemos una comprensión más cabal de este hallazgo. Bartoloni sostiene incluso que este cambio de rumbo no dice tanto sobre el poema de George como de la filosofía del propio Heidegger, que se nos presenta aquí, según la distinción hecha por Vattimo, como un Heidegger de izquierda que hace la experiencia del ser desde su sustraerse (que entiende en sentido radical la diferencia ontológica: el ser no es el ente porque no puede darse jamás en presencia, por lo cual no se puede pensar en un posible retorno del mismo) en oposición al Heidegger de derecha que persigue al ser para reconectarse con él (esto es, una ausencia que hay que lamentar y cuyo retorno hay que preparar).

<sup>211</sup> Steiner, “El silencio y el poeta” en *Lenguaje y silencio*, p. 79

<sup>212</sup> Heidegger “La palabra” (1959) p. 200. En el original: “Verzichten ist kein Aussagen, aber vielleicht doch auch ein Sagen”; “Verzichten waltet demnach ein Sagen”; “das Verzichten einen Weise des Sagens ist.” pp. 222- 223.

camino, a través de un recorrido. Aprender significa: doblarse a la experiencia del recorrido.<sup>213</sup>

El poeta es el que ha visto, “qui vidit”, a través de un “eundo assequi”, un alcanzar algo en el camino<sup>214</sup>. Es inevitable no pensar aquí en el *savant et voyant* niño Rimbaud y aquella carta del 15 de mayo de 1871 a Demeny, donde declara que el poeta debe hacerse vidente (*voyant*) y convertirse en el supremo sabio (*le suprême Savant*, con mayúsculas) porque alcanza, llega a lo desconocido, y aun cuando, aterrorizado (*affolé*), acabara perdiendo la inteligencia de sus visiones, con todo, las ha visto. Esta declaración de su credo poético sería, en términos de Heidegger, un auténtico aprender. Mas no un auténtico renunciar. Aquí reside el cardinal valor que deposita Heidegger en el poema de Stefan George, que canta la renuncia aprendida. George no renuncia a la palabra (como lo hiciera Rimbaud o el propio Hölderlin), aprende la pobreza de sus materiales, el finito abasto de la fuente destinal (la norna es la diosa del destino) y, pese a ello o quizás por ello, sigue cantando, porque el canto, que es diálogo (*Gespräch*), es portador de nuestra existencia. Callar sería clausurar el mensaje.

Haber entrevisto la experiencia del poeta con la palabra, esto es, haber entrevisto el aprendizaje de la renuncia, nos apremia a esta pregunta: ¿Por qué, una vez aprendida la renuncia, no pudo el poeta renunciar al decir? ¿Por qué dice precisamente la renuncia? ¿Por qué escribe incluso un poema titulado *La palabra*? Respuesta: *Porque esta renuncia es una verdadera renuncia y no un mero rechazo del decir y no un mero enmudecer*. Como negación a sí misma la *renuncia sigue siendo un decir*. Preserva así la relación con la palabra. Pero el haberse dejado entrever la palabra en otro reino superior, la relación con ella también debe sufrir una transformación. El decir alcanza a otra articulación, a otro mélos, a otro tono. Que la renuncia del poeta haya sido vivida en este sentido lo atestigua el propio poema que *dice la renuncia cantándola*.<sup>215</sup>

<sup>213</sup> Heidegger “La palabra” (1959) p. 201. En el original:

Lernen heisst: wissend werden. Wissend ist, lateinisch gesprochen, qui vidit, wer etwas gesehen, erblickt hat, wer das Erblickte nie mehr aus dem Blick verliert. Lernen heisst: in solches Erblicken gelangen. Dazu gehört, dass wir es erlangen, nämlich unterwegs, auf einer Fahrt. Sich in das Erfahren schicken heisst: lernen. pp. 223, 224.

<sup>214</sup> En este punto Heidegger se asiste del latín, no del griego. Piensa, suponemos, en el participio activo “*videntis*”, pero también reverbera el “*videre est scire*”, tan presente en los textos religiosos bajo las formas de “*video: et scio*” o “*video et agnosco te*”, por ejemplo. El verbo *eundum* (ir, caminar, recorrer, viajar, avanzar o, más exactamente, en gerundio: yendo) nos remite al *Denkweg* que citábamos al principio de este apartado: la senda del pensar, el caminar pensante, el movimiento inscrito en el “camino” y el “lugar” que se alcanza tras el recorrido. Mientras que *assequi*, nos explica Jean Baptiste Gardin Dumesnil en su ya canónica obra *Sinónimos latinos*, es un verbo que se emplea cuando aquello que se alcanza es cosa difícil e importante.

<sup>215</sup> Heidegger “La palabra” (1959) [Cursivas nuestras] p. 205. En el original:

En un tour de force que no deja de asombrar, Heidegger convierte la renuncia en algo positivo. ¿Acaso deja al poeta con las manos vacías, triste ante la negativa y el vacío? No. Es auténtica renuncia (*eigentlicher Verzicht*) porque renunciando no enmudece, no rechaza el decir, sigue diciendo más allá del nombre negado, se sobrepone al pavoroso misterio entrevisto por la intuición poética: ese muy distinto reino de la palabra que “fulmina” con su mirada y “sacude” la seguridad del decir anterior, de cuya fuente no emana una palabra sino una lección, que solamente la palabra deja la cosa ser como cosa. Si entrever ese reino superior de la palabra viene flanqueado por el pavor (*schreck*), la perturbación y el estremecimiento (*stört*), quien ve el misterio (*Geheimnis*), parece sugerir Heidegger, tiene dos opciones: renunciar o aprender la renuncia; enmudecer o cantar alabanzas; retirarse o inclinarse; ser un apóstata o un converso de la palabra.

Esta disyuntiva se hace plenamente explícita en el momento en que el mago de Messkirch plantea que la renuncia constituye, en sí misma, un decir. Distingue el carácter negativo de la renuncia, pensada como un negarse algo. Pero lo que el poeta se niega a sí mismo es su pretensión a la soberanía representacional de la palabra, y por tanto, sale a la luz otro lado de la renuncia, que habla afirmativamente en la doble negación (*Ninguna cosa sea donde falta la palabra*) y asienta así un reino superior de la palabra, se abre ante el misterio de la palabra, ante el en-cosamiento de la cosa en la palabra. “La renuncia del poeta no es en absoluto un **decir-no** (*Nein-sagen*), sino que es un **decir-sí** (*Ja-sagen*). Negar-se (...) es, en verdad, un no negar-se al misterio de la palabra”<sup>216</sup>. George dice sí, se ha permitido estar cara a cara con el misterio de la palabra, el encosar de las cosas en el mundo, y ha vuelto para cantar lo aprendido, que justo allí donde la palabra se escapa, donde se sustrae, resuena con más fuerza.

No es en absoluto fortuito que Heidegger eligiera a Stefan George -y ese poema en particular- para dilucidar la esencia del habla. “Cada lector busca algo en el poema. Y no es

---

Der Einblick in die Erfahrung des Dichters mit dem Wort, d. h. der Einblick in den gelernten Verzicht drängt uns zu der Frage: Warum konnte der Dichter, nachdem er den Verzicht gelernt hat, nicht auf das Sagen verzichten? Warum sagt er gerade den Verzicht? Warum dichtet er sogar ein Gedicht mit der Überschrift *Das Wort*? Antwort: Weil dieser Verzicht ein eigentlicher Verzicht ist und keine bloße Absage an das Sagen und somit kein bloßes Verstummen. Als Sichversagen bleibt der Verzicht ein sagen. So wahr er das Verhältnis zum Wort. Weil jedoch das Wort sich in einem anderen, höheren Walten gezeigt hat, muß auch das Verhältnis zum Wort eine Wandlung erfahren. Das Sagen gelangt in eine andere Gliederung, in ein anderes melos, in einen anderen Ton. Daß der Verzicht des Dichters in diesem Sinne erfahren ist, bezeugt das Gedicht selber, das den Verzicht sagt, indem es ihn singt. p. 228

<sup>216</sup> Heidegger “La palabra” (1959) p. 209 [Negritas nuestras]

insólito que lo encuentre: ya lo llevaba dentro”<sup>217</sup> nos advierte Octavio Paz. Así, en *Das Wort* George sufre y padece la experiencia, ésta lo tumba, George la acepta y se somete, pero ésta no lo aniquila (*zerstört ihn nicht*). Pierde la fe anterior pero gana una nueva. George se adentra y regresa, regresa con la renuncia aprendida, transformado, a partir de allí será otra su relación con la palabra. Se trata de una brutal lección de humildad: los nombres que regateaba a la norna habían nutrido la certidumbre de su proclamación señorial, después, queda despojado de esa antigua seguridad, sin embargo, no abandona el decir, deja atrás esa relación anterior con el lenguaje para entregarse a una distinta que lo doblega, en la acepción más estricta, pues hace que desista de un propósito y se preste a otro, por cuanto recibe, dice Heidegger, el conocimiento inaugural (*Ur-kunde*) de la tarea asignada al decir poético, que el poeta está prometido a la palabra, que ella sostiene mundo y cosa, da el ser, funda lo que permanece.

Cuando líneas arriba propusimos la disyuntiva enmudecer o cantar alabanzas, retirarse o inclinarse, repetimos a la letra las variantes que usa Heidegger para ejecutar el giro positivo de la renuncia: ya hemos visto que no la plantea como una pérdida sino como un aprendizaje; sin embargo, el filósofo no ignora que en el vidente-poeta la visión puede tener efectos devastadores, por ello insiste en que “no lo aniquila” para enseguida agregar “pero lo inclina hacia el suelo como la tormenta al tronco” (*er beugt ihn zu Boden wie der Sturm den Stamm*)<sup>218</sup>. Esta frase que Heidegger parece mencionar de paso para reforzar su lectura, adquiere un sentido más pleno cuando él retoma el verbo *beugen* que usa George (que significa inclinarse, doblarse, sí, como un tronco, pero también someterse e incluso postrarse) para referirse al decir (*Sagen*) transformado en canto (*Gesang*):

Pensante, renuniente, amante, así es el decir: un quieto exuberante inclinarse, una jubilosa veneración, un rendir homenaje, cantar alabanzas: laudare. Laudes es el nombre latino para los cantos. Recitar cantos significa: cantar. Cantar es el recogimiento del decir en el canto. Si ignoramos el alto sentido del canto en tanto que decir, se convierte en mera sonorización posterior de lo que es dicho y escrito.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Paz, *El arco y la lira*, p. 24

<sup>218</sup> Heidegger está dialogando, en ese momento de su conferencia, con otros poemas de George reunidos bajo el título *El Canto*. Como es su costumbre, excede el marco del poema y complementa las nociones exploradas con otras que toma de otros poemas del autor, aunque lee el poema como una unidad, rastrea sus filamentos para tejer un sentido que remita a esa totalidad que llama el “poema único”.

<sup>219</sup> Heidegger “La palabra” (1959) p. 205. En el original:

Sinnend, fiegend, liebend ist das Sagen: ein still frohlockendes Sichbeugen, ein jubelndes Verehren, ein Preisen, ein Loben: laudare. Laudes lautet der lateinische Name für die Lieder. Lieder sagen heisst:

El decir que se inclina, en una serena meditación amante, venerante, ha dejado muy atrás aquella otra relación donde el poeta creía estar en posesión de la palabra, en lugar de servirse de ella es ahora su servidor, y ésta alcanza así otro mélos. La dignidad conferida al canto, a veces pasada por alto por los exégetas de Heidegger, merecería un capítulo aparte, vale indicar simplemente que ese canto que sólo deriva después en sonorización entraña la posibilidad de decir el misterio sin nombrarlo. Y el poeta Stefan George, “dice la renuncia cantándola”, porque sólo en ese poetizar hecho canto puede ser dicha sin decirse expresamente. “A partir de entonces debe el poeta corresponder a este misterio de la palabra apenas presentido (...) Esto únicamente se puede lograr si la palabra poética resuena en el sonido del canto (*im Ton des Liedes erkling*)”<sup>220</sup>, recalca el profesor de Friburgo, y unas páginas más adelante, aclara otra vez “La renuncia aprendida no es la mera despedida de una pretensión, sino la transformación del decir que se torna eco casi inaudible -murmullo en forma de canto- de un Decir indecible”<sup>221</sup>. Este es el golpe de efecto, la transmutación del decir en un viaje que lo lleva de la palabra habitual a la palabra poética, a la palabra laudante, a la palabra que escapa finalmente a todo decir. Un viaje de ida y vuelta, movimiento puro que subyace en ese eco (*Widerklang*) al que alude Heidegger. De ida -cuando la onda se refleja- y de vuelta -cuando regresa hacia su verdadero emisor-, es en el camino cuando se vuelve sonora; nace de lo indecible y retorna a lo indecible reverberando en una serie de ecos solapados; somos nosotros la caja de

---

singen. Der Gesang ist die Versammlung des Sagens in das Lied. Verkennen wir den hohen Sinn des Gesanges als Sagen, dann wird er zur nachträglichen Vertonung des Gesprochenen und Geschriebenen. p. 229

La preeminencia del canto aparece también en *¿Y para qué poetas?*, donde Heidegger señala que “ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos”, pues en medio de esa indigencia aún queda el canto, que nombra la tierra. Y deja abiertas estas preguntas “¿Qué es el propio canto? ¿Cómo puede ser capaz de él un mortal? ¿Desde dónde canta el canto? ¿Hasta dónde penetra en el abismo?” (1935-1946) p. 204. En el original: “Aber noch bleibt der Gesang, der das Land nennt. Was ist der Gesang selbst? Wie vermag ihn ein Sterblicher? Woher singt der Gesang? Wie weit reicht er inden Abgrund?”

<sup>220</sup> Heidegger “La palabra” (1959) p. 206. Una afirmación casi idéntica podemos encontrarla veintitrés años antes en *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*: “El llevar-a-comprensión el misterio es, ciertamente, un develar, pero un tal que sólo se puede consumir en el canto, en la poesía” (1934) p. 217. Es la impronta imborrable de Hölderlin y su poesía -“Un enigma es lo puramente brotado. Incluso al canto apenas le es permitido develarlo”- que determina hasta la raíz el pensamiento de Heidegger. Hay ideas que permanecen fieles aunque medien dos décadas, en aquél texto de 1934 ya se lee: “poetizar en cuanto instaurar (...) es siempre un presentir, un expectar, un ver-venir. La poesía es la palabra de esto presentido, es lo presentido mismo como palabra.” p. 222

<sup>221</sup> Heidegger “La palabra” (1959) pp. 207-208. En el original: “Der gelernte Verzicht ist keine bloße Absage an einen Anspruch, sondern die Wandlung des Sagens in den fast verborgen rauschenden liedhaften Widerklang einer unsäglichen Sage.” p. 231



resonancia, en nosotros se torna vibración, nuestro escuchar lleva, por primera vez, lo escuchado al sonido de la palabra. Por eso el poema, en cuanto hablar humano, es el más puro, porque es allí donde el poeta vive más atrozmente la experiencia: cuando la palabra falla. Para ser palabra, la palabra necesita fracasar originariamente, escapar, evadirse en el momento mismo en el que se vuelve término. La palabra se desgarrar al momento de llegar a las palabras, a los sonidos articulados. La palabra se sacrifica, en este romperse, en la pira de los términos, se ofrenda al altar del diccionario. Se muestra ocultándose en la articulación discursiva. La palabra se da en las palabras sin llegar a darse del todo. Es donadora pero ella misma se retiene... vuelve a lo insonoro.

Tal vez Heidegger lee en esta experiencia de Stefan George la suya propia. Esa febril búsqueda en pos de un pensar y un lenguaje diferentes que lo obliga a ir abandonado, progresivamente, un discurso ajado para tratar de experimentar la proximidad del misterio del ser. ¿Por qué no dirigirle la misma pregunta que él le hace a George? ¿Por qué, una vez aprendida la renuncia, no pudo Heidegger renunciar al decir? ¿Por qué no callar como recomendaba Wittgenstein? Si la palabra no puede ser ganada para la poesía, ¿por qué podría ser ganada para el pensamiento? Heidegger lleva décadas recurriendo a nombres límite, “nombres que no nombran sino que sólo invitan, invitan a dejarlos atrás a ellos y a todo querer nombrar”<sup>222</sup>. Y con todo, en la disyuntiva entre el *Nein-sagen* y el *Ja-sagen*, elige también el sí, aun cuando su filosofía se vea sembrada por tentativas y experimentos<sup>223</sup> temerarios y a veces frustrados, yerra y sigue preguntando, impelido por la tarea del pensar, considera que la interpretación de la poesía, ese ejercicio de meditación poética que es el poema, es co-ejecutante. Tampoco él puede clausurar el mensaje, clausurar la posibilidad del diálogo que constituye el rasgo fundamental de nuestro *Dasein*.

---

<sup>222</sup> Néstor A. Corona, *Lectura de Heidegger*, p. 174. Corona interpreta la experiencia poética como una experiencia poético-religiosa toda vez que desde ella llega Heidegger a aquello último que no puede ser nombrado, le abre la posibilidad de pensar lo sagrado. Nos recuerda que la manifestación y ocultación constituyen formalmente la dialéctica de la experiencia religiosa, esto es, de la experiencia de Dios, tanto en el poetizar como en la fe bíblica, pero Heidegger optó por los poetas y no por los escritores bíblicos, por lo que Corona deja en el aire la siguiente pregunta “¿Qué habría sucedido si Heidegger se hubiera dejado dirigir la palabra largamente también por estos autores, además de escuchar a los poetas?” p. 223

<sup>223</sup> Este esfuerzo por pensar lo impensado hace que Heidegger se embarque en una compleja travesía lingüística, nos dice Jesús Adrián Escudero en “Heidegger y la tarea de la traducción”. Su pensamiento está “lleno de desplazamientos de campos semánticos y creación de neologismos, repleto de sustantivaciones de pronombres, adjetivos y verbos, rico en análisis etimológicos, salpicado de paradojas, círculos argumentativos, tautologías y otras peculiaridades sintácticas y gramaticales, plagado de bimetraciones y trimetraciones, audaz en el establecimiento de grupos de familia.” pp. 128-129.

¿Cabe el no corresponder, sustraerse a la tarea del pensar, escamotear la experiencia, cerrarse a la escucha del decir confiador? Creemos que Heidegger no se permite eludir ese co-paciente recorrido, aunque parezca desembocar en una empresa fallida, intuita de forma palmaria desde las *Beiträge* veinte años atrás, en aquella calcinante admisión “Con el lenguaje habitual, que hoy se desgasta y pulveriza de una manera cada vez más difundida, la verdad del ser no se deja decir. ¿Es posible acaso decirlo, inmediatamente, cuando todo lenguaje es ya lenguaje del ente?”<sup>224</sup>

Y no obstante, dice sí. *Unterwegs zur Sprache* atestigua, como dijera Heidegger del poema *Das Wort*, esa odisea de la renuncia a permanecer en el lenguaje vuelto objeto. Y cuando la palabra no es ya meramente un asir (*Griff*) que confiere nombre a lo presente ya presentado, cuando el lenguaje no es solamente un medio (*Mittel*) de representación de lo que está ante nosotros, cuando no es esencialmente expresar, entonces, justo entonces, vuelve a su matriz: el silencio (*die Stille*). El poema trasciende el lenguaje, y aunque nace de la palabra, desemboca en algo que la traspasa. La renuncia aprendida, citábamos arriba, no es sólo la “despedida de una pretensión” arrogante (nos arrogamos, nos apropiamos indebidamente de la palabra), es más que eso, es “la transformación del decir que se torna eco casi inaudible -murmullo en forma de canto- de un decir indecible.” El decir (*Tao, Ereignis, Nahnis, Logos, Anspruch, Zeigen, Versammlung*) es, finalmente, indecible. Todos los intentos de Heidegger por nombrar la esencia de la palabra lo llevan a nombres que se niegan finalmente a sí mismos, lo encaminan hacia lo insonoro (*lautlos*), a la silenciosa posibilidad de todo decir.

La renuncia es, en definitiva dis-locante. Nos fuerza a abandonar el *locus* habitual, exige dejar un lugar por otro, no sólo saca al lenguaje del lugar común para llevarlo más allá de las determinaciones metafísicas y restablecer su preeminencia ontológica, saca a la palabra de la sonoridad para devolverla a lo insonoro, saca también al poeta y al pensador del sitio donde todo era certidumbre y señorío para afincarlos en una morada donde prima la escucha y el dejar-se decir.

---

<sup>224</sup> Heidegger (1935-1938) p. 66

### III.4 El silencio

Hasta aquí, habíamos soslayado deliberadamente la cuestión del silencio, de haberla abordado desde el inicio la complejidad de acompañar al pensador suabo hubiera crecido exponencialmente. Es posible que esta decisión sea desacertada, pero sólo ahora nos sentimos medianamente capaces, aún con limitantes, de volver a *Unterwegs* algo mejor pertrechados para entender el alcance de la *destruktion* heideggeriana. Si para la tradición el silencio es el reverso de la palabra, su opuesto, para Heidegger es su matriz.

El tránsito de la palabra al silencio es la vuelta al origen, no es consecuencia de la ineficacia del logos, ni es el desenlace de una sospecha, no es tampoco la alternativa a una desconfianza que socava todo poder decir. No es silencio de mordaza, no es mutismo. Tampoco es un enmudecer (*Verstummen*) ni la cancelación del decir, no es la renuncia a la palabra, no es la despedida de la palabra, es, de acuerdo con Heidegger, su modo de hablar, el modo en que nos dirige la palabra. Y es, también, el modo en que le respondemos.

No buscaremos emprender el intento poco heideggeriano de sistematizar y categorizar el tratamiento que hace Heidegger del silencio. Nos resistimos a elaborar una tipología.

Alejarnos de este abordaje no significó ignorar la abundante literatura sobre las clasificaciones del silencio<sup>225</sup>, por el contrario, acudimos a ellas para, una vez usada la escalera, soltarla.

---

<sup>225</sup> Las tipologías son muchas, tantas como autores. Bernard P. Dauenhauer ofrece en *Silence, the phenomenon and its ontological significance* una de las aproximaciones más completas al significado ontológico del silencio. Sustenta que el silencio es un fenómeno positivo y equiprimordial al acto lingüístico, y desde esa tesis presenta tres clases de silencio: *intervening silence*, ese que se da entre las frases y las palabras, que las puntúa y las estructura en su función rítmica; *fore-and-after silence*, que hace de límite, que precede y sucede a la acción de decir, que abre y cierra lo expresado; y *deep silence*, un silencio que ocurre en múltiples modos, como intimidad, como silencio litúrgico y como silencio que está más allá de todo decir, de lo aún por decir, y que más adelante en el libro deviene en la modalidad del silencio *terminal*, la experiencia de la insuficiencia del reino del discurso, la experiencia de sus límites. Desde allí realiza un análisis intencional para delimitar sus características esenciales. Luego confronta sus conclusiones con Heidegger, Hegel, Gabriel Marcel, Husserl, Sartre, Kierkegaard, Merleau-Ponty y Max Picard, al tiempo que abreva de la literatura de Shakespeare, Beckett o Graham Greene. En el apartado que dedica a Heidegger, si bien admite su profunda deuda con el pensador alemán, Dauenhauer formula una crítica que retoma de Werner Marx y que salta a la vista desde las primeras páginas de este ensayo: Heidegger ignora al hombre común, el citado encuentro entre hombre y ser sólo es válido para los hombres creativos y sus obras, para los poetas y los filósofos, estableciendo de esa forma dos regiones, la creativa y la no creativa. Dauenhauer pretende, por tanto, una consideración del silencio que no esté confinada al discurso y al silencio de carácter creativo, y que por lo tanto no exija el incómodo esfuerzo de tender un puente entre esas regiones separadas. Y al respecto

Nos asomamos al silencio animados, quizás, por la idea de que las aguas más borrascosas han quedado atrás, ya que “hablar del habla -se nos dijo- es presumiblemente, peor que escribir sobre el silencio”. Para ello tal vez convenga repasar de forma sucinta los

---

señala: “La única diferencia sustancial que veo entre mi interpretación ontológica del significado del fenómeno del silencio y la del último Heidegger es que, mientras la mía es aplicable a todos los actos del discurso y el silencio humano, la suya sólo se ocupa del discurso y el silencio de los hombres creativos.” *Silence*, p. 186. Rubén Muñoz Martínez, en *El tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, distingue cuatro modalidades presentes en el filósofo de Friburgo: el silencio hermenéutico (que designa la escucha necesaria a toda interpretación, a fin de escuchar lo no dicho en lo dicho por las palabras de la tradición), el silencio etimológico (ese callar progresivo que sufren las palabras en las sucesivas traducciones, que exige remontarnos a su origen para descorrer las capas que mermaron su decir), el silencio meditativo (la actitud propia del pensador, a la escucha del ser, distinguida por la paciencia y el recogimiento) y el cardinal silencio poético (que se produce cuando el poeta trae a presencia la cosa sin nombrarla, cuando la resguarda en lo aludido). En una línea que converge con la anterior, que recogemos por su pertinencia en la relación de Heidegger y Oriente, Shizuteru Ueda distingue en “Silencio y habla en el budismo zen” tres formas diferentes de silencio: 1) el silencio como no hablar; 2) el silencio o callar meditativo que, absteniéndose de hablar se hunde en un silencio más profundo ante la intuición del abierto infinito; y 3) ese callar que no puede perturbarse ni romperse por el habla, antes bien, es un callar a través de la palabra, en el silencio absoluto de lo abierto infinito. Desde el contexto del arte Susan Sontag expone cuatro usos del silencio en su ensayo “The Aesthetics of Silence”: para certificar la renuncia o ausencia de pensamiento, para testimoniar la culminación del pensamiento, para dar tiempo a continuar el pensamiento o explorarlo y para pertrechar o ayudar a que el discurso alcance su máxima integridad. En el contexto más acotado del poema, en *Los límites del lenguaje* Emma Sepúlveda-Pulvirenti explora tres nociones que guardan parentesco con el silencio poético que identifica Muñoz Martínez, el callar a través de la palabra de Ueda y la noción de cierre o culminación expuesta por Sontag, se trata del silencio anterior a la palabra, el que se define o nace a través de la palabra poética y el silencio que produce el poema después de completar el discurso, el que cierra el poema. De tal manera, que el poema “es un verdadero tráfico entre dos silencios: entre el querer decir y después de decir, callar, para volver a empezar”. En un estudio no estrictamente ontológico, *El Silencio* de David Le Breton ofrece un análisis de los usos sociales y culturales del silencio, con interesantes lecturas de trasfondo de Orwell, Bataille, Kafka, Camus y otros, toca su papel en la conversación, en la política, el psicoanálisis y la mística. Justo en la mística se centra el trabajo *The silence of the mystic* de Leonard Angel, quien establece una tipología del misticismo donde accede al silencio como un caso particular del comportamiento místico y explora sus motivos desde una base práctica: negándose a asumir que el fenómeno místico es único y siempre atado a la pretensión de inefabilidad, Angel enfatiza no tanto aquella circunstancia en la cual el místico quiere describir su experiencia pero, a falta de palabras para comunicarla, enmudece, sino su reverso, cuando el místico tiene las palabras para decir algo, pero no quiere hablar y guarda silencio. A la práctica del silencio en el mundo religioso dedica Anselm Grün su breve texto *Elogio del Silencio*, donde el fenómeno adquiere facultades reparadoras en cuanto camino espiritual. En el que acaso sea el más ambicioso texto entre los referidos, *El silencio* de Patricio García Barriuso presenta un variado abordaje que toca muchas de las clasificaciones arriba mencionadas, desde una lingüística del silencio (que incluiría los tipos que Dauenhauer llama *intervening silence* y *fore-and-after silence*) donde como elemento del lenguaje el silencio hace de corte y separador pero también de confín; una taxonomía del silencio desde la perspectiva ética donde como comportamiento humano puede darse en decenas de diferentes versiones que García Barriuso detalla y engloba en dos: el silencio de la casa sosegada y el silencio de la casa envenenada, esto es, como posibilidad de ennoblecimiento y como posibilidad de envilecimiento; una metafísica del silencio donde Heidegger aparece tangencialmente para dar paso a un apartado que desgrana el silencio en Kant, Jaspers, Wittgenstein y Santo Tomás; una ascética del silencio; una mística del silencio; una estética del silencio; una ecología del silencio y por último una terapéutica. El tema de las clasificaciones y los sentidos del silencio es, pues, inagotable, cabría sostenerse aquí de las palabras de José Luis Ramírez González en “El significado del silencio y el silencio del significado”: “Si el habla es polisémica, el silencio es metonimia pura, un camaleón de sentidos.” *El Silencio*, p. 31. Esta plurivocidad del silencio exigiría, por sí misma, un trabajo interpretativo que bien podría tratarse de una hermenéutica del silencio, un esfuerzo que supera los modestos propósitos de este ensayo.

momentos en que Heidegger lo nombra. Como referimos en el subapartado anterior, de los seis textos que conforman *Unterwegs*, el silencio aparece en cinco, la excepción es “La palabra”. Y tras habernos detenido en el sentido positivo de la renuncia, en esa distinción clave entre *Nein-sagen* y *Ja-sagen* que aparece en “La palabra”, sólo podemos conjeturar un motivo: Heidegger no quiso que allí ninguna alusión al silencio, tan cardinal para el resto de las conferencias, entorpeciera la comprensión del posible lector de lo que intentaba por sobre todo descollar, esto es, la renuncia como una modalidad del decir, no como un callar. Se abstiene de remitirnos al silencio para cederle por única vez el proscenio al decir, aun cuando el silencio aceche tras bambalinas (a mitad de la conferencia describe el canto del poeta como un “*still frohlockendes Sichbeugen*”, un silencioso y exuberante inclinarse, y unas páginas adelante habla de un “*unsäglichen Sage*” o decir indecible, pero son adjetivos en los que no se detiene en absoluto).

Avancemos pues cronológicamente, según el orden que siguen los textos en *Unterwegs*, desde “Die Sprache” de 1950 a “Der weg zur Sprache” de 1959.

1) En la primera conferencia, “El habla”, la invocación que llama a venir mundo y cosa, la dimensión que Heidegger denomina la Diferencia (*der Unter-Shied*), es el resonar (*Läuten*, un verbo que también se usa para el repicar de las campanas, por ejemplo), aunque nos advierte que es más que la mera propagación y difusión de una onda sonora. Luego amplía la descripción, “es el resonar en tanto que son” (*das Läuten als das Geläut*). Pero unas líneas antes, había afirmado “la Diferencia es el silencio mismo” (*die Stille*)... luego, aquello que invoca es resonar y es silencio al mismo tiempo. ¿Cómo puede ser esto?, ¿no son ambos opuestos?, ¿no hemos aprendido que se excluyen mutuamente? Ciertamente, pero en el camino hemos aprendido también a renunciar a estas oposiciones. La radicalidad con la que Heidegger se enfrenta al modo corriente de pensar toma cuerpo en una turbia frase que ayunta los dos extremos: “El habla habla en tanto que son del silencio” (*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*).

Se trata de una de las frases más desconcertantes, *das Geläut der Stille*, que deja ver en el reto de su traducción un caudal de matices. En nuestra lengua asoma como “el son del silencio” y el “carrillón del silencio”, en las traducciones inglesas como “the peal of silence”, “the ringing of silence”, “the chime of silence”, “the sound of quietness”, “the gathered sounding of silence”, el italiano la recoge como “il suono della quiete”, “il

risuonare del silenzio”, en francés aparece como “la résonance du silence”, “le résonner du silence”, “le carillon de la tranquillité”. Aunque todas remiten a la acción de sonar, algunas enfatizan aquel sonar que es propio de las campanas, el tañer, el repique, el toque, un contexto común en el que se emplea *Geläut* en alemán. Otras subrayan, con la elección de resonar, aquella acción de repercutir que rebota, reverbera, produciendo eco. Al mismo tiempo, tampoco hay unanimidad en el caso de *Stille*, si bien impera su traducción como “silencio”, otro favorito es “quietud”. Estrictamente hablando, todas son acertadas, pero como advertía Heidegger a Tezuka, el peligro se oculta en la propia lengua, que a veces destruye la posibilidad de decir aquello de lo que se habla. El diccionario no recoge en absoluto el cariz positivo del silencio, que es, para todos los efectos, falta, omisión, abstención, pasividad, ausencia. Mientras que para Heidegger es plenitud, quietud que no es la fuente del movimiento (*Bewegung*), sino el movimiento mismo: “la quietud es, en rigor, siempre más movimentada que todo movimiento y más removida que cualquier remoción”<sup>226</sup>. No hay, entonces, nada más lejano a la quietud que lo inmóvil, el lenguaje es desde siempre ese movimiento del silencio, ese impulso que abre el Claro para la sonoridad y la insonoridad.

El camino mediante el cual la palabra se hace sonora no puede ser más un movimiento que se origina de una inmóvil quietud. Una estructura así rearticularía la oposición, el movimiento, en cambio, sería tan constitutivo del lenguaje como para dislocar cualquier sentido de movimiento direccional de lo insonoro a lo sonoro, del silencio a la palabra sonante. Así *Laut* no es un mero sonido, sino el tono, el sonar<sup>227</sup>. El término *Geläut*

<sup>226</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 27. En el original: “Als das Stillen der Stille ist die Ruhe, streng gedacht, stets bewegter denn alle Bewegung und immer regsamer als jede Regung.” p. 29.

Esta idea de movimiento es ampliamente tratada por Peter Hanly en “Dark Celebration: Heidegger's Silent Music”, a quien le debemos esta lectura que nos vuelve a recordar el afán heideggeriano por superar las oposiciones en las que descansa la metafísica occidental. Hanly nos dice que si hablar es plegarse al mandato de la escucha, si hablar es, antes que nada, escuchar, entonces Heidegger debe articular el silencio de la escucha como la esencia de lo hablado, la oscura fuente de la palabra. Un silencio que no es lo opuesto al sonido, pues así como el *Dasein* superaba la oposición sujeto-objeto, *die Stille* supera la oposición silencio-sonido. El lenguaje habla como son del silencio. El sonar del lenguaje emerge del son, del tañido, de la resonancia y sonancia del silencio que debe rasgarse para llegar a ser. El sonar, vibrar y repicar del lenguaje, de la poesía, del canto, es el romperse, el rasgarse del silencio al que pertenece. El lenguaje no es desde esta perspectiva externalización, “es todos y cada uno de sus diferentes momentos, tanto la quietud como el desgarrar, el sonido como el silencio.” p. 250

<sup>227</sup> Jugando con la acepción de sonar como navegación por sonido, en *Language after Heidegger* Krzysztof Ziarek ofrece una imagen por demás rica. Como el ser se retrae, el son sirve como una ecosonda o incluso una eco-localización en el sentido en el que uno puede hablar de topografía o topología en el pensamiento tardío de Heidegger, nos dice. Si tal es el caso, el son (*Geläut*) no es otra cosa que el eco-mapa inicial del Claro,

sugiere un eco o una resonancia proveniente del repliegue del *Ereignis*. Sin forzar mucho el lenguaje, el *Geläut* puede entenderse como la implosión del ser que abre el Claro, que resuena en eso que Heidegger llama enigmáticamente el son del silencio. Y, al mismo tiempo, hay allí una connotación que no nos pasa desapercibida, la que apunta al tañido de campanas, aún hoy, en español, su repique “llama”, es el llamado a misa, invitación.

Tal como antes le había retirado la carta de ciudadanía humana al lenguaje, el son del silencio tampoco puede ser para Heidegger nada humano.

El son del silencio no es nada humano. En cambio el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra «hablante» significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado -la esencia humana- es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio. Tal apropiación deviene propiedad en la medida en que la *esencia* del habla -el son del silencio- *necesita y pone en uso* el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a ellos les es propio, del hablar que hace sonar el habla.<sup>228</sup>

La aparente turbiedad del *Geläut der Stille* comienza a disiparse, cuando el maestro germano revalorizaba el papel de la escucha era más fácil entenderlo. Para poder escuchar se precisa atender al silencio, pero como ese aguardar constitutivo en el que esperamos que alguien diga algo, inicie el diálogo que somos. Quien nos habla es el lenguaje mismo, no con nuestra lengua, que es un corresponder, sino con un silente llamado, un suave repique en el que ya habitamos desde siempre. “El hombre habla en cuanto que Corresponde al habla”, escribe nuestro autor, “Corresponder es estar a la escucha” agrega. “Hay escucha en la medida en que hay pertenencia al mandato del son del silencio.”

2) Ahora bien, en “El habla en el poema” nos topamos con otra clase de silencio. No es *die Stille*, sino *das Schweigen*. Heidegger lo menciona al comentar un poema de Trakl, y

---

indicando los vectores de su despliegue, las grietas y fisuras de relaciones y diferencias. Este topografema poético del claro y del lenguaje en su llegada a las palabras-signo se vuelve discernible precisamente en su reticencia.

<sup>228</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 28. En el original:

Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort «sprachlich» sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt. Solches Ereignen ereignet sich, insofern das *Wesen* der Sprache, das Geläut der Stille, das Sprechen der Sterblichen *braucht*, um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten. Nur insofern die Menschen in das Geläut der Stille gehören, vermögen die Sterblichen auf *ihre* Weise das verlautende Sprechen. p. 30

escribe “Mirar quiere decir: entrar en el silencio” (*Anschauen sagt: eingehen in das Schweigen*), en el sentido de permanecer en silencio.

En esta conferencia nos encontramos también con el dolor que permanece en silencio (*schweigt der Schmerz*), las flautas que guardan silencio en los juncos (*Flöten Schweigen im Rohr*) y el silencio de la noche (*Schweigen der Nacht*).

Trakl habla, además, desde lo que Heidegger denomina el Retraimiento, ese lugar espiritual (no en sentido metafísico, opuesto a la materia, nos alerta Heidegger, sino como llama que inflama, asusta y desconcierta) que congrega pasado como infancia y futuro como estirpe aún no gestada: “El Retraimiento es el recogimiento por el que la estirpe humana es re-cobijada a su más serena infancia y ésta a su vez al alba de otro inicio primero. Como recogimiento (*Als Versammlung*), el Retraimiento tiene naturaleza de lugar” (*hat die Abgeschiedenheit das Wesen des Ortes*)<sup>229</sup>. Es el lugar del poema y de aquel único Poema al que dan voz los poemas particulares de Trakl, es por tanto el lugar del decir poético. Pero a continuación se pregunta el filósofo ¿cómo puede este Retraimiento poner en camino un decir y un cantar si él es silencio de la quietud (*ein einziges Schweigen der Stille*)?

*Schweigen der Stille...* aquí Heidegger nos pide pensar en un silencio (*Schweigen*) de un silencio (*Stille*), un silencio de aquella quietud que nos salía al encuentro en el inciso anterior como puro movimiento, que se abstiene de proferir nada, y con todo, no es muda. Pues Heidegger le atribuye una eufonía (*Wohllaut*), y así nos habla de la eufonía del Retraimiento que resuena (*tönende Wohllaut läutet*) y de la eufonía que es llevada hacia el son del habla hablada, para concluir que hacer poesía es redecir o decir de nuevo (otra vez la idea de eco) “la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento” (*Dichten heisst: nach-sagen, nämlich den zugesprochenen Wohllaut des Geistes der Abgeschiedenheit*)<sup>230</sup>. Una vez más, el silencio es asociado a un fenómeno acústico.

3) Cuando en “De un diálogo del habla” el profesor Tezuka intenta explicarle a Heidegger la palabra “iki” como aquella esencia donde residen el arte y la poesía japonesa,

---

<sup>229</sup> Heidegger “El habla en el poema” (1959) p. 62.

<sup>230</sup> Ibidem p. 65. En el original p. 70. La traducción de Zimmermann recoge “zugesprochenen” como “pronunciada”, pero “zugesprochenen” también mienta lo que se concede, lo que se otorga a alguien, en el caso de la palabra es dirigir la palabra. La eufonía dispensada por el Retraimiento. Esta segunda acepción la toma el traductor cuando traduce *Zugesprochenen* como “palabra destinada” en “El camino al habla”.



recurre a un primer intento delimitándola como “lo que encanta con gracia” (*Iki ist das Anmutende*), luego amplía la descripción como “la brisa del silencio del resplandeciente encantamiento”, pero se aleja de las categorías estéticas occidentales para aclarar que “encantamiento” no refiere un estímulo ni una impresión que luego se traduce en la expresión artística, rechazando cualquier categorización binaria. Desde esa lectura, Heidegger entiende entonces el hacer poesía como aquel momento de gracia o Iki que origina todas las presencias y resume el intento de Tezuka señalando que Iki sería “el puro encantamiento del silencio invocador” (*Entzückens der rufenden Stille*). El silencio figura, una vez más, como aquello que llama, no como pasividad ni inmovilidad, sino pura invocación.

Acto seguido, el interlocutor japonés procede a interpretar “Koto ba”, la palabra japonesa para el lenguaje. Koto no dice sólo lo advenido, también el advenir mismo: “Koto siempre denomina al mismo tiempo lo que cada vez encanta, o sea el encantamiento mismo, lo que de modo único, en cada instante irrepitible, viene al resplandor con la plenitud de su gracia”<sup>231</sup>. Esta frase es reinterpretada por Heidegger como sigue: “Koto sería entonces el advenimiento apropiador del esclarecedor mensaje de la gracia” (*Koto wäre dann das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut*)<sup>232</sup>. Nuestro lenguaje es el movimiento en el cual el *Ereignis* se hace mensaje y llega a la palabra, pero *Ereignis* es también el lugar de ese silencio invocador, congrega llamada y respuesta, silencio y sonido.

4) “La esencia del habla” de 1957 retoma nuevamente la expresión *das Geläut der Stille* o son del silencio que Heidegger usara diez años atrás en la conferencia “El habla”. Esta vez la frase reza:

El Decir, como en-caminante de la Cuaternidad del mundo, lo congrega todo a la proximidad del en-frente-mutuo y esto sin ruido (*lautlos*), tan silenciosamente (*so still*) como el tiempo temporaliza y el espacio espacializa, tan silenciosamente (*so still*) como juega el Espacio (del) Juego (del) Tiempo. A la invocación silenciosa (*lautlos rufende*) del recogimiento según el cual el Decir en-camina la relación del mundo, la llamamos el son del silencio. Es: el habla de la esencia.<sup>233</sup>

<sup>231</sup> Heidegger “De un diálogo del habla” (1959) p. 129.

<sup>232</sup> Ibidem Donde “gracia”, dice Tezuka, encuentra su paralelo en la palabra griega “charis”, traducida por Heidegger como *Huld* -la inclinación benevolente- en ocasión del texto “...poéticamente habita el hombre...”

<sup>233</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 193. En el original:

Die Sage versammelt als das Be-wëgende des. Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einandner-über und zwar lautlos, so still wie die Zeit zeitigt, der Raum räumt, so still, wie der wie der Zeit-Spiel-

Tropezamos nuevamente con la invocación silenciosa. ¿Quién invoca? El Decir (*die Sage*) que es nombrado también *Ereignis*, esa dicción primigenia que es silenciosa en origen y al mismo tiempo en-caminante, lo que significa que es un insonoro movimiento congregante. Para obligarnos a abandonar las representaciones canónicas, el pensador suabo nos enfrenta a una aparente contradicción: refiere que la invocación silenciosa del recogimiento -que lo congrega todo tan silenciosamente- es el *Geläut der Stille*, esto es, ni su carácter de silenciosa ni su modo silencioso hacen de la invocación una invocación muda, su insonoridad no es afásica, de otra manera no podría ser en absoluto invocación, llamada, de-manda o mandato al que debemos corresponder nosotros. Es son del silencio. Tan así que Heidegger habla en esta conferencia del advenimiento apropiador del silencio o *Ereignis der Stille*, y dos años más tarde en “El camino al habla” nos dice que “el Decir (*die Sage*) es el modo por el que habla el *Ereignis*; el modo no tanto como modalidad o género, sino como el mélos, el canto que cantando, dice”<sup>234</sup>. El *Ereignis* es diciente (*Das Ereignis ist sagend*).

Para cerrar esta conferencia, Heidegger juega con el verso de Stefan George, lo reescribe de manera que deja de ser una frase negativa, ya no es *Ninguna cosa sea donde falta la palabra* (*Kein ding sei wo das wort gebricht*), sino *Un «es» se da donde se rompe la palabra* (*Ein «ist» ergibt sich, wo das Wort zerbricht*). Sustituye el verbo *gebrecchen* (faltar) por *zerbrechen* (romper), y explica enseguida qué quiere decir con “romper”: “la palabra resonante regresa a lo insonoro, allá desde donde ella es concebida: al son del silencio que, en tanto que Decir, en-camina a su proximidad las regiones de la Cuaternidad del mundo”<sup>235</sup>. Es el sustraerse en el darse.

5) En “El camino al habla”, la última conferencia de las seis, el oxímoron se presenta ya como algo a lo que nos hemos habituado, de tal manera que apenas iniciar hallamos una “resonancia silenciosa” (*lautloser Anklang*) y el ya familiar “son del silencio”. Sin embargo, encontramos una nueva variante, la “voz sin sonido” (*lautlose Stimme*):

---

Raum spielt. Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt- Verhältnis be-wägt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens. p. 215

<sup>234</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 241. En el original: “Die Sage ist die Weise, in der das Ereignis spricht; die Weise nicht so sehr als modus und Art, sondern die Weise als das mélos, das Lied, das singend sagt.” p. 266

<sup>235</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 194. En el original: “Zerbrechen heisst hier: Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: In das Geläut der Stille, das als die Sage die Gegenden des Weltgevierts in ihre Nähe be-wägt.” p. 216

En el hablar en tanto que escucha del habla, re-decimos el Decir oído. Dejamos venir su voz sin sonido con lo que reclamamos el sonido que ya nos está reservado; lo llamamos estando tendidos hacia él.<sup>236</sup>

La voz del Decir, del *Ereignis*, del silencio, la llamada originaria, es una voz sin sonido y, con todo, es voz. ¿Pero cabe una voz sin sonido?, ¿no es la voz precisamente sonido?<sup>237</sup>, más aún, ¿no es imperativo que para que haya voz haya también garganta y pulmones? El mago de Messkirch no puede, al parecer, dejar de apelar a una terminología que revienta su crítica a la noción de *phoné*. Pero no nos adelantemos, sigamos hasta el final de *Unterwegs*, que ya falta muy poco.

El decir de los mortales, insiste Heidegger, es el que lleva el Decir insonoro (*lautlose Sage*) a la resonancia del habla (*Verlauten der Sprache*). Esa voz sin sonido finalmente se apalabra en nuestra voz, ella sí, sonora (*verlautenden Wort*). Así pues, habría dos decires, el Decir donante, con mayúsculas, que concede la escucha del habla y a la par el habla, que es el decir al que pertenecemos, y por eso podemos escucharlo y hablar, y el re-decir, con minúsculas, que es nuestra respuesta, nuestro corresponder, toda palabra humana es ya eco. Así también habrá, para Heidegger, dos silencios:

El habla que habla diciendo, se cuida de que nuestro hablar, estando a la escucha de lo inhablado, corresponda a lo dicho por el habla. Así, también el silencio (*Schweigen*), al que se suele atribuir el origen del hablar, es ya de por sí un corresponder. El silencio (*Schweigen*) corresponde al insonoro son del silencio (*Geläut der Stille*) del Decir apropiador-mostrante.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 230. En el original: “Im Sprechen als dem Hören auf die Sprache sagen wir die gehörte Sage nach. Wir lassen ihre lautlose Stimme kommen, wobei wir den uns schon aufbehaltenen Laut verlangen, zu ihm hinreichend ihn rufen.” p. 255

<sup>237</sup> Es la primera entrada de “voz” del diccionario actual de la Real Academia: 1. Sonido que el aire expelido de los pulmones produce al salir de la laringe, haciendo que vibren las cuerdas vocales. También es la primera entrada en nuestro viejo diccionario *Novísimo diccionario de la lengua castellana* de 1893: El sonido formado en la garganta y proferido o emitido por la boca del animal.

<sup>238</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 237. Esta es una modificación de la traducción de Zimmermann que nos parece algo desacertada en este crucial párrafo, pues creemos que en un intento por no enloquecer al lector, se resiste a mentar *Schweigen*, *lautlos* y *Stille* como silencio, de modo que la última oración rezaría “El silencio corresponde al silencioso son del silencio”. En su lugar, Zimmermann fragmenta “lautlosen Geläut der Stille” para dejarlo como “inaudible llamada de la calma”. *Lautlos* no es estrictamente inaudible, este adverbio significa más bien sin ruido, silenciosamente, es una distinción sutil, pero conveniente, pues de ser inaudible cancelaría la posibilidad de escucharla. En el original:

Die Sprache, die spricht, indem sie sagt, bekümmert sich darum, daß unser Sprechen, auf das Ungesprochene hörend, ihrem Gesagten entspricht. So ist denn auch das Schweigen das man gern dem Sprechen als dessen Ursprung unterlegt, bereits ein Entsprechen. Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage. p. 262

El silencio como llamada y el silencio como respuesta. En este párrafo descansaría lo que acaso sería una topología del silencio y no tanto una tipología. Reconocemos un primer silencio (*die Stille*) que, pese a ser insonoro, suena, resuena, es son y eufonía, es brisa y juego, ritmo y mélos, es invocación y llamada. Y un segundo silencio (*das Schweigen*), procedente del primero por cuanto es su respuesta, es el silencio con el cual correspondemos, nosotros los mortales, a ese primer silencio. La espera se da en silencio, la escucha también, al igual que nuestra mirada. Mirar, se nos decía, significa entrar en el silencio (*eingehen in das Schweigen*). Si pensador y poeta pretenden hacer la experiencia con el habla, deben aprender a guardar silencio. Guardar silencio no significa “silenciar” (*verschweigen*), en el sentido de omitir u ocultar (“Sólo podemos silenciar lo que sabemos. El poeta no silencia los nombres. No los sabe”), sino abandonar el asedio al lenguaje, dejar que lo inhablado se muestre como tal, abstenerse de recluirlo en aquel lenguaje que conceptualiza y objetiva, así lo entendemos cuando en la misma conferencia leemos:

El Decir, en su peculiaridad, no se deja capturar en ningún enunciado. Exige de nosotros que alcancemos por el silencio (*er-schweigen*) la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del habla, sin hablar del silencio.<sup>239</sup>

*Er-schweigen* no consiste en abstenerse de toda palabra, es padecer la experiencia de quedarse sin palabras, sin nombres, como la vivida por George y también por Heidegger. Es precisamente en esta lucha perdida del querer nombrar cuando “el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia”<sup>240</sup>. Este *Swcheigen* es entonces constitutivamente humano, eco de aquel *Stille* que exige ser escuchado en silencio, que nos trasciende por cuanto no es humano. Y arroja nueva luz sobre aquella afirmación de las

---

<sup>239</sup> Heidegger “El camino al habla” (1959) p. 241. En el original: “Die Sage lässt sich in keine Aussage einfangen. Sie verlangt von uns , die ereignende Be-wägung im Sprachwesen zu er-schweigen , ohne vom Schweigen zu reden.” p. 266. En *Language after Heidegger* Krzysztof Ziarek nos presenta, en el capítulo tercero Poetry and the Poietic, las claras diferencias que Heidegger establece entre *Verschweigen*, *Schweigen* y *Erschweigen* en la obra *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*. Aunque las tuvimos presentes, nos interesa aquí ceñirnos a *Unterwegs zur Sprache*.

<sup>240</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 145. Esta misma idea está presente en las *Beiträge*, que habla del “atascamiento” (*Verschlagung*) como esa situación -no ocasional, sino originaria- en la que se nos atasca la palabra, escapándose de la articulación. Lo que se nos atora en la garganta sin llegar al nombre es el Ereignis, pero precisamente este “atascamiento es la condición inicial para la posibilidad, que se despliega a sí misma, de una nominación originaria -poetizadora- del Ser.” (1935-1938) p. 41. En el original: “Die Verschlagung ist die anfängliche Bedingung für die sich entfaltende Möglichkeit einer ursprünglichen – dichtenden- Nennung des Seyns.” p. 36

*Beiträge*, que ahora parece tan apropiada: “El pensar inicial es en sí sigético (*sigetisch*), precisamente guardando silencio (*erschweigend*) en la meditación más expresa”.

Este pensar inicial es, en *Unterwegs zur Sprache*, el poetizar pensante, que ya desde 1947 el maestro de Friburgo caracterizaba como la topología del ser. Topología es el decir del topos, la palabra poética dice de una forma eminente el topos, el *Ereignis*, el acontecimiento del ser y el sitio donde todo dictado se despliega, porque está prometida a ese Decir, porque pertenece (no sólo ella, sino todo hablar humano) a ese Decir donante que lo congrega todo, porque está situada desde siempre en el límite.

¿Y el Decir mismo? ¿Es algo separado de nuestro hablar, algo hacia donde aún hay que tender un puente? ¿O es el Decir el río del silencio que enlaza él mismo sus orillas, el Decir y nuestro re-decir, configurándolos?<sup>241</sup>

El Decir y el silencio son, a fin de cuentas, lo mismo, abren el Claro, el surco, donde se da tanto lo sonoro como lo insonoro, lo hablado y lo inhallado, nuestro silencio y nuestro discurso, *Sage* y *Sprache*, *Stille* y *Schweigen* no son a la postre dos regiones distintas que requieren un puente para llegar la una a la otra, están vertebradas en esa corriente que es sus orillas.

Heidegger traza complejas relaciones entre los términos clave que atañen al silencio y lo sonoro, toma efectivamente términos de la percepción sensible para darles un giro. Si bajo la perspectiva metafísica el lenguaje opera gracias a la diferencia entre sensible e inteligible, retoma estos vocablos para enraizarlos en otro pensamiento a pesar de su crítica a la noción de *phoné*, emprende la experiencia del lenguaje en fragantes términos llenos de lo sensible y lo auditivo y principalmente de lo fónico<sup>242</sup>. *Klang*, *Anklang*, *Ton*, *Laut*, *Geläut*, *Wohllaut*, *mélós*, *Stimme*. Es precisamente en esta última, la voz sin sonido (*lautlose Stimme*), donde Giorgio Agamben identifica el mitologema original de la

---

<sup>241</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 230. En el original: “Und die Sage selbst? Ist sie etwas von unserem Sprechen Abgetrenntes, dahin erst eine Brücke geschlagen werden müsste? Oder ist die Sage der Strom der Stille, der selbst seine Ufer, das Sagen und unser Nachsagen, verbindet, indem er sie bildet?” p. 255.

<sup>242</sup> Debemos mucho a la claridad con la que Ziarek señala esto en *Language after Heidegger*.

metafísica occidental. Una voz que ya aparece en plenitud en el epílogo<sup>243</sup> de *Was ist Metaphysik?* añadido en 1943. Y así Agamben realiza una crítica devastadora:

El programa heideggeriano de pensar el lenguaje más allá de toda *phoné* no ha sido pues mantenido. Y si la metafísica no es simplemente aquel pensamiento que piensa la experiencia del lenguaje a partir de una voz (animal), sino que piensa por el contrario ya siempre esa experiencia a partir de la dimensión negativa de una Voz, entonces la tentativa de Heidegger de pensar una «voz sin sonido» más allá del horizonte de la metafísica recae en el interior de ese horizonte.<sup>244</sup>

Heidegger no escaparía de ese horizonte que desea dejar atrás, lo persigue. El lenguaje, sostiene Agamben, sigue estando escindido metafísicamente en dos planos irreductibles: *Sage* y *Sprache*, a pesar de que Heidegger nos asegure que no se trata de dos regiones que necesiten de un puente. ¿Pero qué es *Unterwegs zur Sprache* sino el camino que lleva la una hacia la otra? Creemos que en el intento de Heidegger *die Sage* no es una nueva hipostatización del lenguaje, el pensador alemán no desconoce este peligro, “¿no corremos, acaso, el peligro de elevar el habla a una entidad fantasmal, existente en sí e inencontrable en parte alguna (...)?”<sup>245</sup> Si ambos planos fueran irreductibles, no se necesitarían mutuamente, en cambio, es un viaje de ida y vuelta, incluso allí donde el habla es monólogo. Pues el monólogo no debe pensarse más en oposición al diálogo, de la misma manera en que el silencio no se piensa como el reverso del sonido. Pero la crítica de Agamben lleva razón, Heidegger no quema las naves después de todo, remite al silencio como fundamento negativo del logos, lo indecible, lo inhablado como origen, y vuelve por otro lado a la *phoné*, a la voz del silencio. ¿Dónde quedó su intento de ir más allá del fundamento sensible del lenguaje como *phoné semantiké*, como expresión fónica?, ¿en una entelequia que parece rayar a veces en lo inteligible y que mantiene de esta manera la

---

<sup>243</sup> En dicho epílogo se lee: “El pensar inicial es el eco de la benevolencia del ser, en la cual lo único que brilla y acontece es esto: que el ente es. Este eco es la respuesta humana a la silenciosa voz del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, la cual da lugar a la lengua como exteriorización de la palabra en las palabras” y también “El pensar, obedeciendo a la voz del ser, le busca la palabra por la cual la verdad del ser acude al lenguaje.” *¿Qué es Metafísica?*, en la cuidada traducción de Pompeyo Ramis M. para *Revista Filosofía* N° 19. Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela, 2008, pp. 180 y 181. Aunque en *Unterwegs zur Sprache* no aparece estrictamente la expresión “la voz del ser”, es empleada, por ejemplo, en un texto contemporáneo a éste, *Was ist das, die Philosophie?* de 1955.

<sup>244</sup> Agamben, *El lenguaje y la muerte*, p. 99

<sup>245</sup> Heidegger, “El camino al habla” (1959) p. 230

oposición?, ¿en una voz distinta, pero voz al fin? Sospechamos, sin embargo, que ese extremo, esa orilla que parece ser el equivalente no sensible del sonido, su contraparte ‘espiritual’ en una dualidad que nos devolvería a la dualidad insuperable que atraviesa todo el lenguaje concebido por la tradición, es en el fondo un intento por pensar lo sensible como “más” sensible de lo que permite el pensamiento metafísico<sup>246</sup>. Como aventurábamos unas líneas antes, Heidegger ciertamente se apoya en una terminología fónica y auditiva para elucidar la forma en que la palabra llega a ser palabra, la manera en que va siempre por delante de nosotros. Pero encuentra en esos términos una verdad olvidada, como cuando nos recuerda que no debemos entender como mera metáfora la expresión de Hölderlin “Palabras, como flores” (*Worte, wie Blumen*)<sup>247</sup> pues allí la palabra es devuelta al cobijo de su origen esencial; como cuando nos recuerda que al denominar a la palabra “flor de la boca” (*Blume des Mundes*) oímos la resonancia del habla surgir de su sustrato terrenal, esa voz excede el orden de los órganos físicos y la explicación físico-fisiológica, lo resonante es lo terrenal del habla, más terrenal que el propio fenómeno fonético, porque es morada; o como cuando nos recuerda que llamar *Mundarten* (dialectos, en alemán) a los distintos modos de hablar según los territorios es algo en lo que poco se ha meditado.

Su diversidad no se fundamenta sólo y primeramente en las diversas formas de puesta en movimiento de las herramientas del habla. En el dialecto, el paisaje, y esto quiere decir la tierra, habla siempre de modo distinto. Pero la boca (*Mund*) no es sólo una clase (*Art*) de órgano del cuerpo, entendido como organismo, sino que cuerpo y boca pertenecen al fluir y al crecimiento de la tierra en cuyo seno nosotros, los mortales, florecemos y del que recibimos la autenticidad de nuestras raíces. Si perdemos la tierra perdemos también las raíces.<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> Ziarek, que también propone esta perspectiva, rescata incluso una frase de la sección “Das Ereignishaft Anfängliche »des Sinnlichen«” de la obra *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, donde Heidegger indica que lo sensible debe pensarse como “más sensible”: *erdiger-bergender-anfängliche*, esto es, más terrenal, más resguardado, más original. *Language after Heidegger* p.159

<sup>247</sup> Gadamer recoge esta frase cuando nos dice que “las palabras ya no nacen como las flores” en *Los caminos de Heidegger*. Curiosamente, en náhuatl la palabra para poesía es *xochitlajtoli*, literalmente palabras de flores, y también *xochitlajtokskatl*, collar de palabras floridas.

<sup>248</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 184. En el original:

Ihre Verschiedenheit gründet nicht nur und nicht zuerst in unterschiedlichen Bewegungsformen der Sprachwerkzeuge. In der Mundart spricht je verschieden die Landschaft und d.h. die Erde. Aber der Mund ist nicht nur eine Art von Organ an dem als Organismus vorgestellten Leib, sondern Leib und Mund gehören in das Strömen und Wachstum der Erde, in dem wir, die Sterblichen, gedeihen, aus der wir das Gediegene einer Bodenständigkeit empfangen. Mit der Erde verlieren wir freilich auch das Bodenständige. p. 205

Quizás el arraigo (*Bodenständigkeit*), la íntima pertenencia a la tierra, donde la corporalidad misma y la boca dejan de ser entendidas como meras categorías fisiológicas para ser auténticas cajas reverberantes donde resuena lo terrenal del habla y el habla de la tierra, no sea más que una nostalgia de lo dejado en el olvido en una época definida por el desarraigo<sup>249</sup>. Con todo, Heidegger insiste en arraigar el lenguaje, despertando esa cuasi extinta pertenencia en enunciaciones que transgreden el discurso filosófico convencional: “El habla es la flor de la boca. En el habla florece la tierra hacia el florecimiento del cielo”; “Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otra”<sup>250</sup>. Y en ese arraigo nosotros, hablantes, también echamos raíces.

Si el pensar meditativo abriera la posibilidad de un nuevo arraigo, exigiría una hermenéutica de la escucha, un guardar silencio para dejar resonar el mensaje, esa invocación a su vez silenciosa que preludia a toda palabra humana. Si la escucha es tan constitutiva del logos como el habla, no hay una sola voz, la del fonar, la que pronuncia, también hay la que guarda silencio<sup>251</sup>.

El vínculo originario entre lenguaje y silencio no es establecido por primera vez en *Unterwegs*, lo encontramos por ejemplo en las *Beiträge* cuando Heidegger escribe que “el

---

<sup>249</sup> Es Alfredo Rocha quien cita la incapacidad de experimentar la “nostalgia de lo dejado en el olvido” como el rasgo del pensar que calcula, sugiriendo así que el pensar meditativo sí tiene esa condición nostálgica. En “La constitución del arraigo en la obra tardía de Martin Heidegger” Rocha sostiene que el filósofo germano contrapone el dialecto y el lenguaje de la tierra natal con el lenguaje universal, tendiente a la homogenización y la uniformidad. Y señala que “con el desarraigo en su triple versión -de la tierra natal, de la lengua propia y del acontecer esencial del lenguaje (*Sprachwesen*)- finalmente se pierde la voz de lo propio, que es otro nombre para designar aquello que se porta en el cuerpo como historia vivida, es decir, el ‘mundo apropiado’ como forma particular de corresponder a la interpelación de ser y lenguaje en el marco del acontecer del Ereignis” (p. 427). Al mismo tiempo, nos parece que vuelve a confirmar una nostalgia no satisfecha cuando concluye: “La salvación del habitar humano dominado por el imperativo del disponer está fundada en la posibilidad de que tenga el hombre para habitar poética y serenamente la tierra y, de esta manera, en la capacidad que tenga de retornar al hogar (...) En este retorno, sin embargo, sólo podemos experimentar que lo propio no ha sido aún apropiado, que nos es constitutivamente extraño” (pp. 431-432).

<sup>250</sup> Heidegger “La esencia del habla” (1959) p. 184 y 208 respectivamente. En el original: “Die Sprache ist die Blume des Mundes. In ihr erblüht die Erde der Blüte des Himmels entgegen”; “Das Lautende, Erdige der Sprache wird in das Stimmen einbehalten, das die Gegenden des Weltgefüges, sie einander zuspierend, auf einander einstimmt.” p. 206 y 208

<sup>251</sup> En una hermosa distinción entre guardar silencio y callar, que casa muy bien con aquella afirmación de Heidegger relativa a que “El son del silencio no es nada humano”, Julio Hubbard escribe en su ensayo “Entre el silencio y el aturdimiento” lo siguiente: “Se puede guardar silencio. En griego, el silencio es femenino (ἡ σιγή), un silencio hembra y preñable, maternal: no guardas silencio; el silencio te guarda a ti. Guardar silencio no es algo que hagas tú –eso se llama callarse y es un acto que te pertenece–. Pero el silencio se guarda, o se conserva; no es parte de ti, no es tuyo, no lo hiciste, porque es anterior a ti, al movimiento, a la luz.” p. 39



lenguaje funda en el silencio”<sup>252</sup> (*Die Sprache gründet im Schweigen*), repitiendo casi a la letra una frase de *Los himnos de Hölderlin* “Germania” y “El Rin”: “el lenguaje mismo tiene su origen en el silenciar”<sup>253</sup> (*Die Sprache selbst hat ihren Ursprung im Schweigen*), y lo encontramos en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, donde sostiene que cualquier resonancia (*Wortklang*) de la auténtica palabra sólo puede brotar del silencio (*Stille*)<sup>254</sup>, no obstante, creemos que el tratamiento que recibe en *Unterwegs zur Sprache* no tiene precedentes. La posibilidad de hacer una experiencia del lenguaje, ofrecida en el diálogo con la poesía, se revela al mismo tiempo como la posibilidad de hacer una experiencia del silencio. La naturaleza dialógica de nuestro lenguaje, que siempre es un corresponder, exige un estar atento, y hay mirada y hay escucha, nos dice Heidegger, en la medida en que se entra en el silencio. El momento de la audición y el momento del apalabramiento vienen precedidos por el silencio, o mejor dicho, por los silencios, *die Stille* y *das Schweigen*, llamada y respuesta, un binomio que sólo se cumple en su punto de encuentro, como *Sage* y *Sprache*, necesitados uno del otro. Pero el apalabramiento más auténtico también culmina en el silencio, la palabra poética se desgarrar, se rompe como la parturienta en el momento de la donación del ser y regresa a lo insonoro, al son del silencio del que germinó.

A pesar de haber seguido a distancia el recorrido de Heidegger, reconocemos la enorme dificultad que nos supone comprender aunque sea de manera meridiana una frase como “El habla habla en tanto que son del silencio”: *Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*, pareciera que nos demandara hacer una experiencia paralela a la del místico (pensemos, por ejemplo, en San Juan de la Cruz<sup>255</sup>). No obstante, para realizar *-more*

<sup>252</sup> Heidegger (1935-1938) p. 340

<sup>253</sup> Heidegger (1934) p. 193

<sup>254</sup> Heidegger, “Como cuando en un día de fiesta” de 1939, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (1936-1968) p. 75

<sup>255</sup> Para San Juan la voz de Dios es silencio, un silencio que es fuente de todos los sonidos, una armonía pacífica y sosegada que él llama “música callada”, el sonido primigenio del cual procede todo sonido y que sólo puede ser escuchado por las capacidades sobrenaturales del hombre cuando todas sus capacidades naturales se han callado. Donde San Juan dice “quietud y acallamiento” Heidegger dice “apaciguamiento” (*Stille*), donde San Juan dice “música” Heidegger dice “canto” y las “capacidades sobrenaturales” que nos permiten escuchar son, en el discurso secular de Heidegger, el “privilegio” por el cual estamos favorecidos con un ámbito insigne: aquel en el cual nosotros, los puestos en uso y necesitados para el hablar del habla (*die zum Sprechen der Sprache Gebrauchten*), moramos en tanto que mortales. Si el silencio del místico, como apunta Chantal Maillard, no se basa tanto en una experiencia inefable cuanto en una imposibilidad lógica: la de hablar con sentido fuera de ciertos ámbitos, los de la ciencia o la metafísica, estamos frente a un silencio (*Schweigen*) de estas características. O mejor aún, frente a un camino intelectual que reproduce un peregrinaje hacia el ser. Después de todo, *peregrinatio est tacere*. Pero cabe otra lectura, para Steiner, “esta manera de sentir la palabra atrapada, disminuida cuando se le da una forma articulada (...) no es mística, aunque se

heideggeriano- la experiencia de la esencia de la palabra, es decir, la experiencia del silencio, no hace falta huir del mundo como hacen las prácticas ascéticas, por el contrario, es en el mundear del mundo, en el cosear de las cosas, en el crecimiento de la tierra y el curso de los astros donde mejor se puede oír el mensaje.

Y aún así, ese decir se nos escapa, se sustrae. Ni siquiera los mensajeros, los más atentos, los que más escuchan, más ven y más dicen, pueden nombrarlo. Por eso el decir del poeta permanece también en lo no dicho, sólo nos queda lo dicho en cada poema (que conserva de algún modo el rastro de su origen), la brecha por donde camina un pensar que anda en busca de la palabra perdida, un pensar al que le falla también el lenguaje.

¿Estamos ante un fracaso programado<sup>256</sup>, donde cualquier intento es ya vano o mera temeridad? Sí y no, después de todo ese *Ja-sagen* sigue prorrumpiendo en nuestra lectura. Desde esa imposibilidad de traer a la palabra lo que se niega a ser dicho debe escribir todo poeta. El logos poético responde al impulso por alcanzar o reventar los límites de lo decible. Si lo digno de pensar ronda el grado cero del hablar, la poesía es el grado nono, el supremo modo. Sólo ella puede traer a presencia lo velado<sup>257</sup>, en ella el lenguaje cesa de pronto de ser lenguaje -un conjunto de signos y significantes- para convertirse, en un movimiento aletológico, en mostración pura. Si las palabras se agotan en el reconocimiento de la imposibilidad de nombrar, ese mismo agotamiento espolea el despliegue de las fuerzas creativas e inventivas del lenguaje<sup>258</sup>, esa impotencia azuza la potencia, y en el

---

apropie de algunos de los acentos tradicionales de la mística. Está basada en la circunstancia histórica, en un estadio tardío de la civilización lingüística y formal en donde las cotas expresivas del pasado parecen pesar en demasía frente a las posibilidades del presente, en donde las palabras y los géneros parecen raídos, gastados por el roce, como una moneda que hubiese circulado demasiado.” Steiner, *Lenguaje y silencio*, p. 79

<sup>256</sup> La noción de fracaso programado es propuesta por Martina Roesner en su artículo “Logos, logique et «sigétique»” donde aborda el tratamiento que hace Heidegger del silencio en sus escritos tempranos. Al hablar de las tentativas repetidas (y por principio insuficientes) del filósofo por decir un supra-decir acontecido, señala: “Si a pesar de este ‘fracaso programado’ Heidegger se esfuerza siempre en encontrar de nuevo formas lingüísticas más adecuadas (o menos inadecuadas) para la cosa del pensamiento, es que no le es suficiente afirmar una sola vez, con Carnap o Wittgenstein, lo indecible del ser: el desarrollo explícito y multiforme de la ‘sigética’ sirve para demostrar de cuántas maneras diferentes el ser no coincide con el decir del lenguaje.” p. 648

<sup>257</sup> “El decir proyectante es aquel que en la preparación de lo decible, al mismo tiempo, trae lo indecible como tal” se nos decía ya en “El origen de la obra de arte” (1935-1936) p. 113. En el original: “Das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt.” pp.61-62

<sup>258</sup> ¿Qué empujó a Heidegger a la reserva de la lengua griega y al lenguaje poético, a “inventar un dialecto del alemán” -como dijera Borges- sino el agotamiento del lenguaje filosófico de la metafísica occidental, a sus ojos anquilosado y nuclearmente inadecuado para pensar la verdad y el ser?

frustrado intento de alcanzar a través del lenguaje lo que está más allá del lenguaje está su única misión.

Si el poetizar es grande y genuino, entonces además necesariamente fracasa. Pero precisamente así consigue, en el supremo padecimiento del más riguroso querer-decir, golpear duramente a lo indecible.<sup>259</sup>

Se trata pues de un naufragio anunciado, que en su estrellarse llega a puerto. Steiner llamaría a este proceso “un fracaso calculado”<sup>260</sup>, rasgo de toda poesía moderna que, por definición, es “una contemplación activa de la imposibilidad total o casi total de un nacimiento ‘al ser’”. Sin embargo, si nos atenemos aquí a ese dictamen de Steiner, creemos que Heidegger apuesta por ese “casi”, al *kaum* o al “apenas” que en 1934 ya aparecía entrecomillado en sus comentarios a los himnos de Hölderlin “El Rin” y “Germania”, donde la poesía era el apenas-permitido-develar el misterio (*Dichtung als Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses*), en la confianza de ese “apenas” descansa el *Ja-sagen* que Heidegger le atribuye a Stefan George, el *Ja-sagen* del propio Heidegger, la renuncia como una modalidad del decir y no como la abdicación a todo decir.

En Heidegger no cabe el enmudecimiento en el que desembocan los que se estrellan contra la roca, el lenguaje en crisis es reconducido al ser. Ante el colapso del edificio verbal y la sospecha de que el lenguaje es una casa minúscula que deja afuera vastas regiones del mundo, de la realidad vivida, Heidegger reivindica la capacidad “encaminante” del decir avecindado entre poesía y pensamiento, que no es alcanzado por la herrumbre y puede y debe encaminar mundo. “El poeta Hofmannsthal”, escribe con cierta anacronía pero con mucha perspectiva Franco Rella, “no tiene la fe de Heidegger en el pensamiento

---

<sup>259</sup> Heidegger (1934) p. 205. En el original: “Ist das Dichten groß und echt, dann wird es dabei notwendig scheitern. Es kommt aber so gerade dahin, in der höchsten Leidenschaft des strengsten Sagenwollens hart auf das Unsagbare zu stoßen.”

<sup>260</sup> Steiner, *Después de Babel*, p. 193. La poesía del modernismo, señala, nos lleva a escuchar el poema que pudo haber sido, que se queda en lo no consumado, en esbozo, como enseñaron entre otros los poetas más caros a Heidegger: Rilke y Stefan George. Para Steiner, este fracaso, la impotencia total del lenguaje ante el resplandor y el secreto de lo inefable detona una rebelión contra la lengua que tiene distintas ramificaciones, una de ellas es el hermetismo, desarrollado por Mallarmé y Celan, por ejemplo. Otra es la parálisis ante el vacío de las palabras, que puede ser la caída en un silencio terminal, como el mutismo de Hölderlin y el Hofmannsthal de “La carta de Lord Chandos”, o un deliberado caminar al filo del silencio, como el que salpica la literatura de Kafka. Una tercera alternativa es una renovación del lenguaje que puede asumir tres formas: un proceso de dislocación (como el que emprende Lewis Carroll), la amalgama de las lenguas ya existentes (ejercicios que se remontan a la Edad Media y llegan hasta Joyce) o una búsqueda de un sistema de neologismos.

poetizante”<sup>261</sup>. Si el ficticio Lord Chandos renegó de las palabras y se entregó al silencio en un radical *Nein-sagen*, Heidegger devuelve las palabras al silencio para que precisamente allí se nos entreguen en su modo más propio, como una silenciosa voz que pide hacerse palabra, aunque en el tránsito la perdamos de vista como sobrevenida (*Überkommnis*) y quede reducida a mera llegada (*Ankunft*), articulación sonora. La posibilidad de escuchar en esa sonoridad lo que permanece insonoro, de escuchar lo inhablado en lo hablado, lo no dicho en lo dicho, lo impensado en lo pensado, la posibilidad de escuchar el son del silencio reside en el caminar pensante, un pensar que está siempre en camino, como tarea, como pregunta abierta. Por eso es imperativo el *Ja-sagen*, el decir sí, aunque en nuestro lenguaje no haya más que pobreza y limitaciones, aunque fracase constantemente, aún en su modo más augusto que es el poético. La poesía para Heidegger, señalará Vattimo, no consiste en la instauración de una condición donde no hay más lenguaje, “sino el continuo y siempre renovado embestir del lenguaje contra sus propios límites extremos”<sup>262</sup>.

Si en el callarse se produce una retirada fuera del lenguaje, en el guardar silencio hay un avance hacia el centro del lenguaje, una escucha. Y si acaso puede hablarse de un silencio originario en *Unterwegs*, no es ese silencio terminal en el que se hunden quienes han tenido la experiencia de la precariedad del lenguaje. No es el silencio amordazante que clausura toda posibilidad de decir, es un silencio germinal que pide un *Ja-sagen*, un decir sí.

El tránsito de la palabra al silencio es justo eso, un tránsito, un tráfico de ida y vuelta, no un detenerse. Supone el tránsito también del silencio a la palabra, el silencio se rompe para hacerse palabra, y la palabra se rompe para hacerse silencio. Es un trasiego, el camino permanente tan caro a Heidegger, un movimiento que no se estaciona en ninguno de los dos extremos. La palabra no retorna al silencio para permanecer en él, aniquilarse y desaparecer en él, el silencio tampoco se inmoviliza en la palabra, la atraviesa (pensemos tan solo en las imágenes que Heidegger nos da del silencio, como río, como aquello más movimentado que todo movimiento). ¿No estamos acaso ante una iteración de ese movimiento ocultante-desocultante del Logos, ese trasiego entre *lethé* y *aletheia*?

---

<sup>261</sup> Rella, *El silencio y las palabras*, p. 28

<sup>262</sup> Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 82

La *aletheia* descansa en la *lethé* de la misma manera que la palabra descansa en el silencio. Más aún, el silencio es el estado de ocultamiento, es la *lethé*, y aunque fluye hacia la desocultación, hacia la palabra y la mostración, queda siempre no dicho, innombrado, inhablado, brotando precisamente como misterio, como esa reserva de la que el desocultar bebe. Quizás por ello Heidegger hable del necesario fracaso del poetizar, la trágica paradoja de la poesía es que, sabiendo la fragilidad de su lenguaje, persiste en su búsqueda del desvelamiento.

Incardinar (en lugar de oponer) la palabra al silencio tiene, desde luego, implicaciones para el pensar, pues la transformada relación con el lenguaje significa una modalidad de pensar que toma como punto de partida no los conceptos ni los enunciados, sino la atención al silencio, la vigilante escucha en medio de la proliferación de los signos. La palabra convertida en signo deja de ser palabra, es agua estancada, se torna en esos conceptos limitados y ordenados entre los cuales Lord Chandos se sentía como alguien encerrado en un jardín lleno de estatuas sin ojos. En la estela de esas analogías que Heidegger se resiste a llamar metáforas, cabría decir que el poetizar hubiera librado a Lord Chandos de la desconfianza en las posibilidades de la lengua, porque allí las palabras son pozos de agua, flores, morada. Allí se recupera la palabra perdida. Advertir esto supone el despertar (*Erwachen*) de una mirada más amplia, sólo eso.

## Epílogo

Desde esa mirada se construiría la poesía moderna que, de acuerdo con Ramón Xirau, “muestra, en sus experiencias más álgidas, que en buena parte se ha perdido la palabra y, al mismo tiempo, que la poesía es una de las rutas para encontrar la palabra perdida”<sup>263</sup>. Se trata de una respuesta histórica a una “época de penuria”, si queremos usar las palabras de Heidegger, cuyo propio logos filosófico se inscribe en esta búsqueda, iniciada tempranamente por Hölderlin.

El poeta moderno sería, en el diagnóstico de Octavio Paz, una figura desagarrada y su creación estaría habitada por una tensión que se consume en ella misma, donde el poeta llega al borde del lenguaje, “y ese borde se llama silencio”, pues las palabras se han fugado, “están más allá, siempre más allá, deshechas apenas las roza”<sup>264</sup>. Esta ambivalencia hacia el lenguaje es la marca de la modernidad, que deposita gran confianza en el poder de la palabra y, no obstante, esa misma fe se ve devastada por una sospecha bastante poderosa para socavar cualquier posible estabilidad que, en su más extrema manifestación desembocaría en el fenómeno de la angustia ante los límites del lenguaje. La resultante amenaza del silencio es ubicua en la poesía moderna. George Steiner lo expresa mejor: “En buena parte de la poesía moderna el silencio representa las aspiraciones del ideal; hablar es decir menos”<sup>265</sup>. Escribir (o hablar) desde la conciencia de estar al borde de un lenguaje incapaz de alcanzar realidades imponderables es agónico, una lucha donde abundan las tentaciones del silencio. Ante la imposibilidad de expresar lo inexpressable, Heidegger ofrece una salida, un camino oblicuo: renuncia a toda expresión en el sentido de designación, de manera que sólo cabe “señar”, “mostrar” dejando aquello en lo inhablado,

---

<sup>263</sup> Xirau, *Palabra y Silencio*, p. 146. Ramón Xirau reconoce que es imposible fechar el comienzo de un hecho histórico o identificar todos los elementos que lo condicionan. “Pero si por poesía moderna entendemos aquella forma de poetizar que tiene conciencia del lenguaje y que sabe que la esencia de la poesía es la esencia del lenguaje, es probable que podamos a empezar a hablar de poesía moderna a partir de unos cuantos nombres: Hölderlin, Novalis, Baudelaire.” p. 147. Harold Bloom añadiría a esta lista el nombre de William Wordsworth.

<sup>264</sup> Paz, *El arco y la lira*, p. 177. En una imagen que nos recuerda tremendamente a la de la fuente del poema de George comentado por Heidegger y a ese sitio limítrofe o *saum* donde habita el poeta, Paz describe así ese borde del lenguaje: “Un silencio que es como un lago, una superficie lisa y compacta. Dentro, sumergidas, aguardan las palabras. Y hay que descender, ir al fondo, callar, esperar.” pp. 147-148. En otro momento de esa obra, admite los difusos contornos de la poesía moderna, “Nadie se reconoce en la poesía moderna porque hemos sido mutilados y ya se nos ha olvidado cómo éramos antes de esa operación quirúrgica.” p. 243

<sup>265</sup> Steiner, “El silencio y el poeta (1966)” en *Lenguaje y Silencio*, p. 78.

dejando lo indecible (*das Unsagbare*) como no dicho (*ungesagt*)<sup>266</sup>. A pesar del fracaso del poema, para él, el decir poético no puede rehusar su misión, debe asumir la tarea de encarnar su propia imposibilidad<sup>267</sup>. El silencio como opción poética es aquí ruta, no destino.

De admitir que la poética moderna se resuelve en esa disyuntiva entre poesía del silencio y silencio sin poesía<sup>268</sup>, el autor de *Untwerwegs* se colocaría en la primera, al lado de Rilke y Stefan George, con el silencio como origen y horizonte final del lenguaje poético. Rimbaud sería el arquetipo de la segunda. Pero si a través del poema se propaga la nostalgia de silencio, siempre queda la tentación de lo que Heidegger llama *Nein-sagen*, el decir no, la negación sin retorno, la abdicación a la palabra.

El paso del lenguaje al silencio es una experiencia muy presente en la reciente tradición literaria de Occidente. Si seguimos a Steiner, a Paz, a Xirau y a muchos otros, el escritor moderno confronta, como ningún otro, una situación de precariedad en cuanto tiene una conciencia límite de la palabra. Desde esta óptica, Heidegger mismo participa de esta indigencia, medita sobre ella pero además se abisma en un esfuerzo por llevar a cabo un imperativo catártico que supere la decadencia del lenguaje para “devolver a la palabra el valor precioso de su esencia”. Su discurso filosófico no escapa pues al abandono de la palabra, contextualizado en el discurso literario de su época comparte el mismo seísmo. Y se inscribe, como otras experiencias de la modernidad, en esa rica historia de los regresos al silencio, pero con una diferencia medular: no hay deserción de la palabra, ésta gobierna desde su ausencia, desde su ocultación.

<sup>266</sup> “Si tomamos ya, y en general, el lenguaje como su capacidad expresiva, entonces éste no debe, precisamente aquí [en el lenguaje poético], expresar, sino dejar no dicho lo indecible y, ciertamente, en él y a través de su decir.” Heidegger (1934) p. 111

<sup>267</sup> En su ensayo sobre Heidegger, “Hablar en silencio, decir lo indecible”, Paloma Martínez lo plantea con una claridad que no podemos parafrasear: el decir poético debe “poner de manifiesto aquello que se oculta en su mismo ocultarse (...) La comparecencia de lo indecible en el decir exige así que el canto se proponga, emprenda el camino del querer decirlo para, sin embargo, fracasar en su empeño e iluminar a través de ese fracaso tal carácter indecible.” p. 143

<sup>268</sup> Esta bifurcación es elaborada por Walter Strauss en *Descent and Return* y la recupera Christopher Trogan en su ensayo “The Unspoken Possibility of Language”, donde explora el silencio poético en Mallarmé y Rilke. Para Trogan, en la elegía de Hölderlin “Pan y Vino”, tan querida por Heidegger, está el germen de la preocupación moderna por los límites del lenguaje, pero la pregunta medular de la elegía (¿Qué hacer, qué decir? ¿Para qué poetas en estos tiempos de miseria?) recibe una respuesta esperanzadora, como tal vez la que da Heidegger: hay que escribir desde la ausencia, desde la retirada de la palabra. El rechazo rotundo de Rimbaud, su silencio poético autoimpuesto, sería un “silencio sin poesía”, en tanto que Rilke y Mallarmé elegirían una “poesía del silencio”, esa que lleva su impronta indeleble.

La crisis de la palabra hoy puede leerse bajo dos claves diferentes que a pesar de no coincidir en las causas se rozan de algún modo en los efectos y, de manera por demás interesante, en la respuesta: el olvido del lenguaje postulado por Gadamer y la retirada de la palabra contemplada por Steiner<sup>269</sup>.

Gadamer toma la transformación o caída del logos en enunciado suscrita por Heidegger para replantearla en sus propios términos. Así, para el Gadamer de *Verdad y Método*, la cuestión de la rectitud de los nombres planteada por los griegos es “un último eco de aquella magia de las palabras que entiende éstas como la cosa misma o su ser sustitutivo (...) la filosofía de los griegos comienza deshaciendo ese hechizo de los nombres y da sus primeros pasos como crítica del lenguaje”<sup>270</sup>. Esto es, el preguntar filosófico viene a irrumpir dentro del dominio antes indiscutido del nombre y la relación entre palabra y cosa se contempla desde la disyuntiva de fe o duda respecto a la palabra. Y de acuerdo con Gadamer, lo que siembra Platón en el *Cratilo* es la duda, y la siembra tan profundamente que sus raíces penetran y determinan el pensamiento occidental. Al calificar Platón la huida hacia los *logoi* como un “viaje de segunda”, desplaza el conocimiento a la esfera inteligible y en consecuencia relega el lenguaje a un mero momento del conocimiento, uno que puede y debe superarse dialécticamente para acceder al verdadero ser de las cosas, un feudo al que las palabras, en última instancia, no tienen acceso<sup>271</sup>. El lenguaje quedaría sepultado en esa provisionalidad dialéctica, reducido a mero signo, relativizado a un papel secundario en la configuración del pensamiento y del conocimiento y a una relación equívoca con la cosa<sup>272</sup>. Gadamer articula a la sazón una de las acusaciones

---

<sup>269</sup> Vale decir, como una notación histórica, que ambos -acaso no casualmente- publican estos planteamientos en la década de 1960, si bien siguen desarrollándolos con posterioridad. Comparten una lengua y un pasado europeo marcado por la guerra, e inscritos en lo que podríamos llamar la tradición humanista, estos “hijos mayores del terrible siglo XX” como se los ha llamado, interpretan e indagan en esa experiencia desde sus propios frentes, la filosofía y la literatura, con una común sensación perentoria de superar el agotamiento del lenguaje y reconstruir sobre ruinas. Y significativamente, en ese proyecto hercúleo ambos incluyen a la poesía como foco de resistencia.

<sup>270</sup> Gadamer, “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas” (1960) en *Verdad y Método II* p. 77

<sup>271</sup> “El que el verdadero ser de las cosas deba investigarse «sin los nombres» quiere decir que en el ser propio de las palabras como tales no existe acceso alguno a la verdad, por mucho que cualquier buscar, preguntar, responder, enseñar y distinguir esté obligado a realizarse con los medios lingüísticos. Con esto queda dicho también que el pensamiento llega a eximirse a sí mismo del ser de las palabras —tomándolas como simples signos que dirigen la atención hacia lo designado, la idea, la cosa—, que la palabra queda en una relación enteramente secundaria con la cosa. Es un simple instrumento de la comunicación, que extrae y presenta lo mentado en el medio de la voz.” Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 497

<sup>272</sup> “En mi opinión la intención de Platón es muy clara”, dice Gadamer, “pretende mostrar que en el marco del lenguaje no puede alcanzarse, en la pretensión de la corrección lingüística (orthótes tón onomáton) ninguna



más duras contra Platón: “Hay que concluir pues que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte en el uso y abuso del lenguaje”<sup>273</sup>.

Puesto que Platón no reflexiona sobre el hecho de que la realización del pensamiento implica a su vez una vinculación al lenguaje, eso lo convierte en el primer encubridor de la lingüisticidad de la experiencia del mundo, el precursor del olvido del lenguaje en la filosofía occidental.

Gadamer interpreta ese inaugural movimiento de ocultación en términos de resonancia bélica, como una lucha emprendida para oponer resistencia a un dominio opresivo, el del lenguaje, visto como un yugo ante el cual había que sublevarse:

Si la filosofía griega se obstina en no percibir esta relación entre palabra y cosa, entre hablar y pensar, el motivo es que *el pensamiento tenía que defenderse* de la angostura de la relación entre palabra y cosa dentro de la que vive el hombre hablante. *El dominio de esta lengua*, «la más hablable de todas» (Nietzsche), *sobre el pensamiento era tan intenso* que la filosofía hubo de dedicar su más propio empeño a la tarea de *liberarse* de él. Por eso los filósofos griegos *combaten* desde el principio la corrupción y extravío del pensamiento en el «onoma» y se mantienen frente a ello en la idealidad que el mismo lenguaje realiza continuamente.<sup>274</sup>

Y enseguida agrega:

---

verdad objetiva (altheia ton ónton), y que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras (aneu ton onómaton), puramente desde ello mismo (auta ex heautón). Con esto se desplaza radicalmente el problema a un nuevo nivel. La dialéctica hacia la que apunta este contexto pretende evidentemente confiar el pensamiento tan por entero a sí mismo y a sus verdaderos objetos, abrirlo a las «ideas» de manera tal, que con ello se supere la fuerza de las palabras (dynamis ton onómata) y su tecnificación demoníaca en el arte de la argumentación sofística. La superación del ámbito de las palabras (onómata) por la dialéctica no querrá decir por supuesto que exista realmente un conocimiento libre de palabras, sino únicamente que lo que abre el acceso a la verdad no es la palabra sino a la inversa: que la «adecuación» de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas.” Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 489

<sup>273</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 490. Aunque Jean Grondin considera que esta afirmación peca de severidad y es una crítica estridente a la concepción platónica del lenguaje por cuanto ignora deliberadamente al *Fedro* y la *Séptima Carta* (esta última inspira la comprensión dialógica gadameriana), sostiene que el radical diagnóstico de Gadamer debe leerse en el contexto de la intención que guía la obra de *Verdad y Método*, a saber, redescubrir el acontecer lingüístico y salvarlo del olvido, este *Sprachvergessenheit* no es otra cosa que el olvido sistemático a lo largo de la tradición filosófica del vínculo íntimo entre pensamiento y lenguaje. Como eco del “olvido del ser” heideggeriano, Grondin detecta en esta lectura sesgada de Gadamer la sombra de Heidegger, “si juzga tan duramente a Platón es porque piensa que su concepción del lenguaje como un simple signo exterior del pensamiento ha lacrado todo el pensamiento occidental sobre el lenguaje o, más bien, ha impedido que Occidente abrace la verdadera naturaleza del lenguaje y su esencial anterioridad en relación al pensamiento.” *The philosophy of Gadamer* p. 130.

<sup>274</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 501 [Cursivas nuestras]

Como el logos se consideraba aquí determinado por su orientación hacia el eidos, el ser propio del lenguaje sólo podía pensarse como extravío, y *el pensamiento tenía que esforzarse en conjurarlo y dominarlo*. La crítica de la corrección de los nombres, realizada en el *Cratilo*, representa el primer paso en una dirección que desembocaría en la moderna teoría instrumentalista del lenguaje y en el ideal de un sistema de signos de la razón. Comprimido entre la imagen y el signo, el ser del lenguaje no podía sino resultar nivelado en su puro ser signo.<sup>275</sup>

Como si pensamiento y lenguaje se disputaran una hegemonía, el combate se resuelve con un perdedor o, mejor dicho, con una pérdida, la de la auténtica realidad del lenguaje. La temprana sublevación griega lo confina a una única función (comunicar, expresar) para la cual basta su naturaleza de signo, el atlas del continuo movimiento de resistencia es primariamente la cultura europea, salpicada de acciones de asalto.

La tradición occidental entera ha sucumbido a este olvido, sostiene Gadamer, para quien hay, sin embargo, una excepción, “una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la encarnación”<sup>276</sup>. En la discusión que dedica hacia el final de *Verdad y Método* al logos juanino, Gadamer recupera la relevancia de la encarnación, del verbo hecho carne, en el problema del lenguaje. Advirtiendo que la interpretación del misterio trinitario se apoya en la relación humana de hablar y pensar, que el *verbum dei* encuentra su reflejo en el fenómeno del lenguaje humano, el discípulo de Heidegger detecta un giro sin precedentes en la analogía entre palabra interna y palabra externa, donde la palabra interna gana en San Agustín una ligazón indisoluble con el pensamiento<sup>277</sup> y la palabra externa, la *vox* o el volverse sonido de la palabra, no constituye de ninguna manera un venir a menos de la primera, de la misma manera que en la encarnación el Hijo no representa una disminución del Padre.

---

<sup>275</sup> Ibidem p. 502 [Cursivas nuestras]

<sup>276</sup> Ibidem

<sup>277</sup> Al referirse al *verbum intellectus* agustiniano Gadamer escribe “Se trata de algo más que una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la trinidad. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre” *Verdad y Método I* p. 505. Como bien advierte Grondin, no deja de extrañar que Gadamer recupere a San Agustín de esta forma, pues después de todo éste sostiene una concepción instrumentalista del lenguaje. Pero Gadamer está menos interesado en los escritos de San Agustín sobre el lenguaje que en sus reflexiones sobre la idea de la trinidad.

Gadamer abreva de la teología para dilucidar la relación entre pensamiento y lenguaje. Si San Agustín se inspira en el modelo del lenguaje para acercarse al misterio de la encarnación, él hace el camino inverso: se inspira en el modelo cristiano de la encarnación para repensar el carácter de acontecer propio del lenguaje. Allí donde la exégesis postula la identidad de la palabra interna y la palabra externa, Gadamer sostiene que el acto puro del pensamiento no puede distinguirse de su manifestación lingüística (todo pensar es un decirse) y que la materialidad del lenguaje, esta conversión en sonido, se realiza sin perderse o transformarse en mero signo; allí donde la exégesis introduce la novedosa noción de la emanación, del despliegue, Gadamer lee un momento en el que se hace justicia por primera vez al carácter procesual de la palabra<sup>278</sup>. En el paso del logos griego al verbum latino el nexo entre lingüisticidad y comprensión emerge por un momento del olvido en el que estaba sumido.

En las mismas fechas de *Verdad y Método* un joven George Steiner ensaya, por su parte, un primer diagnóstico de lo que denomina la retirada de la palabra en un escrito que abre, como cabía esperarse, con el logos juanino: “El Apóstol nos dice que en el principio era la Palabra. No nos da garantía alguna sobre el final”<sup>279</sup>. Una frase henchida de incertidumbre, si bien con raíces más recientes. Para Steiner, la preeminencia de la palabra no se pone en entredicho hasta el siglo XVII, la tradición greco-cristiana nunca la cuestiona<sup>280</sup>. Es en ese siglo cuando el lenguaje de las matemáticas comienza un

---

<sup>278</sup> Cuando Gadamer discute el giro positivo que da Nicolás de Cusa a la analogía entre el pensamiento divino y humano, entre los dos modos de ser creador, asevera: “La palabra no es para él un ser distinto del espíritu, ni una manifestación aminorada o debilitada del mismo (...) Correspondientemente tampoco la multiplicidad en la que se despliega el espíritu humano es una mera caída de la verdadera unidad, ni una pérdida de su patria. Al contrario, por mucho que la finitud del espíritu humano quedase siempre referida a la unidad infinita del ser absoluto, tenía que hallar sin embargo una legitimación positiva. Es lo que expresa el concepto de la *complicatio*, desde el que también el fenómeno del lenguaje gana una nueva dimensión. El espíritu humano es el que al mismo tiempo reúne y despliega. El despliegue en la multiplicidad discursiva no lo es sólo de los conceptos, sino que se extiende hasta lo lingüístico. Es la multiplicidad de las designaciones posibles -según la diversidad de las lenguas- lo que aún potencia la diferenciación conceptual.” *Verdad y Método I* p. 521

<sup>279</sup> Steiner, “El abandono de la palabra (1961)” en *Lenguaje y Silencio* p. 34

<sup>280</sup> “La primacía de la palabra, de lo que puede decirse y comunicarse en el discurso, es característico del genio griego y judío y llegó hasta el cristianismo. El sentido clásico y el sentido cristiano del mundo se esfuerzan por ordenar la realidad bajo el régimen del lenguaje. La literatura, la filosofía, la teología, el derecho, el arte de la historia, son empresas para encerrar dentro de los límites del discurso racional el total de la experiencia humana, el registro de su pasado, su condición actual y sus expectativas futuras. El código de Justiniano, la Summa de Santo Tomás, las crónicas del mundo y los compendios de la literatura medieval, la Divina Comedia, son intentos de abarcar la totalidad. Son testimonios solemnes de la creencia en que toda la

irreversible proceso de distanciamiento con el discurso verbal en una intraducibilidad cada vez mayor, donde grandes regiones de la realidad y el conocimiento escapan a la esfera verbal y, por decirlo rápido, “se abandona la palabra por la cifra”. Este movimiento no atañe exclusivamente a las ciencias naturales, las ciencias sociales también se han rendido al espejismo que obsesiona a toda inquisición racional a partir del siglo XVII, el de la exactitud y la predictibilidad matemática. Sucumbió la historia, la economía, la sociología y, de manera especialmente marcada, la filosofía, con la identificación cartesiana de realidad y demostración matemática y la ética de aspiraciones geométricas de Spinoza<sup>281</sup>. El arte moderno también se subleva, rechaza la mera posibilidad de un equivalente lingüístico, e incluso dentro de la música, advierte Steiner, ha habido un movimiento perceptible para alejarse del dominio de la palabra. El resultado es que hoy el ámbito del lenguaje es mucho más estrecho, el mundo de las palabras se ha encogido.

La literatura no escapa tampoco a los efectos, que se sienten agudamente en los medios poéticos de fines del siglo XIX, cuando Rimbaud, Lautréamont y Mallarmé “esperaban devolver a la palabra el poder de encantamiento que posee cuando es todavía una forma de magia”<sup>282</sup>. Un intento fallido del que da cuenta la literatura moderna, donde “el raquitismo” o “la indigencia” del lenguaje se hacen patentes, apunta Steiner. Y luego, en una analogía belicista que nos recuerda a la de Gadamer, Steiner cita “acciones de retaguardia” contra esa pobreza y agotamiento de las palabras, “contraataques” contra la reducción del lenguaje, como los de Faulkner y James Joyce, quien “comanda grandes batallones de palabras, recluta nuevamente palabras hace tiempo olvidadas u oxidadas,

---

verdad y todo lo real -con la excepción de una zona reducida y curiosa en la cumbre misma- pueden alojarse dentro de las paredes del lenguaje.” “El abandono de la palabra (1961)” en *Lenguaje y Silencio* p. 34

<sup>281</sup> Después de Spinoza, escribe Steiner, “los filósofos saben que emplean el lenguaje para clarificar el lenguaje,” éste “no aparece ya como un camino hacia la verdad demostrable, sino como una espiral o una galería de espejos que hace volver al intelecto a su punto de partida.” Y añade, “El más grande de los filósofos modernos fue también el más profundamente dedicado a escapar de la espiral del lenguaje. La obra entera de Wittgenstein comienza preguntándose si hay una relación verificable entre la palabra y el hecho. Lo que llamamos hecho pudiera ser acaso un velo tejido por el lenguaje para alejar al intelecto de la realidad. Wittgenstein nos obliga a preguntarnos si *puede hablarse* de la realidad, si el habla no será sólo una especie de regresión infinita, palabras pronunciadas a propósito de palabras” Op. cit. pp. 44-45. No escapa a la atención de Steiner la estrecha vecindad cronológica entre el *Tractatus* y las parábolas del silencio de Hofmannsthal y de otros escritores de los años veinte, una relación poco estudiada.

<sup>282</sup> Si revisitamos a Gadamer, para restaurar esa magia habría que desandar el camino inaugurado por Platón y continuado por veintitrés siglos.

llama a filas otras palabras nuevas convocadas por las necesidades de la imaginación”<sup>283</sup>. Heidegger es, en este sentido, uno de los combatientes.

Pero el combate acaso se libró muy tarde y estas excursiones tras las líneas enemigas no se tradujeron en una victoria que pusiera fin a una crisis que Steiner considera universal.

El alejamiento del lenguaje, como hecho consumado en el siglo XX, es para Steiner parte de un abandono más generalizado de la fe en la estabilidad y la autoridad expresiva de la civilización europea, que tuvo que vérselas además con dos devastadoras guerras que acabaron por consolidar la fractura lingüística, es decir, cuando el lenguaje no solo pierde su función comunicativa sino que también pierde su conexión con la realidad, con el mundo. Dos décadas después de este primer análisis Steiner habla en “Presencias reales” de una civilización “después de la palabra”, de “las crisis del sentido” cuyas fuentes históricas remonta a la revolución kantiana que llevaba “la semilla de una revisión y una crítica fundamentales de las relaciones entre palabra y mundo”<sup>284</sup>, una semilla que germina en la poética antes siquiera que en la filosofía, donde Rimbaud socava la identidad del yo y Mallarmé subvierte la ingenua correspondencia entre palabra y mundo, sentando el primero las bases para el psicoanálisis y para el positivismo lógico el segundo, una crisis que abarca ese movimiento centroeuropeo representado por Hofmannsthal, Kafka, Fritz Mauthner, Wittgenstein, Freud, Karl Kraus, Walter Benjamin hasta Lévi-Strauss, Derrida o Kripke. Y “Presencias reales” es justo una respuesta contra esa consecuencia última, el postestructuralismo y su nueva semántica que pone en cuestión la misma posibilidad hermenéutica.

Cuando Steiner habla de esa confianza o creencia en la decibilidad del mundo y la transmisión del significado, que la modernidad puso bajo sospecha, emplea términos de eco religioso (alianza, convenio, pacto), no extraña pues que el contramovimiento que propone vuelva su mirada, como ocurrió con Gadamer, a la teología. Contra las teorías disolutorias del sentido, Steiner plantea un salto axiomático, more cartesiano, hacia el postulado de la significatividad, de la plenitud del sentido: Debemos leer *como si*, “como si el texto que

---

<sup>283</sup> Steiner, “El abandono de la palabra (1961)” en *Lenguaje y Silencio* p. 58

<sup>284</sup> Steiner, “Presencias reales (1985)” en *Pasión intacta* p. 50

tenemos ante nosotros tuviera significado.” Este salto al sentido, como el salto de fe, no es un salto al vacío, tiene como soporte la asunción de trascendencia.

Cuando leemos de verdad, cuando la experiencia que vivimos resulta ser la del significado, hacemos como si el texto *encarnara* (la noción se basa en lo sacramental) *la presencia real* de un *ser significativo*. Esta presencia real, como en un icono, como en la metáfora representada por el pan y el vino sacramentales, es, finalmente, irreductible a cualquier otra articulación formal, a cualquier deconstrucción o paráfrasis analítica.<sup>285</sup>

Hay aquí, al parecer, la misma intención que movía a Heidegger y a Gadamer, la de superar el signo como horizonte único del lenguaje. Ese dualismo que apela a dos principios irreductibles entre sí, que subyace a toda concepción instrumental del lenguaje, según el cual el signo material refleja un pensamiento estrictamente espiritual y por su esencia autónomo e independiente de la materialidad accidental del signo, ha de superarse por la vía del significado encarnado. Para Gadamer, el pensamiento no existe sino en esta inmersión carnal, encarnada, que es el lenguaje. Para Steiner, la experiencia del significado exige creer que el texto no es objeto sino presencia, en el mismo movimiento de encarnación la materialidad del texto asume una nueva dimensión que nos impide verlo como mera letra. Y apela incluso a la igualmente compleja noción de la eucaristía, “la presencia real”<sup>286</sup> de Cristo en las especies, para exponer cuán irreductible es esa presencia a cualquier articulación formal. (¿No salta a la vista la afinidad de esa afirmación con aquella hecha por Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*: El Decir, en su peculiaridad, no se deja capturar en ningún enunciado?)

Estos conceptos, completamente ajenos a la mentalidad judaica y griega, abren según Steiner un “tercer gran capítulo” en el pensamiento occidental, a partir de allí toda mención en los estudios sobre la creación, todo matiz del discurso analítico o figurado, se relaciona con las discusiones sobre la transustanciación. Pero se trata de una deuda pocas veces reconocida.

---

<sup>285</sup> Steiner, op. cit. p. 72

<sup>286</sup> Real, según la teología sacramental, en oposición a una dimensión simbólica. Recordemos que la herejía de Berengario de Tours, que le valió la excomunión, fue sostener que el pan y el vino sólo representaban *in figura* el cuerpo y la sangre de Cristo, eran sólo un signo, un símbolo de Jesús. Este debate medieval entre realismo y simbolismo fue ubérrimo por cuanto suscitó el estudio profundo del misterio eucarístico, consolidándose en el siglo XII el lenguaje que desembocará en la terminología de la transustanciación.

Lo que hemos hecho desde el escepticismo enmascarado de Spinoza, desde la crítica de la Ilustración racionalista y del positivismo del siglo XIX, es pedir un préstamo de moneda vital, inversiones de fondo y créditos, al banco o a la casa del tesoro de la teología. De allí hemos tomado prestadas nuestras teorías del símbolo, nuestro uso del icono, nuestra jerga del aura y la creación poética. Son los préstamos —de terminología y referencia— de las reservas de la teología los que proporcionan a los maestros de la lectura de nuestro tiempo (como Walter Benjamin y Martin Heidegger) la licencia para desarrollar su trabajo. Hemos pedido préstamos, hemos comerciado y convertido en calderilla las reservas de la autoridad trascendente. Muy pocos hemos restituido el crédito. En los puntos clave de su discurso y de sus implicaciones, la hermenéutica y la estética de nuestra secular y agnóstica civilización son más o menos conscientes, son un acto de latrocinio más o menos embarazoso.<sup>287</sup>

Heidegger no apela al logos juanino ni a la noción de encarnación, es cierto, pero en *Untwerwegs zur Sprache* nos habla de un lenguaje y de un silencio que no pertenecen originariamente al hombre, que no son humanos.

“No sabemos”, reconoce Paz, “dónde empieza el mal, si en las palabras o en las cosas”. Tampoco sabemos cuándo empieza, si en el siglo IV a.C. según fechan Heidegger y Gadamer, o en el siglo XVII, como cree Steiner. Lo único cierto es que la crisis del lenguaje sólo puede paliarse con un lenguaje también en crisis, el único que en su fracaso alcanza a presentir la íntima pertenencia de palabra y cosa.

Desde su filosofía, y más significativamente, desde el diálogo que entabla con la poesía, Martin Heidegger se inscribe en la tradición de la ruptura, como denomina Octavio Paz a la literatura moderna<sup>288</sup>, es hijo de Hölderlin, acaso el primer poeta moderno, y por tanto heredero del cuestionamiento mismo del lenguaje como medio; su escritura ostenta el fracaso de la palabra para decir lo indecible, atravesada por la aspiración de llegar a esa palabra esencial a la que no lleva ningún sistema de signos o códigos convencionales. Y a pesar de comprender con lucidez la precariedad de su lenguaje, no abdica de la palabra, se aferra al *Ja-sagen* de Stefan George, que representa su propio decir sí, su no-negarse al misterio de la palabra, a ese logos donante que no da su nombre, como la zarza ardiente

<sup>287</sup> Steiner, “Presencias reales (1985)” en *Pasión intacta*, pp. 74-75

<sup>288</sup> “El regreso al tiempo del principio, el tiempo anterior a la ruptura, entraña una ruptura. No hay más remedio que afirmar, por más sorprendente que parezca esta proposición, que sólo la modernidad puede realizar la operación de vuelta al principio original, porque sólo la edad moderna puede negarse a sí misma” Paz, *Los hijos del limo*, p. 61

ante Moisés. Después de todo, la tautología “*Die Sprache spricht*” no es muy diferente a aquel “Ego sum qui sum”.

Heidegger, creemos, lucha desgarradoramente contra la incapacidad del lenguaje para decirse a sí mismo, por eso recurre en última instancia a un decir oblicuo, nunca directo sino al sesgo, no hay una recta vertical en su pensamiento, sino un diagonalismo, un espíritu de alfil. “Sería incluso suficiente si tuviéramos la fortuna de trazar, aunque sólo fuera lateralmente, un sendero hacia este camino”<sup>289</sup> declara sobre el camino a la esencia del habla. Crea frases imposibles, pasmosas, “inventa un dialecto” dijo Borges, pleno de claroscuros para el incauto lector que se atreve. No hemos hecho sino probar las aguas, tantear sus profundidades, y declararnos tardíamente vencidos en un resignado *veni, vidi, perdidi*.

Con todo, podemos distinguir que su respuesta a la pregunta por la esencia del lenguaje es el relato de un olvido y una vuelta a los orígenes. Movidado por el compromiso de rememorar, el pensador confía en que cuando nuestro lenguaje también recuerde, volverá él mismo a decir, a invocar en lugar de designar. Un lenguaje que llame a venir, que sea invitación, es un lenguaje congregador en lo que tiene de reconciliador y apaciguante, porque deja ser a las cosas. *Unterwegs zur Sprache* recupera la función primordial del lenguaje, darnos morada; para ello, debe realizar un camino inverso, el regreso de la dialéctica al diálogo, del discurso al logos, de la sonoridad al silencio.

La manera en que la poesía insemna los seis textos de *Unterwegs* inscribe esta obra, y buena parte del pensamiento de Heidegger, en la descripción que hace Paz de la propia poesía: una invitación al viaje y al mismo tiempo regreso a la tierra natal. Es una búsqueda de arraigo.

La solución que Heidegger atisba al creciente desarraigo de nuestra época es el estar aprendiendo continuamente el ser del habitar, el cómo habitar, esto significa que olvidamos, que desaprendemos que el habitar es preservar las cuatro regiones del mundo (salvar la tierra, acoger el cielo, esperar a los divinos y conducirnos como mortales, sabernos tiempo). El olvido de la cuaternidad nos priva del habitar, nos condena a la errancia. Hay, sin embargo, la posibilidad de una seguridad, de un abrigo mutuo: guardar el

---

<sup>289</sup> Heidegger “De un diálogo del habla” (1959) p. 106



lenguaje dejándonos resguardar por él. Finalmente, viene a decirnos Heidegger como un evangelista de lo pagano, la palabra es la que salva. Pues a la cuaternidad se le preserva en la invocación nombradora, cuando las palabras llaman las cosas a venir, cuando las palabras dejar cosear a las cosas, y haciéndolo, dejan mundear al mundo. El olvido del lenguaje como este decir mostrante, este dejar ser y dejar aparecer, es el origen del desamparo. Las palabras entonces no llaman ni muestran, se limitan a representar y a designar. En la designación y la representación las cosas son vueltas objeto, esta es la gran paradoja de Heidegger, encargar la desobjetivación a lo objetivador por excelencia: el lenguaje. La labor de la *destruktion* es resolver positivamente la paradoja en cuanto pone de manifiesto la artificialidad de la oposición sujeto-objeto. Superándola nos descubre un lenguaje que no objetiva, una palabra que no designa ni representa ni expresa ni exterioriza.

La salvación opera como sigue: la única forma de dejar ser a las cosas y que en su cosear gesten mundo, es retornando a la fuerza creadora del logos, a la poiesis. La filosofía y la poesía comparten la tarea de rehabilitar ese logos hoy dimidiado, devolviéndole al lenguaje mutilado y reducido a la sonoridad y la proferación dos rasgos olvidados, el silencio y la escucha.

Heidegger ciertamente remite la frase y el enunciado a la apertura del ser que posibilita las palabras y las frases, y al hacerlo, sobrepasa la dimensión de las frases y las palabras estantes, formadas. Pero nunca pierde de vista esta palabra que ahora raya la página, la palabra cosa, únicamente la “jala” (la re-apropia) hacia la diferencia ontológica, la hace emerger de la misma apertura de la que emerge la palabra poética, dice su unión olvidada. El signo, por lo tanto, no reside fuera del logos, sino que es su modo de hacerse presente, un modo -diría Heidegger- inauténtico. En *Unterwegs* no hay un linchamiento del signo, sólo hay el ensayo de una experiencia que nos deja aprender que el signo no define al lenguaje.

Si atendemos lo que está tras el signo, si escuchamos más allá de la palabra vuelta cosa, estaremos en condiciones de habitar, de ser cabe las cosas nombrándolas, de ser con los otros conversando. De acuerdo a Heidegger, la única vía para volver a sentirnos como en casa consistirá no tanto en restaurar el pacto entre palabra y mundo como en eliminarlo, en retraer ese lazo relacional y convencional a la mutua pertenencia velada de decir y ser, palabra y cosa.

Quizá es Gadamer quien mejor ha “traducido” el por qué el olvido de nuestro habitar poético deviene en el dominio del mundo, en el no habitar propiamente la tierra:

Porque «habitar» es también la palabra que indica que no se está frente a los objetos para dominarlos. Habitamos en lo habitual. Esto lo es también el lenguaje, algo dentro de lo que se vive y habita y donde se está en casa. La palabra no es como un signo que se pone y que luego se quita cuando ha hecho su servicio, como si se lo tuviera almacenado y listo para su uso. La palabra y el habla son aquello con lo que nos tratamos unos a otros y con lo que tratamos el mundo en el que estamos en casa; este habitar que ya conocía Hegel cuando usaba la bella expresión del «*Sich-Einhausen*» [instalarse en casa, literalmente «encasarse»] para designar la tarea humana. De manera parecida, Heidegger mostró también en el habitar que esta palabra no está rodeada por un ámbito de lo dominado sino de lo familiar.<sup>290</sup>

El olvido del habitar poético y el olvido del origen poético del lenguaje son el mismo, el desarraigo corroe tanto al hablar como al habitar. De allí que el mago de Messkirch arriesgue una salida: paliar el olvido con la memoria, con la narración de la caída en el olvido, sacar a la superficie el olvido de la esencia del lenguaje para recuperar así el auténtico habitar. Para ello es necesario que el lenguaje supere su propia tendencia objetivadora. Es decir, si el lenguaje es el instrumento con el que ejercemos nuestro dominio, nuestra autoimposición (sobre el mundo, sobre las cosas, sobre los otros y sobre nosotros mismos), será también el lenguaje el que dé la pelea a esta objetivación, el único que podrá liberarnos del dominio no de la palabra, sino del hombre sobre la palabra. Desde esta postura decir que somos en el habla, decir que habitamos el lenguaje, no es una trivialidad, es el testimonio de la dolorosa renuncia a nuestro estatus de hablantes para confesarnos, más originariamente, escuchas.

El decir que se dirige a los hombres produce el verdadero diálogo sin ser él mismo diálogo, sino monólogo. Produce la palabra sonora, sin ser él mismo sonido, sino silencio; concede ser a la cosa, sin ser él mismo cosa; abre el espacio para que los entes comparezcan, sin ser él mismo ente; hace advenir, sin ser él nunca llegada. Muestra sin ser mostrado, sino que es la mostración misma. Así verbaliza y describe Heidegger ese esquivo decir, ese logos poético desde el cual habla el ser.

Ahora bien, la invitación heideggeriana a abrirnos a la escucha parece llegar en el peor momento. Para quienes no somos pensadores ni poetas, el exceso de realidad termina

---

<sup>290</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 321-322

reventando el oído, interno y externo, el lenguaje se agosta y se quema en la garganta, exhausto de sentido; aquí, desde donde leemos a Heidegger, todo sabe, huele y suena a muerte<sup>291</sup>. El único silencio que se escucha es un silencio de sepulcro. ¿Puede la poesía hacer que la existencia se vuelva habitable?, ¿puede el poetizar pensante encaminarnos a una morada, encaminar mundo? Si la palabra es el verdadero soporte ontológico, el mundo necesita de la palabra, nosotros necesitamos de la palabra, sólo a través de sus bordes podemos transitar hacia otro muy distinto silencio del que estamos menesterosos, el que nos llama desde el lenguaje a resolernos como diálogo, como hombres.

Lo que nos piden los textos de *Unterwegs*, escritos hace más de medio siglo, no es tarea sencilla. “Meditar la esencia del propio lenguaje poético es, en efecto, una de las tareas más abismales que se nos plantea. Sobrepasa el ámbito de un problema estético y tiene que ver con la cuestión de la posibilidad de que el hombre habite, en el sentido poético, sobre una tierra manejable como planeta”<sup>292</sup> advierte Allemann. *Unterwegs* no nos pide acercarnos a un objeto literario, a un artefacto verbal, el poema es la posibilidad de retornar a casa y, por ello, antes que ser retorno consumado es nostalgia<sup>293</sup>.

De hecho, como ya lo han hecho otros<sup>294</sup>, leemos en buena parte de Heidegger una nostalgia por un habitar más auténtico, pero en ese círculo en el que siempre nos movemos,

---

<sup>291</sup> El escritor mexicano Javier Sicilia, quien abandonó la poesía tras el asesinato de su hijo, sólo supo decirle en un último poema: *El mundo ya no es digno de la palabra. / Nos la ahogaron dentro / como te asfixiaron / como te desgarraron a ti los pulmones*. Después de la tragedia, Sicilia llegó a admitir en una carta abierta que para ese dolor no había palabras, sólo la poesía podía acercarse un poco a él, pero “ustedes -les dijo a criminales y políticos- no saben de poesía.” Revista Proceso, 3 de abril de 2011

<sup>292</sup> Allemann, *Hölderlin y Heidegger*, p. 243

<sup>293</sup> Aunque el actual diccionario de la RAE recoge el sustantivo nostalgia como “pena de verse ausente de la patria”, nuestro *Novísimo diccionario de la lengua castellana* de 1893 no tiene desperdicio: “Especie de enfermedad causada por un deseo violento de volver al país natal. El nostálgico comienza a sentir un decaimiento y tristeza que le consumen lentamente; después suele presentarse una fiebre hética que conduce por lo regular a la muerte.” Considerar la nostalgia en el poetizar no es del todo desatinado si tenemos presente que Heidegger, en los años treinta en los que convencionalmente se ubica el segundo capítulo de su pensamiento, suscribiría la observación del poeta Novalis: La filosofía es nostalgia, una necesidad de estar en casa, afirmando “Quien no sabe lo que es la nostalgia, tampoco sabe qué es filosofar. Si nos es posible filosofar, es porque en ninguna parte nos sentimos en casa, porque siempre hay algún “todo” que de algún modo nos solicita, porque sin cesar somos empujados hacia el ser en lo que tiene de total y de esencial... Nosotros, los hombres, somos los sin-patria y la inquietud misma, la inquietud viviente: he aquí porque nos es preciso filosofar. Y esta inquietud es el signo de nuestra limitación: nosotros que somos la finitud misma. Por ello no tenemos el derecho de adormecerla, de tranquilizarnos con la ilusión de una totalidad y de una infinitud satisfechas”. Citado en Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*, pp. 468-469

<sup>294</sup> Sobre este tema las interpretaciones suelen dividirse en dos vertientes, quienes consideran que la vuelta al origen no significa recuperar algo que hemos perdido, sino el propio lugar donde ya nos encontramos, y por ende no supone un alejamiento del presente ni del futuro, sino un ir siempre hacia... y los que leen en Heidegger una añoranza por un pasado “perdido”, como sería, por ejemplo, el idealismo de nostalgia que

cabría advertir que no siente nostalgia quien no tiene ya cierta experiencia del arraigo. Este es el círculo que subyace en *Unterwegs*, no camina hacia el habla quien no se encuentra ya en ella. El camino es, sin embargo, permanente, no hay un arribo ni término en sentido estricto, el pensar y el poetizar son ante todo andanza, el pensador y el poeta están en perenne tránsito, no cabe detenerse, como la palabra tampoco se detiene en el silencio ni el silencio en la palabra.

Hay algo de heroicidad en su inacabada tarea, una lección para los que queremos bajar los brazos. “El pensamiento sólo es pensamiento en sentido heideggeriano, cuando persevera heroicamente en la ausencia de respuesta”<sup>295</sup> escribió Colomer. “El poema es la ausencia de respuesta. El poeta es quien, por su sacrificio, mantiene en su obra la pregunta abierta”<sup>296</sup> escribió Maurice Blanchot.

*Unterwegs zur Sprache* se mueve en esa ausencia, el título mismo nos revela que no es respuesta, una breve frase concentra el propósito de la obra: “Lo que importa no es proponer una visión acerca del habla. Todo consiste en aprender a morar en el hablar del habla”<sup>297</sup>. Empero, este aprendizaje no garantiza en modo alguno un suelo y un techo estables, ganados definitivamente. La ausencia de respuesta empuja a cuestionar continuamente el lenguaje. Pocas semanas antes de su muerte Heidegger todavía se pregunta:

¿Habla todavía el habla?<sup>298</sup>

¿Cuándo serán las palabras nuevamente palabra?<sup>299</sup>

---

Allan Megill le atribuye al autor. En *Prophets of Extremity* Megill sostiene que la nostalgia es central en el pensamiento de Heidegger, quien constantemente mira atrás hacia un pensar que permaneció impensado y oculto. Desde *Ser y Tiempo*, apunta Megill, toda su obra “está impregnada con la metáfora de un ‘volver’, de ‘retornar a los orígenes’. Heidegger perpetuamente quiere regresar, retornar, volver otra vez a casa, a un estado o condición más temprana, más original, más inmediata, menos articulada pero definitivamente más auténtica. En resumen, encontramos en Heidegger una persistente orientación nostálgica. Si tomamos la palabra nostalgia en su sentido griego original de *nostalgia* del hogar [homesickness] (*nostos*, regresar a casa; *algos*, dolor) en lugar del más atenuado sentido contemporáneo, podemos ver cómo la noción de *Unheimlichkeit* es una expresión de esto.” p. 119

<sup>295</sup> Colomer, op. cit. p. 464

<sup>296</sup> Blanchot, *The space of literature*, p. 247

<sup>297</sup> Heidegger “El habla” (1959) p. 30. En el original: “Nichts liegt daran, eine neue Ansicht über die Sprache vorzutragen. Alles beruht darin, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen” p. 33

<sup>298</sup> Carta a Bernhard Welte, 28 de marzo de 1976. En *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, p. 112

<sup>299</sup> Ibidem En el original: “Wann werden Wörter / Wieder Wort?” Si bien en las *Cartas* este poema aparece bajo el subtítulo “De la colección Pensamientos”, se trata también de un poema titulado “Sprache”, que Heidegger enviaría a Raymond Panikkar en marzo de 1976.

## Referencias bibliográficas

### I. Obras de Heidegger

El año que antecede al texto pertenece al año de su aparición, esto es, la primera edición en el original, optamos por citar de esta manera para dar preeminencia a la evolución de su pensamiento.

1923

Heidegger, Martin. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 154 (trad. Jaime Aspiunza)

1927

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Achtzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, pp. 445.

*El ser y el tiempo*, 4ª. reimp., Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 478 (trad. José Gaos)

Cotejada con *El ser y el tiempo*, 1ª. reimp., Trotta, Col. Estructuras y Procesos, España, 2003, pp. 497 (trad. Jorge Eduardo Rivera C.)

1929

Heidegger, Martin. *¿Qué es Metafísica?*, 2ª. ed., UAEM, México, 1999, pp. 274 (edición bilingüe, trad. Xavier Zubiri et al.)

1929-1962

Heidegger, Martin. *Ser, Verdad y Fundamento*, 3ª. ed., Monte Avila Editores, Venezuela, 1968, pp. 119 (trad. Eduardo García Belsunce)

1934

Heidegger, Martin. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Editorial Biblos, Argentina, 2010, pp. 278 (trad. Ana Carolina Medina Ríofrío). [Suscribimos el año en que fue impartido el curso, durante el semestre de invierno 1934-1935, sin embargo, fue publicado por primera vez en 1980 como el volumen 39 de la Gesamtausgabe]

1935

Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1983, pp. 234

*Introducción a la Metafísica*, 3ª. reimp. Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 189 (trad. Angela Ackerman Pilári)

Cotejada con *Introducción a la Metafísica*, 3ª. ed. Nova, Buenos Aires, 1966, pp. 240 (trad. Emilio Estiú)

1935-1936

Heidegger, Martin. "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe Band 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1981, pp. 197

"Der Ursprung des Kunstwerkes" en *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977, pp. 382

*Arte y Poesía*, 2ª. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp.148 (trad. Samuel Ramos) Incluye: *El origen de la obra de arte* (1935-1936) y *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936).

1935-1938

Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie: (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989, pp. 521

*Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2002, pp. 372 (trad. Breno Onetto Muñoz)

1935-1946

Heidegger, Martin. *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977, pp. 382

*Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 279 (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte)

1946

Heidegger, Martin. *Brief über den "Humanismus"*, Einzelausgaben im Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975, pp. 47

*Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001 pp. 93 (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte)

1947

Heidegger, Martin. *Desde la experiencia del pensamiento*, Península, Col. Poetica, Barcelona, 1986, pp. 87 (edición trilingüe, trad. Joan B. Linares)

1951

Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar*, 5ª. ed., Alción Editora, Argentina, 1997, pp.64 (edición bilingüe, trad. Ana Carlota Gebhardt)

1951 a

Heidegger, Martin. "...dichterisch wohnt der Mensch..." en *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2000, pp. 298.

“Poéticamente habita el hombre...” en *Conferencias y artículos*, 1ª edición, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 246 (trad. Eustaquio Barjau)

Cotejada con “...Poetically man dwells...” en *Poetry, language, thought*, Harper/Colophon Books, New York, 1975, pp. 161 (trad. Albert Hofstadter)

1951-1952

Heidegger, Martin. *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954. Ejemplar dedicado a Hannah Arendt y subrayado por ella, disponible en <http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Heidegger-WasHeisstDenken.pdf>

¿*Qué significa pensar?*, Terramar, La Plata, 2008, pp. 230 (trad. H. Kahnemann)

1953

Heidegger, Martin. *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria, Chile, 1997, pp. 304 (trad. Francisco Soler)

1957

Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*, Anthropos, España, 1990, pp.191 (edición bilingüe, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte)

1959

Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Alemania, 2001, pp. 271

*De camino al habla*, Odós, España, 1987, pp. 245 (trad. Yves Zimmermann)

1966

Heidegger, Martin y Eugen Fink. *Heraclitus Seminar*, Northwestern University Press, Illinois, 1993, pp.162

1936-1968

Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, España, 2005, pp. 233 (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte)

1969

Heidegger, Martin. *Seminario de Le Thor*, Alción Editora, Argentina, 1995, pp.72 (trad. Diego Tatián)

Heidegger, Martin. *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 223 (trad. Ángel Xolocotzi, Carlos Gutiérrez)

## II. Obras de consulta

Adrián Escudero, Jesús. "Heidegger y la tarea de la traducción," *Ágora* (2014), Vol. 33, nº 1: 125-137

Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009, pp. 287

Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, España, 2003 pp. 180 (trad. Tomás Segovia)

Aguilar- Álvarez Bay, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 295

Agustín de Hipona. *El maestro o Sobre el lenguaje*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 180 (trad. Atilano Domínguez)

Allemann, Beda. *Hölderlin y Heidegger*, Los libros del mirasol, Argentina, 1965, pp. 269

Angel, Leonard. *The silence of the mystic*, Morgan House Graphics, Toronto, 1983, pp. 99

Antón Pacheco, José Antonio. *El Ser y los símbolos*, Mandala Ediciones, 2010, pp. 448

Bartoloni, Paolo. "Martin Heidegger and the philosophy of negativity" en *Heidegger and the aesthetics of living*, Vrasidas Karalis (ed.), Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 79-93

Backman, Jussi. "The transitional breakdown of the word: Heidegger and Stefan George's encounter with language" en *AAVV Gatherings: The Heidegger Circle Annual 1* (2011) pp. 54-73

Bally, Charles. *El lenguaje y la vida*, Losada, Buenos Aires, 1941, pp. 247 (trad. Amado Alonso)

Barthes, Roland. *Elements of Semiology*, Hill and Wang, New York, 1986, pp. 111 (trad. Annete Lavers y Colin Smith)

Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 211



Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, Col. Filosofía y cultura contemporánea, México, 2001, pp. 89-103 (trad. H. A. Murena)

Benveniste, Emile. *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1975, pp. 286 (trad. Juan Almela)

Blanchot, Maurice. *The space of literature*, University of Nebraska Press, EE.UU, 1989, pp. 279 (trad. Ann Smock)

Bourdieu, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 109 (trad. César de La Meza)

Broch, Hermann. *Poesía e Investigación*, Barral, Baelona, 1974, pp. 447 (trad. Ramón Ibero)

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 311

Colodro, Max. *El silencio en la palabra, aproximaciones a lo innombrable*, Siglo XXI, México, 2004, pp. 121

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, España, 1990, T.III pp. 688

Corona, Néstor A. *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Editorial Biblos, Argentina, 2002, pp. 239

Coseriu, Eugenio. *Tradicón y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Gredos, Madrid, 1977, pp. 372

Dauenhauer, Bernard P. *Silence. The phenomenon and its ontological significance*, Indiana University Press, EE.UU., 1980, pp. 213

DiCenso, James. *Hermeneutics and the disclosure of truth. A study in the work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, University Press of Virginia, EE.UU., 1990, pp. 183

Eco, Umberto. *Kant y el ornitorrinco*, Lumen, Barcelona, 1999, pp. 488 (trad. Helena Lozano Miralles)

Eco, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996, pp. 318 (trad. Maria Pons)

Eliot, T. S. *Cuatro cuartetos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 51 (trad. José Emilio Pacheco)

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método Vol. I*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 687 (trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito)

*Verdad y Método Vol. II*, 2ª. ed. Editorial Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 429

Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*, Paidós, España 1997, pp. 133 (trad. José F. Zúñiga García)

Gadamer, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, España, 1997, pp. 133 (trad. José Francisco Zúñiga G. y Faustino Oncina)

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 409 (trad. Angela Ackermann Pilári)

Gilson, Étienne. *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid, 1974, pp.334 (trad. Francisco Béjar Hurtado)

Gode-Von Aesch, Alexander. *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Espasa-Calpe, Argentina, 1947, pp. 337

Grondin, Jean. *The philosophy of Gadamer*, McGill-Queens University Press, Montreal, 2003, pp. 180 (trad. Kathryn Plant)

Grün, Anselm. *Elogio del silencio*, Sal Terrae, España, 2004, pp. 109 (trad. Ramón Ibero Iglesias)

Hamburger, Michael. *La verdad de la poesía. Tensiones en la poesía moderna de Baudelaire a los años sesenta*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 343

Hamann, J. Georg. “Aesthetica in nuce”, en AAVV *Belleza y verdad, sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 273-301 (trad. Vicente Jarque Soriano y Catalina Terrasa)

Hanly, Peter. “Dark Celebration: Heidegger's Silent Music”, en *Heidegger and Language* (Edited by Jeffrey Powell), Indiana University Press, 2013, pp. 240-264

Hempel, Hans-Peter. *Heidegger und Zen*, Athenäum, Colección Monographien zur philosophischen Forschung, 236, Alemania Oriental, 1987, pp. 196

Hölderlin, Friederich. *Poesía completa*, Ediciones 29, España, 1995, pp. 459 (edición bilingüe, trad. Federico Gorbea)

Hubard, Julio. “Entre el silencio y el aturdimiento” en Revista *Voz de la tribu*, No. 4, mayo-julio 2015, UAEM, pp. 36-39

Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962, pp. 367

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 3ª. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 529

Kierkegaard, Soren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 1999, pp.113 (trad. Rafael Larrañeta)

Kockelmans, Joseph J. (ed). *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, EE.UU, 1986, pp. 380

Kristeva, Julia. *El lenguaje, ese desconocido: introducción a la lingüística*, 2da ed., Fundamentos, España, 1999, pp. 385

Lacan, Jacques. *Escritos I*, Siglo XXI editores, México, 1989, pp. 509 (trad. Tomás Segovia, Armando Suárez)

Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje (Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana)*, Visor, Madrid, 1993, pp. 264

Lafont, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 361 (trad. Pere Fabra i Abat)

Le Breton, David. *El silencio*, Sequitur, Argentina, 2006, pp. 228 (trad. Agustín Temes)

Lledó, Emilio. *Lenguaje e Historia*, Taurus, Madrid, 1996, pp. 267

Lledó, Emilio. *El silencio de la escritura*, Espasa, España, 2011, pp. 161

López Velarde, Ramón. *Don de febrero*, Gobierno del Estado de Zacatecas, 2002, pp. 168

Maillard, Chantal. *La creación por la metáfora, Introducción a la razón-poética*, Antrophos, España, 1992, pp.190

Marshall Urban, Wilbur. *Lenguaje y realidad: La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 638 (trad. Carlos Villegas, Jorge Portilla)

Martínez Marzoa, Felipe. *De Kant a Hölderlin*, La balsa de la Medusa, España, 1992, pp.151

Martínez Matías, Paloma. “Hablar en silencio, decir lo indecible” en *Diánoia*, vol. LIII, no. 61 (noviembre 2008) pp. 111-147

Megill, Allan. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, 1985, pp. 423

Mújica, Hugo. *La palabra inicial: la mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Trotta, Col. La dicha de enmudecer, Madrid, 1995, pp.197

*Novísimo diccionario de la lengua castellana*, Librería de Ch. Bouret, México, 1893

Ortiz-Osés, Andrés. *Heidegger y el ser-sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009, pp. 179

Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, España, 2005, pp. 224 (trad. Fernando Vela)

Paz, Octavio. *El arco y la lira*, 11ª. reimp., Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 305

Paz, Octavio. *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, España, 1990, pp. 240

Paz, Octavio. *El Mono Gramático*, Biblioteca de Bolsillo, España, 1996, pp. 141

Platón. *Diálogos*, Porrúa, México, 1993, pp. 785

Ramírez González, José L. “El significado del silencio y el silencio del significado” en *El silencio*, Carlos Castilla del Pino (ed.). Alianza Editorial, España, 1992, pp. 15-45.

Rella, Franco. *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*, Paidós, España, 1992, pp. 223 (trad. Andrea Fuentes Marcel)

Richardson, S. J. William. *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nihjoff/The Hague, Netherlands, 1962, pp. 764

Rimbaud, Arthur. *Poesía completa*, Ediciones 29, España, 1991, pp. 399 (edición bilingüe, trad. J.F. Vidal-Jover)

Rimbaud, Arthur. *Una temporada en el infierno; Carta del vidente*, Maldoror ediciones, 2009, pp. 80 (trad. Jorge Segovia)

Rimbaud, Arthur. *Poemes; Une saison en enfer; Les Illuminations*, Renaissance du Livre, 2001, pp. 128

Rocha de la Torre, Alfredo. “La constitución del arraigo en la obra tardía de Martin Heidegger” en *Martin Heidegger: la experiencia del camino*, Ed. Uninorte, Colombia, 2009, pp. 402-432

Rodríguez, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 110

Rodríguez Suárez, Luisa Paz. *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 2004, pp. 152

Roesner, Martina. “Logos, logique et «sigétique»” en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007) no. 4 pp. 633-650

Rousseau, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Grupo Editorial Norma, Col. Cara y Cruz, Colombia, 1995, pp. 111 (trad. Rubén Sierra Mejía)

Saviani, Carlo. *El oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 173 (trad. Raquel Bouso García)

Safranski, Rüdiger. *Heidegger y el comenzar*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, pp. 68 (trad. Joaquín Chamorro)

Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2003, pp. 543 (trad. Raúl Gabás)

Segura, Armando. *Heidegger, en el contexto del pensamiento “debole” de Vattimo*, Universidad de Granada, España, 1996, pp. 324

Sepúlveda-Pulvirenti, Emma. *Los límites del lenguaje. Un acercamiento a la poética del silencio*, Ediciones Torreozas, Madrid, 1990, pp. 146

Sidaner Le, Jean-Marie. “La souffrance de la voix”, *Magazine littéraire, passages de Rimbaud*, No. 289, junio 1991, pp. 43-45

Sloterdijk, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Pre-textos, 2006, pp. 161 (trad. Germán Cano)

Sluiter, Ineke. “The greek tradition” en AAVV, *The emergence of semantics in four Linguistic traditions. Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*, John Benjamins Publishing, Ottawa, 1997, pp. 147-220

Sontag, Susan. *Styles of radical will*, Penguin Classics, 2009, pp. 288

Sorabji, Richard. “Myths about non-propositional Thought” en AAVV, *Language and Logos, Studies in ancient Greek Philosophy*, al cuidado de M. Schofield y M. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 359

Steiner, George. *Lenguaje y Silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, México, 1990, pp. 400 (trad. Miguel Ultorio)

Steiner, George. *Pasión intacta. Lingüística y estudios literarios*, Gpo. Editorial Norma, Col. Vitral, Colombia, 1997

Steiner, George. *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, 1ª. reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 527 (trad. Adolfo Castañón, Aurelio Major)

Steiner, George. *Presencias reales*, Destino, España, 1998, pp. 289

Steiner, George. *Heidegger*, 2a ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 283 (trad. Jorge Aguilar Mora)

Steiner, George. *Extraterritorial, Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, Ediciones Siruela, España, 2002, pp. 201 (trad. Edgardo Russo)

Trogan, Christopher Roland. "The Unspoken Possibility of Language: Poetic Silence in Stéphane Mallarmé and Rainer Maria Rilke" en *Pivot: A Journal of Interdisciplinary Studies and Thought* vol. 3, no. 1 (2014) pp. 34-53

Ueda, Shizuteru. "Silencio y habla en el budismo zen" en *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Óscar Pujo y Amador Vega (eds.), Trotta, España, 2006, pp. 13-38

Vallega-Neu, Daniela. *Heidegger's contributions to Philosophy: an introduction*, Indiana University Press, 2003, pp. 136

Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Col. Hombre y sociedad, México, 1987, pp. 183 (trad. Alfredo Báez)

Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 160 (trad. Pedro Aragón Rincón)

Vences Fernández, Sergio. *Los caminos de Martin Heidegger (Filosofía del lenguaje en el siglo XX)*, Universidad da Coruña, Servicio de Publicacions, España, 1993 pp. 238

Vico, Giambattista. *Ciencia nueva*, Ed. Tecnos, Madrid, 1995, pp. 549 (trad. Rocío de la Villa)

Villegas M., Francisco Gill. *Los profetas y el mesías, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 559

Vycinas, Vincent. *Earth and Gods: An introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, Martinus Nihjoff/The Hague, Netherlands, 1961, pp. 328

Xirau, Ramón. *Palabra y Silencio*, Siglo XXI, México, 1971, pp. 152

Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, 4ª. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp.123

Zarader, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1986, pp.319

Zarader, Marlène. *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage*, Stanford University Press, California, 2006, pp. 261 (trad. Bettina Bergo)

Ziarek, Krzysztof. *Language after Heidegger*, Indiana University Press, EE.UU., 2013, pp. 233

AAVV *Diccionario de Hermenéutica*, 4ª. ed., al cuidado de A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, Universidad de Deusto, España, 2004, pp. 627

AAVV *Martin Heidegger: Critical Assessments*, al cuidado de Christopher Macann, Routledge, Londres, 1992, 4 vol.

### III. Consultas en línea

Aristóteles “De interpretatione” o “Peri hermêneias” en *Aristoteles et corpus aristotelicum, Thesaurus Linguae Graecae*. A Digital Library of Greek Literature, University of California, Irvine.

URL: <http://www.tlg.uci.edu/>

Fecha de consulta: 23 mayo de 2006.

Cavallé Cruz, Mónica. *Naturaleza del yo en el Vedanta Advaita, a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, 2001. ISBN: 84-669-1868-X

Descargado de la Biblioteca de la UCM, E-Prints.

URL: <http://www.ucm.es/eprints/4456/>

Fecha de consulta: 29 de abril de 2006.

De la Cruz Vives, Miguel Angel. “La noción de un lenguaje ideal en Platón, Anotaciones a una lectura del diálogo Cratilo”, *Especulo, Revista de estudios literarios*, No. 20, marzo-junio 2002.

URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero20/cratilo.html>

Fecha de consulta: 19 de enero de 2006.

Geck Scheld, Sabine. Estudio contrastivo de los campos metafóricos en alemán y español. Una aportación a la semántica cognitiva, Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2002.

URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn58j3>

Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2015

Hamann, Johann Georg. “Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose”, en *Projekt Gutenberg*, biblioteca virtual.

URL: <http://gutenberg.spiegel.de/hamann/aestnuce/aestnuce.htm>

Fecha de consulta: 9 de mayo de 2006.



Lahbib, Olivier. “Langage et ontologie chez Husserl”, *Dialegethai, Rivista telematica di Filosofia*, Anno 7, 7 de julio de 2005.

URL: <http://mondodomani.org/dialegethai/ol03.htm>

Fecha de consulta: 15 de enero de 2006.

Leserre, Daniel. “Conciencia y lenguaje: una argumentación entre la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías”, acta del XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, celebrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, 15 de enero de 2004.

URL: [http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa\\_general/jueves/sesion16.45-18.15/LeserreDaniel.pdf](http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/jueves/sesion16.45-18.15/LeserreDaniel.pdf)

Fecha de consulta: 17 de febrero de 2005

Pérez Gay, José María. “El pequeño mago de Messkirch”, *Nexos Virtual*, 277, enero 2001. Sección: Sala de lectura. Link: “Ventana a la literatura y la filosofía alemana”:

URL: <http://www.nexus.com.mx/internos/saladelectura/heidegger1.asp>

Fecha de consulta: 20 abril de 2001.

Platón “Cratylus”, en *Perseus Digital Library*. Gregory R. Crane, editor in chief. Tufts University.

URL: [www.perseus.tufts.edu/](http://www.perseus.tufts.edu/)

Fecha de consulta: 28 de marzo de 2015.