

Más allá de las palabras: El lenguaje en la filosofía de Heidegger

Beyond words. Language in Heidegger's Philosophy

Alfredo Rocha de la Torre
Bergische Universität Wuppertal
Wuppertal – Alemania

Resumen

El lenguaje es uno de los ejes fundamentales de la filosofía heideggeriana posterior a la *Kehre*. Heidegger lo aborda desde una perspectiva ontológica y fenomenológica que busca acceder a su esencia de una manera directa a partir de la experiencia de su propio acontecer. De esta manera puede ir más allá de las perspectivas que reducen el fenómeno lingüístico a un simple instrumento al servicio del hombre, y plantear el carácter ontológico del mismo, al considerarlo como condición originaria de la apertura y la apropiación de mundo. Estos dos rasgos esenciales del lenguaje encuentran en la poesía (*Dichtung*) el ámbito de su despliegue.

Palabras clave:

lenguaje; apertura; apropiación; poesía; ontológico.

Abstract

Language is one of the fundamental axis of the Heideggerian Philosophy after the *Kehre*. Heidegger broaches it from an ontological and phenomenological perspective, which expects to approach its essence directly, based on the experience of its own occurrence. In this way he can go beyond the perspectives that reduce Linguistic Phenomena to a simple instrument for human service, and formally propose its ontological character considered as a cause-condition in the opening to and the appropriation of the world. These two essential features of language find in poetry (*Dichtung*) the scope of their development.

Key words:

language; aperture; appropriation; poetry; ontological

La pregunta por el lenguaje (*Sprache*) es uno de los pilares de la última etapa de la filosofía heideggeriana, que parte con la redacción de las *Beiträge zur Philosophie (Contribuciones a la filosofía)*¹ en el año de 1936². A partir de este momento Heidegger realiza un giro (*Kehre*) en la reflexión, que se descentra de la pregunta por el sentido del ser³ y del análisis de la historia del mismo⁴.

Se pretende dar un paso más allá del pensar metafísico⁵ y, de esta manera, superar la acostumbrada relación que éste plantea entre una entidad fundamentadora y un ente por ella fundado⁶. La superación (*Verwindung*)⁷ de la metafísica se convierte, desde este momento, en el t

La temática propuesta como objeto del presente artículo será desarrollada en dos pasos: 1. La esencia del lenguaje; 2. Lenguaje y poesía. El primer numeral está compuesto de tres partes: 1.1. El punto de partida; 1.2. El camino hacia el lenguaje; 1.3. El lenguaje como Decir (*Sagen*). El segundo numeral comprende: 2.1. Poesía y fundación de mundo; 2.2. Poesía y apropiación de mundo; 2.3. Silencio y muerte.

1. La esencia del lenguaje

Con el propósito de hallar desde la reflexión filosófica lo propio del lenguaje, Heidegger se distancia de las investigaciones científicas⁸ y acude, por lo general, al análisis de poemas de Hölderlin, Rilke, Trakl, George, Goethe, Hebel, entre otros⁹. El camino emprendido es recorrido fenomenológicamente, es decir, haciendo camino en el mismo caminar. Es por esta razón que la experiencia adquiere un gran valor, pues expresa claramente la forma viviente (*lebendig*) de abordar el fenómeno lingüístico. El fruto de la meditación será la caracterización del lenguaje como horizonte posibilitador de la presencia de los entes en el mundo, como ámbito desde el cual éstos son convocados a la significación.

1.1. El punto de partida

De acuerdo con el principio fenomenológico a las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst*)¹⁰, Heidegger se dirige hacia el lenguaje desde el lenguaje mismo. En este sentido, aclara, no pretende fundamentarlo a partir de otro campo que no sea él mismo ni explicar otros fenómenos a partir de él. Procede, a mi modo de ver, de manera diferente a la acostumbrada, por ejemplo, por la Psicología y la psicolingüística, y por la antropología filosófica. En las primeras, el lenguaje es catalogado como una capacidad humana dependiente del desarrollo psíquico del individuo o, verbigracia, en relación a una competencia ligada al dispositivo para su adquisición que, finalmente, se expresa en la capacidad del sujeto para generar o transformar oraciones con

sentido dentro de la estructura lingüística¹¹. En la tercera se exalta el valor diferencial de aquél –el hombre como único ser capaz de hablar– y su poder en la representación del mundo externo – el hombre como animal simbólico –¹².

No obstante sus diferencias, estas tres concepciones tienen algo en común: el suelo metafísico que las sostiene¹³ y el carácter mediado de sus aproximaciones al fenómeno lingüístico. Esto imposibilita que puedan acceder realmente a la esencia del lenguaje, lo que limita sus alcances a condiciones y manifestaciones externas al auténtico despliegue de éste. El culmen de esta perspectiva es la consideración del lenguaje como simple herramienta de la actividad humana, es decir, su reducción a una posesión del hombre.

Desde un marco de referencia diferente – fenomenológico en su proceder y ontológico en sus logros¹⁴–, Heidegger plantea el interrogante que hace las veces de hilo conductor: ¿cómo acontece (*wesen*) el lenguaje en tanto que lenguaje?¹⁵.

Esta pregunta está dirigida directamente a lo propio del lenguaje y no, como se puede apreciar, a su origen o a sus usos. No interesa, en principio, su papel en el proceso de la comunicación humana o en el establecimiento de consensos regidos por la razón y la lógica de la argumentación; tampoco el mecanismo de su evolución filo u ontogenética y ni siquiera su fundamentación desde la ciencia lingüística. No pretende profundizar en la actividad lingüística del hombre, sino conducir hacia un verdadero habitar en el lenguaje, que es la auténtica casa del ser, según lo dicho por Heidegger por primera vez en su carta de 1946 a Jean Beaufret¹⁶, publicada en 1947 tras revisiones y algunas ampliaciones.

Este planteamiento es el punto de partida de una propuesta radical. Debido a que el lenguaje en su sentido originario no es un objeto que pueda ser aprehendido, sino una morada donde habita el ser y con éste todo lo que ha venido a presencia, la puerta de entrada a su verdadero acontecer no es el hablar humano y sus códigos, sino el hablar del lenguaje: el lenguaje no se habla; se escucha.

Esto resulta paradójico y aún extraño para una civilización fundada en el resonar de las palabras. Defendemos fervientemente el derecho inalienable de la voz; creemos tener siempre algo que decir; deseamos ser escuchados con atención y respeto; muchas veces, la mayoría de ellas, no superamos el terreno de las hablaturías, y no obstante hablamos: somos animales parlantes. Sin embargo, la experiencia de la palabra exige escucha atenta al decir del lenguaje. No se trata solamente de llevar a categorías, conceptos y teorías el significado del lenguaje – hablar del lenguaje – Se trata

fundamentalmente de abrirnos a él – al hablar del lenguaje –. Heidegger lo expresa de esta manera: Reflexionar acerca del lenguaje exige adentrarse en su hablar para establecer nuestra morada en él, es decir, en *su* hablar y no en el nuestro. Sólo de este modo podemos llegar al ámbito dentro del cual es posible que desde él mismo el lenguaje nos confíe su esencia.¹⁷

Pero la escucha no implica un receptor pasivo. Remite, por el contrario, a la plena actividad de quien ya ha abierto un ámbito desde el cual escuchar. En términos de su obra maestra *Ser y Tiempo*, refiere tanto al círculo del comprender¹⁸ como a la pre-comprensión del ser propia del *Dasein*¹⁹. Sólo escucha quien previamente se ha abierto comprensivamente a lo que escucha.

Más adelante, en *Unterwegs zur Sprache (En camino hacia el lenguaje)*, designará esta actitud como un corresponder del hombre al lenguaje²⁰ y, finalmente, como una mutua dependencia entre éste y aquél²¹. Se produce, entonces, un distanciamiento de la explicación tradicional, atada a las coordenadas impuestas por la filosofía de la subjetividad. Con ello se resquebrajan las bases que permiten explicar el lenguaje exclusivamente como un instrumento de designación en las manos de un sujeto cognoscente.

El lenguaje no es solamente una propiedad humana. Es la oportunidad para que el hombre sea hombre en la apertura (*Erschließung*) y en la apropiación (*Aneignung*) de mundo, que realiza en medio y a través del sentido.

Es también la posibilidad para el hablar humano. Sin embargo, no lo es en la forma de un fundamento. Lo es en la de un interlocutor, pues se experimenta en el diálogo (*Gespräch*) permanente con el hombre a partir de la mutua dependencia.

1.2. El camino hacia el lenguaje

La aplicación del principio fenomenológico ya mencionado se traduce en el carácter *sui generis* del camino a seguir. La prehensión del lenguaje no se basa en una delimitación conceptual, sino en una experiencia desde la cual penetramos en su esencia. No es gratuita, por tanto, la atención que Heidegger presta a la palabra poética ni, mucho menos, el reconocimiento de la poesía de Hölderlin, por encima de los tratados científicos de Humboldt.

La tarea consiste en hacer el camino hacia el lenguaje. No obstante su sencillez y brevedad, esta afirmación es ambigua y puede confundir. ¿De qué tipo de tarea se trata? En medio de la incontable cantidad de senderos abiertos a lo largo de la historia del pensamiento, ¿por cuál

optar a la hora de emprender la búsqueda? ¿Cómo debemos encaminarnos hacia el lenguaje? ¿Dónde se encuentra éste si acatamos literalmente el enunciado de ir hacia él? La respuesta a estos interrogantes sólo puede producir desazón a un espíritu formado en las estrictas normas del llamado método científico y, sin embargo, claridad para el pensar riguroso de la meditación.

En sentido estricto no existe tarea alguna en relación con el lenguaje. Debido a que su vínculo es estructural, en otros términos, existencial (*Existenzial*), el hombre se encuentra destinado en él y a él como su más primigenia posibilidad. Sólo desde la palabra puede habitar un mundo y llegar a ser lo que es: proyecto arrojado en la historia (*Geschichte*). El hombre pertenece al lenguaje y en él acontece su vida. Por tal razón no lo puede abordar como una realidad externa a su propio devenir; como una tarea.

El dilema del sendero a seguir también es resuelto. Ya estamos parados en el camino que corresponde, puesto que el lazo constitutivo que nos une al lenguaje nos conduce espontánea y permanentemente tras sus huellas: se indaga por el camino, estando ya en el camino buscado.

Contrariamente a la consideración del lenguaje como simple objeto de estudio, se plantea que él es propiamente el camino. La reflexión no consiste, entonces, en indagar por un ente, al que se accede luego de infatigables pesquisas, sino en hacer la experiencia de recorrer su propio camino.

Lo primero es expresión de aquellas perspectivas que consideran al lenguaje sólo como un instrumento al servicio del hombre, y que lo abordan por vías indirectas y externas a su auténtico despliegue. Lo otro, por su parte, es la invitación fenomenológica a experimentar el camino hacia el lenguaje en el despliegue del lenguaje mismo.

Esto significa ahondar en su esencia y desde allí transformar nuestra relación con él. Pero esta experiencia (*Erfahrung*) no es una vivencia (*Erlebnis*) subjetiva ni una elaboración teórica; consiste en abrirse libremente a su acaecimiento por medio de la escucha: hacer una experiencia con el lenguaje quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por su interpelación, entrando y sometiéndonos a él²². Finalmente, este sometimiento transforma la existencia humana, pues la libera de todo fundamento metafísico y la hace más abierta gracias al reconocimiento del carácter velado del mundo y su innegable lingüisticidad.

Esta es la experiencia de la palabra poética según Heidegger, pero también de la creación filosófica y literaria, cuando transgreden los

límites de las verdades canónicas y los fundamentos incommovibles; asimismo, y a pesar del propio Heidegger, de la vida identificada con la voluntad de poder²³.

1.3. El lenguaje como Decir (*Sagen*)

Las páginas precedentes han bosquejado el modo como puede ser recorrido el camino hacia la esencia del lenguaje. A partir de ahora se pretende caracterizar dicha esencia. Heidegger concibe que ella se despliega en el Decir. Sin embargo, éste no se identifica con el decir cotidiano del hombre, que se desgasta en el rumor, en lo infundado e indigno de ser creído, y que se expresa en sonidos articulados portadores de significado. Un recurso al origen del término en alemán aclara la situación: *Sagen* proviene de *Sagan*, que significa mostrar (*zeigen*), dejar-aparecer (*erscheinen lassen*), dejar ver y oír.²⁴

Dejar (*lassen*) es permitir que algo se despliegue libremente, que suceda y acontezca sin restricciones. Pero no es abandonar (*verlassen*) esto a su suerte ni admitir (*zulassen*) su presencia como quien otorga un permiso. Significa ante todo abrir el espacio para el cuidado (*pflügen*) de lo propio, para el cultivo de lo que se es. En sentido estricto es salvar, dejar que algo sea libre en su propia esencia²⁵; lo que implica protección y no abandono, independencia sin límites.

El Decir considerado como dejar es la condición de posibilidad para el surgimiento de lo que hace presencia a través de la palabra. Con él todo acontece como fenómeno de sentido, pues su razón de ser consiste en traer (fundar) las cosas al significado y no solamente en designar con nombres los objetos del mundo.

Pero el dejar-acontecer del lenguaje como Decir no trae a la luz verdades absolutas, libres de toda duda y oscuridad. Funda, por el contrario, aquello que simultáneamente viene a presencia y se oculta. Con ello no solamente se reconoce la naturaleza ambigua, inconclusa, temporal, y multívoca de las palabras, sino la misma esencia de la verdad. El lenguaje no es un simple instrumento que sirve al hombre para señalar realidades independientes de su propio acontecer; no es solamente, como comúnmente se cree, una herramienta al servicio de la denotación.

Es la experiencia que tiene el privilegio de hacer comparecer los entes, que se muestran irremediabilmente ocultándose. Esta perspectiva coincide en términos generales con la concepción nietzscheana de la máscara²⁶, y juntas se distancian claramente de la posición platónica, origen de la versión metafísica de la verdad y el lenguaje²⁷.

El énfasis en el poder fundador del lenguaje permite poner en segundo plano la actividad psicológica del hombre mediante la cual, de acuerdo con la versión metafísica, aprehende lo cognoscible. Lo que expresan las palabras no es el último peldaño de un proceso de representación del entorno y de sus objetos, sino una aparición de fenómenos traídos desde y en el lenguaje mismo.

Esta concepción, que en lo fundamental coincide con lo postulado por Heidegger en su conferencia de 1938 *Die Zeit des Weltbildes* (La época de la imagen del mundo)²⁸, plantea una profunda diferencia con la aproximación tradicional al sentido de las palabras.

Lo que Heidegger quiere dar a entender cuando se refiere al término aparecer en la determinación del lenguaje como Decir, puede ser aclarado siguiendo su meditación acerca del modelo de la representación del mundo, que tiene como pilares de su estructura al sujeto y al objeto.

Estos fundan el subjetivismo y el objetivismo en los que se alterna el proceso representativo como tal, de acuerdo con el énfasis puesto sobre cada uno de ellos²⁹. Ninguno de los dos posibilita entender el significado del aparecer que acontece en el lenguaje ni, por supuesto, el papel de éste en relación con aquél.

Lo que aparece en el dejar del Decir no es el producto de la representación que un sujeto cognoscente hace de un objeto cognoscible que se encuentra frente a él. La aparición no es la representación que del mundo y sus objetos se hace un sujeto, ni el lenguaje es el instrumento mediante el cual el objeto recibe el nombre correspondiente luego de ser representado. Lo que aparece con el Decir es el fruto de la apertura originaria del lenguaje.

Pero esto que aparece tampoco es una simple objetividad que se muestra o se designa a través de las palabras. El fenómeno no es una mera presencia pre-existente al lenguaje, pues depende constitucionalmente de él. Lo que trae el dejar-aparecer del Decir no son presencias en sentido absoluto, sino fenómenos de origen lingüístico. Esta aseveración se opone explícitamente al punto de vista que ha hecho carrera en la historia de occidente.

Así lo demuestra la pregunta que puso en vilo a Hermógenes y Cratilo: ¿las palabras corresponden a la naturaleza de lo nombrado o solamente son convenciones del hombre? Tal pregunta señala ya en la filosofía griega el germen de la concepción metafísica del lenguaje, que tiene como uno de sus criterios fundamentales la pregunta por el nivel de adecuación de las palabras a sus referentes externos.³⁰

Tanto en el énfasis subjetivista como en el objetivista, el lenguaje corre el peligro de ser considerado exclusivamente como herramienta dispuesta para el uso humano, específicamente como instrumento de designación de realidades externas a su propio despliegue. Contrariamente, Heidegger considera que éste es esencialmente constitución y apropiación de mundo.

Así lo manifiesta en su conferencia de 1936 *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Hölderlin y la esencia de la poesía): la palabra no es tan sólo un instrumento que, entre muchos otros y cual uno de ellos, posea el hombre; la palabra proporciona al hombre la primera y capital garantía de poder mantenerse firme ante el público de los entes. Únicamente donde haya palabra habrá mundo.³¹

Este encadenamiento inquebrantable entre palabra y mundo refiere directamente a la identificación del Decir (*Sagen*) con el Mostrar (*Zeigen*), en cuyo seno descansa la esencia del lenguaje. Pero ¿qué significa este término desde una perspectiva crítica de las teorías lingüísticas centradas en el valor instrumental del lenguaje? Evidentemente no quiere decir señalar referentes externos procesados previamente en la representación del mundo.

Por el contrario, este Mostrar precede a todo signo,³² funda las posibilidades de todo designar, indicar o referir humano. Es la experiencia en la que aparecen (*erscheinen*) los entes aún no despojados de su misterio por el pensar que calcula y limita, que aclara, define y demuestra³³.

2. Lenguaje y poesía

Como ya ha sido indicado, a partir de 1936 Heidegger dedica gran parte de su esfuerzo a desarrollar con mayor detenimiento su reflexión en torno al lenguaje. Lo hace en el contexto de la confrontación con la historia metafísica de occidente a la que caracteriza como una concepción *Onto-teo-lógica*. En su vertiente onto-lógica, esta tradición define al ser como fundamento del ente como tal en general (*des Seienden als solches im Allgemeinen*) y explica el mundo con las categorías de la representación. Las expresiones más claras y determinantes del primado de esta concepción son la técnica moderna y la disolución de la existencia en la calculabilidad.

En el marco de la confrontación ya mencionada, Heidegger ve en el camino hacia la esencia del lenguaje la posibilidad para experimentar (*erfahren*) el despliegue de la palabra originaria; aquella que convoca por primera vez los entes y que construye las bases para que el hombre, más allá de la racionalidad instrumental propia del desarrollo de la metafísica del cálculo, pueda habitar nuevamente la

tierra (*Erde*). La poesía (*Dichtung*) determina dicha posibilidad, pues acontece como simultánea fundación y apropiación de mundo, coincidiendo así con la esencia del lenguaje.

2.1. Poesía y fundación de mundo

En *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Heidegger sostiene que la palabra poética nombra por primera vez a los entes y así los trae a la comparecencia. Los nombra en lo que les es propio y de esta manera los inaugura³⁴. Esta concepción integra la crítica a la consideración del lenguaje como simple instrumento para la señalización (*bezeichnen*) del entorno, y la crítica a la interpretación de la palabra poética como objeto ornamental.

Las dos perspectivas criticadas concuerdan en su valoración del fenómeno lingüístico, pues son incapaces de reconocer el sentido ontológico (fundante) de la palabra más allá de su utilización como herramienta de denotación o como medio de placer estético: la Poesía no es un simple adorno de la existencia, ni un entusiasmo transitorio, un apasionamiento o un entretenimiento. La Poesía es el soporte de la historia; no una simple manifestación cultural, menos aún la *expresión del alma de una cultura*.³⁵

La poesía es considerada experiencia fundadora porque no se limita a designar con palabras entes pre-existentes al lenguaje. No otorga nombres a lo ya presente. Por el contrario, trae los entes a presencia a través de su palabra. Heidegger enfatiza el carácter ontológico de la voz poética, acudiendo a versos de reconocidos poemas de Hölderlin, Stefan George y Georg Trakl³⁶, entre otros.

En la conferencia de 1936 se enfatiza, además de la simultánea inocencia y peligrosidad de la poesía y de la necesidad de habitar poéticamente la tierra, el concepto de fundación y apertura característico de ella. Para él, el poeta pone los fundamentos de lo permanente, funda lo que perdura sobre la tierra y lo hace en la forma de una donación³⁷ que supera la entificación del ser sostenida a lo largo de la tradición metafísica.

En consecuencia, el ser ya no es considerado como una entidad independiente del acontecer lingüístico, sino como un fruto de éste. Sin embargo, esta relación no debe ser entendida en términos de causa y efecto, productor y producto, pues con ello se estaría postulando la disolución de la realidad bajo el imperio de la palabra. Debe quedar claro que la crítica a la concepción realista del ser no se transforma en una posición absolutista del lenguaje.

En las conferencias sostenidas en la Universidad de Friburgo de Brisgovia en 1957 y 1958, *La esencia del lenguaje (Das Wesen der Sprache)*, y en Viena en 1958, *Poetizar y pensar (Dichten und Denken)*, publicadas en *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger se concentra en un poema tardío de Stefan George titulado. *La palabra (Das Wort)*. En su análisis resalta la indisoluble unidad que existe entre el lenguaje y la comparecencia de los entes, tomando como hilo conductor el último verso, donde se sostiene que ninguna cosa puede ser donde falta la palabra.

Con ello anticipa lo que posteriormente afirmará en 1959 en su conferencia *El camino hacia el lenguaje (Der Weg zur Sprache)*, pues en aquellas conferencias concibe ya la esencia de la palabra como un *Mostrar* que deja aparecer y, de esta manera, funda al ente³⁸. Así lo expresa en la intervención llevada a cabo en Austria:

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 es 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.³⁹

Con esta concepción del *logos* se retorna a un modo del pensar que está más allá (*Verwindung*) de la diferenciación tradicional ya señalada entre lenguaje y referente. No solamente se supera este dualismo, que no obstante es la expresión de una marcada relación entre palabra y cosa, sino también la deificación de sus partes en las teorías realistas y nominalistas, cuyo desenlace es la subestimación o relativización del lenguaje o del ser según sea el caso.

Esta aproximación crítica tiene sus primeras manifestaciones en lo sostenido en la conferencia de 1936 acerca de la esencia de la poesía en Hölderlin, y su punto culminante en la caracterización del lenguaje como casa del ser, realizada en el trabajo de 1946 titulado *Brief über den Humanismus* (Carta sobre el humanismo).

El carácter fundante de la palabra poética no pertenece al tipo de inauguración característico de la metafísica. La poesía (*Dichtung*)⁴⁰

como experiencia a través de la cual vienen los entes por primera vez a presencia, no funda (*gründen*) al ente como tal en general (*im Allgemeinen*), en el sentido en que lo puede hacer la vertiente ontológica del pensar metafísico de occidente, ni lo fundamenta (*begründen*) en su totalidad (*im Ganzen*) a partir del ente supremo creado por la vertiente teo-lógica de éste.⁴¹

El lenguaje poético, por el contrario, deja venir libremente los entes a presencia para que de esta manera acontezcan y se apropien de lo que les pertenece: los deja aparecer (*erscheinen*). La palabra originaria no es una representación (*Vorstellung*) de los objetos puestos al frente (*Vor-stellen*), no es una metáfora del mundo. Es la apertura auténtica a las posibilidades de significación de la experiencia humana. Esta es la manera como el lenguaje funda y abre permanentemente el mundo.

2.2. Poesía y apropiación de mundo (*Aneignung*)

La inauguración en la palabra abre siempre un mundo. Éste se configura en la comparecencia de los entes a la presencia (*Erscheinung*) en el dejar-acontecer (*geschehen-lassen*) y dejar-aparecer (*erscheinen-lassen*) del Decir poético; en el Mostrar (*Zeigen*) que abre el libre espacio a la aparición de los entes en la historia. Sin embargo, éstos no están ante los ojos como presencias plenas de luz y claridad. Aparecen (*erscheinen*) originariamente (*ursprünglich*) como entidades ambiguas, multívocas e indefinibles⁴².

El lenguaje encubre (*verbirgt*) lo que des-encubre (*entbirgt*) y vela (*verhüllt*) lo que des-vela (*enthüllt*). En esta ambigüedad reside el poder de la palabra fundadora. Los poetas no fundan la verdad de la luz y la univocidad – El Bien, el Absoluto, la Completud – ni representan el mundo bajo el primado de la razón lógica y su poder calculador. Traen al lenguaje un mundo desplegado sobre un fondo de oscuridad e incertidumbre: permiten que el ser acontezca como historia (*Geschichte*) velada.

Para abordar con mayor precisión este juego simultáneo de ocultamiento y desocultamiento, Heidegger retorna al concepto griego de *aletheia*⁴³. A través de este paso atrás (*Schritt zurück*)⁴⁴ toma distancia de la concepción platónica acerca de la verdad y su influencia sobre el pensamiento occidental. Con este objetivo analiza detalladamente la perspectiva desarrollada por Platón en la alegoría de la caverna⁴⁵.

Este análisis puede ser sintetizado en cuatro puntos: a) la postura platónica se funda en un proceso de ascenso hacia la verdad⁴⁶; b) la verdad (*Aletheia*) se concibe como una liberación de la oscuridad y el

encubrimiento: verdad comienza por significar lo rescatado a un encubrimiento [...] por ser tal tipo de rescate, es una cierta manera de desencubrir⁴⁷; c) esta doctrina marca de manera determinante la concepción metafísica de la verdad como adecuación: desencubrimiento se dice en griego *alethei*, palabra que suele traducirse por verdad.

Y verdad significa, para el pensamiento occidental [...], concordancia de la representación pensante con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*⁴⁸; d) el telón de fondo de esta concepción es la caracterización de los entes como puras presencias (*Vorhandenheit*).

La pretensión liberadora de la verdad es el hilo conductor de la metafísica de occidente. Semejante al proceso descrito en la alegoría de la caverna, el método científico moderno busca liberar a la razón de las sombras que la obstaculizan⁴⁹.

En este intento se sintetiza la historia de la metáfora de la luz en la metafísica, que Amoroso describe en su artículo La *Lichtung* de Heidegger, como *lucus a (non) lucendo*⁵⁰. Guiar a los hombres hacia la salida de la caverna para que puedan observar el sol en toda su plenitud, enseñar a la mosca a salir de la botella y al pez a escapar de la red⁵¹, son todas expresiones de la verdad convertida en iluminación⁵².

Este es el contexto en el que surge el ideal de la adecuación entre las proposiciones y las cosas por ellas señaladas. Aquí el lenguaje es restringido a su función designativa, es utilizado como instrumento para nombrar y describir.

Esta transmutación de la experiencia originaria del trato lingüístico con el mundo lleva a las siguientes conclusiones: a) los entes vienen a presencia con anterioridad a la palabra; b) en consecuencia, el lenguaje no funda al mundo sino que sólo lo nombra y lo designa; c) la palabra es una herramienta útil en el proceso de clarificación e iluminación de lo que se desoculta. Por esta razón debe ser clara, concisa y precisa; d) una vez el ente ha sido liberado del encubrimiento en que se hallaba, los velamientos que pueden surgir en el acto de traerlo a la palabra deben ser prontamente alejados de él. Afianzadas en el suelo de la metafísica de la verdad, nacen y se fortalecen las pretensiones profilácticas y asépticas del lenguaje. Cuentan con todo el instrumental y los medicamentos necesarios para evitar la recaída de la palabra en la ambigüedad y la confusión, pues su objeto de estudio y su meta final es el lenguaje sano.

Pero lo que esencialmente hace presencia en el lenguaje no cumple con los presupuestos y exigencias ya mencionados. La palabra trae a comparecencia los entes en medio del encubrimiento, des-vela velando

simultáneamente lo que ha traído a la luz. Esta es la primigenia experiencia de la verdad en el lenguaje (*Aletheia*): [...] el despejar no es ningún mero iluminar y dar luz. Porque presencia significa: entrar desde el ocultamiento al desocultamiento y perdurar en él; por esto el despejar desocultante-ocultante atañe a la presencia de lo presente⁵³. Por esta razón, no se pretende huir de la oscuridad y las sombras ni se desea contemplar la luz en su pleno resplandor. Se asume el claro-oscuro esencial del mundo y la ambigüedad de las palabras. De esta manera permanece el mundo abierto y el hombre puede realmente habitar la tierra, apropiándose de ella en y a través del lenguaje.

2.3. Silencio y muerte

La reflexión heideggeriana en torno al lenguaje llega a un punto en el cual la experiencia del silencio y la muerte se encuentran y comparten su esencia. Las dos constituyen la plena exaltación de lo propio del mundo como apertura a la posibilidad y acogen al lenguaje y a la existencia humana en un plano inalcanzable para la razón que calcula. En esto coinciden con la serenidad ante las cosas (*Die Gelassenheit zu den Dingen*) y con la apertura al misterio (*Die Offenheit für das Geheimnis*), desarrollados por Heidegger en la conferencia conmemorativa del 175 aniversario del compositor alemán Conradin Kreutzer⁵⁴.

En dirección opuesta a la concepción negativa del silencio y de la muerte, Heidegger resalta su carácter positivo. Callar y morir no son expresiones de una carencia o de una ruptura. Son la manifestación más cierta de las posibilidades del hablar y del existir; el silencio no significa no tener nada que decir, ni la muerte el fin de la historia humana. Por esta razón, no es descabellado afirmar que uno puede hablar y hablar sin fin y no decir nada. En cambio, alguien guarda silencio y no habla y, al no hablar, puede decir mucho⁵⁵ o, en contra de la visión terminal de la muerte, sostener que ella abre al existente a sus posibilidades del modo más auténtico.

Vattimo asegura que el silencio acontece en relación con el lenguaje en forma similar a como la muerte se relaciona con la existencia. Sin embargo, este paralelismo es insuficiente, pues la muerte y el silencio permanecen indisolublemente ligadas como experiencia mutua de la que surge el sentido y la plena posibilidad para la existencia cifrada lingüísticamente. El lazo que las une, es decir, su constitución como auténtica posibilidad, permite vivenciar (*Erfahrung*) en la palabra poética su mutuo florecer.

A pesar de que Heidegger señala que existe una relación esencial entre el lenguaje y la muerte⁵⁶ no vincula explícitamente el silencio con la muerte, pues aquella relación permanece aún impensada como tal⁵⁷,

ni concibe la palabra poética como experiencia a través de la cual éstas acontecen mutuamente, ya que tales problemáticas son desarrolladas por separado en diversos momentos de su reflexión filosófica. Sin embargo, considero que llegó por vías diferentes a una misma conclusión, que constituye el punto de encuentro de los mencionados conceptos. Por esta razón, el camino hacia la caracterización del silencio y de la muerte como plena posibilidad será tratado en forma independiente, hasta que su mismo despliegue los haga converger en el sendero donde se cruzan.

Como ya ha sido señalado, a partir de la *Kehre* el lenguaje es considerado como una experiencia ontológica y no solamente como herramienta de comunicación y designación. Uno de los puntos fundamentales de esta concepción es la aseveración de que el hablar humano está fundado en el Decir del lenguaje originario y que a él corresponde escuchando atentamente su palabra. En este marco de referencia, la creación poética es la forma más auténtica de traer a sonoridad lo dicho en el Decir.

El hablar humano responde a un llamado que no es sonoro. La palabra articulada a través de la cual se expresa el hombre tiene su origen en lo inhablado. En El camino hacia el lenguaje⁵⁸ se afirma esto en los siguientes términos: lo hablado tiene de maneras diferentes su origen en lo inhablado (*Ungesprochenen*), tanto si es un todavía-no-hablado como si es aquello que debe permanecer no hablado en el sentido de lo que está sustraído al hablar. Lo inhablado no solamente hace referencia a la carencia de sonido articulado –al callar humano, a lo todavía-no-hablado–, sino también, y de manera más esencial, al sustraerse (*sich entziehen*) del sentido; a lo que aún no ha llegado a aparecer.⁵⁹

La condición para el surgimiento del lenguaje y de la palabra poética es el silencio. Él es la auténtica posibilidad de lo que viene a comparecencia al mundo. Por esta razón, es la apertura primigenia a lo posible como tal y, por tanto, al acaecer del ser en su historicidad. La experiencia en la cual no se dice nada, no se enuncia nada, no resuena nada y no se provee de significados a los entes del mundo entorno, incita, sin embargo, a habitar lingüísticamente la tierra (*Erde*), a convocar todo aquello que hace presencia a través de la palabra. En el silencio no se experimenta el abismo de la imposibilidad, sino la apertura a la propia y única posibilidad del lenguaje; él es la fuente de todo posible decir: el silencio abre al lenguaje a su más plena posibilidad.

La misma función desempeña la muerte respecto a la existencia. Esta problemática es desarrollada en la obra de 1927 *Ser y Tiempo*⁶⁰, donde Heidegger empieza describiendo la concepción cotidiana de la

muerte⁶¹: es un hecho que se presenta en un momento determinado de la vida y que la interrumpe. El hombre evita a toda costa pensar en este acontecimiento terminal a través de la indiferencia y el olvido. Desde esta posición la muerte es simplemente la contraparte de la vida humana y en tal sentido lo opuesto al despliegue de sus posibilidades. Es para el hombre una amenaza, un tema tabú, el símbolo de un castigo y una pérdida irreparable⁶². Es incluso una situación límite de la cual somos conscientes sólo indirectamente a través de la muerte ajena.

Sin embargo, estamos irremediabilmente vueltos hacia la muerte⁶³; estamos determinados por ella como nuestra más real y propia posibilidad. A pesar de la huida y el olvido, la muerte sigue siendo el *poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable* del hombre, pues es *la más extrema posibilidad de su existencia*⁶⁴.

La interpretación analítico-existencial de la muerte va más allá de la simple consideración de ésta como un hecho que pone fin al ciclo de vida del ser humano, como un acontecimiento que hace su aparición de un momento a otro y lleva a término lo que un día tuvo comienzo. Sostiene, por el contrario, que la muerte es en esencia algo constitutivo de la experiencia comprensora del *Dasein*. Por esta razón analiza la originaria remisión del hombre hacia la muerte y el significado de ésta para la existencia: [...] El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del *Dasein* (*Zu-Ende-sein*), sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente (*Sein zum Ende*). La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es.⁶⁵

El hombre está existencialmente estructurado como apertura a la comprensión, es decir, a la posibilidad. Mantiene un vínculo especial con la muerte a través del cual ésta se constituye en la más plena posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad⁶⁶. Sólo el hombre es realmente un ser para la muerte; solamente él puede estar vuelto-remitido-lanzado comprensivamente hacia ella.

Heidegger señala que la constitución fundamental del *Dasein* se muestra como cuidado (*Sorge*), y que éste es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio del ente que comparece dentro del mundo. Con ello resalta el carácter anticipador y, a través de él, la inminencia ontológica del estar vuelto hacia el fin, pues el hombre en cuanto hombre ya vislumbra en él su auténtica posibilidad.

Debido al carácter existencial de este elemento anticipador del cuidado, la posibilidad de la muerte marca estructuralmente la experiencia que el *Dasein* tiene de la existencia como poder-ser (*existere*). La anticipación de la muerte hace que el *Dasein* abra su propio ser a la posibilidad de que todo sea posibilidad.

En esta forma la muerte concede autenticidad a las posibilidades, evita que ellas sean petrificadas en opciones ya logradas y calculadas. El estar vuelto hacia la muerte en el estado de la anticipación relativiza los proyectos y hace de éstos auténticas posibilidades. Con ello la existencia recobra su real sentido y se experimenta como un permanente estar-lanzado hacia (*Hinausstehen*) lo por-venir⁶⁷.

En el mismo sentido en que el silencio sirve como fondo (*Abgrund*) para el surgimiento de la palabra, el estar vuelto anticipante de la muerte es el fondo para la constitución efectiva de la existencia como plena posibilidad. Silencio y muerte se entrecruzan en la experiencia de la palabra que convoca a los entes al mundo y en la existencia concebida como acontecimiento histórico-lingüístico. Muerte y silencio se identifican en su poder para fundar la existencia y la palabra auténtica, estando vueltos hacia la posibilidad más cierta de las posibilidades e inaugurando conjuntamente y sin palabras el pleno poder-ser del lenguaje y la existencia.

NOTAS:

1 Publicadas en la edición completa (*Gesamtausgabe*: GA) de las obras de Heidegger (HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie.. Vom Ereignis*, GA 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994). Esta edición será citada en adelante con la sigla GA seguida del número del tomo de la obra, el año de su edición, y, de ser el caso, la(s) página(s) citada(s). Debido a que la editorial y la ciudad de la edición de la obra completa de Heidegger son las mismas en todos los casos (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main), no considero necesario nombrarlas cada vez que se hace referencia a un tomo de esta edición. Para otras referencias a ediciones en alemán que no sean de la GA, se suministrarán los datos correspondientes, así como en el caso de obras de Heidegger que citamos a partir de su traducción castellana.

2 Este escrito fue publicado en 1989 en la conmemoración de los 100 años del nacimiento de Heidegger.

3 Cf. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera). Editorial Universitaria S.A., Santiago de Chile, 1997 (*Sein und Zeit*, GA 2, 1977).

4 Cf. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1995 (*Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 1983). También, HEIDEGGER, M.: Superación de la Metafísica, en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 63-89 (*Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000, pp. 67-98) y HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. Neske, Pfullingen, 1998, pp. 363-438.

5 En el curso desarrollado en el semestre de invierno de 1955/56 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia – más tarde sostenido en forma abreviada como conferencia el 25 de mayo de 1956 en el Club de Bremen y el 24 de octubre de 1956 en la Universidad de Viena – publicado en 1957 con el título *La proposición del fundamento* (Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. *Der Satz vom Grund*, GA 10, 1997), Heidegger introduce el término salto (*Sprung*) para caracterizar este paso más allá de la tradición metafísica de occidente. A través de él se muestra la necesidad de

una transformación radical del pensar que posibilite acceder a aquello que aún permanece oculto y no dicho tras lo desoculto y lo ya dicho.

6 Cf. HEIDEGGER, M.: La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, en *Identidad y Diferencia (Identität und Differenz)*. Edición Bilingüe. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 98-157.

7 El término alemán *Verwindung* es utilizado por Heidegger para hacer referencia a la superación de la metafísica en un sentido *sui generis*. No significa disolución, desaparición o finalización de ésta (*Überwindung*) ni integración de la misma en una etapa posterior del desarrollo del espíritu o de la cultura (*Aufhebung*), sino la torsión del acontecer del ser, que transforma la relación del hombre con los entes en una relación serena y reflexiva. Al respecto confróntese: Superación de la metafísica (ed. cit.) y La pregunta por la técnica, en HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37 (Die Frage nach der Technik, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Ed. cit., pp. 5-36) y HEIDEGGER, M.: *Serenidad*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994 (*Gelassenheit*. Neske, Tübingen, 1959).

8 Esto no significa que Heidegger menosprecie el valor de la investigación científica. Reconoce su importancia, aunque considere al mismo tiempo que su camino no conduce hacia la esencia del lenguaje. Tal es la razón de su distanciamiento de la lógica, la biología, la antropología filosófica, la psicopatología y la filosofía del lenguaje de su tiempo. Cf. por ejemplo HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache (En camino hacia el lenguaje)*. Neske, Stuttgart, 1997, pp. 15 y 160.

9 Entre los poemas utilizados por Heidegger como objeto de análisis sobresalen Una tarde de invierno, de Georg Trakl, en su conferencia El lenguaje (1950); La palabra, de Stefan George, y los himnos Fiesta de la paz y Germania, de Hölderlin, en La esencia del lenguaje (1957/58); algunos versos de Goethe, en su texto El camino hacia el lenguaje (1959); todos contenidos en: HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache* (ed. cit.). Asimismo, fragmentos de varios poemas de Hölderlin (HEIDEGGER, M.: Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Hölderlin y la esencia de la poesía), en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981, pp. 33-48) y fragmentos de poemas de Hebel (HEIDEGGER, M.: Sprache und Heimat, en *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13, 1983, pp. 155-180. Estos análisis no serán tratados aquí.

10 Este fundamento fenomenológico debe ser entendido en el marco de la filosofía heideggeriana. Ir a las cosas mismas no remite a un acto intencional de la conciencia, sino a un proceder que busca hacer directamente la experiencia con lo propio del fenómeno en cuestión. A las cosas mismas significa hacer la experiencia de la esencia del lenguaje sin recurrir a explicaciones fundadas en entidades externas al lenguaje mismo.

11 Ejemplo de estas concepciones son el estructuralismo genético de Jean Piaget y la lingüística generativa de Noam Chomsky.

12 Cf. CASSIRER, E.: *Philosophie der symbolischen Formen* (Filosofía de las formas simbólicas). Kaupp, Tübingen 1954.

13 De acuerdo con Heidegger (*Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 243-250) esta concepción del lenguaje data de la época greco-helénica y encuentra su más alta

expresión en Wilhelm von Humboldt. El juicio que Heidegger hace de éste articula la crítica a la concepción del lenguaje como instrumento para el uso humano, la crítica a la vía indirecta que se emplea en la investigación del fenómeno en mención y, finalmente, la crítica al lastre metafísico del pensamiento occidental.

14 Óntico y ontológico son dos conceptos fundamentales de la filosofía heideggeriana. Lo óntico hace referencia al plano de la reflexión circunscrita al ente como tal. Lo ontológico, por su parte, remite a la pregunta por la estructura constitutiva de los entes, indaga, entonces, por el ser de los entes. Esta separación cumple solamente funciones didácticas ya que los ámbitos señalados son estructuralmente inseparables, pues en esencia cada uno de ellos remite al otro.

15 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 12.

16 HEIDEGGER, M.: Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo), en *Wegmarken*, GA 9, 1996, p. 313. Heidegger hace también esta caracterización en su conferencia de 1946 ¿Para qué poetas?, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1996, p. 280 (Wozu Dichter?, en *Holzwege*, GA 5, 2003, p. 310), pronunciada en el vigésimo aniversario de la muerte de Rainer Maria Rilke; en *Identidad y Diferencia*, ed. cit., p. 93; y en *Der Weg zur Sprache* (El camino hacia el lenguaje), en *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 267.

17 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 12.

18 HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 166-189, principalmente 186-187 (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 190-221, principalmente 217-218).

19 El *Dasein* puede pre-comprender al ser porque está previamente abierto a la apertura de éste. Por esta razón, es el único ente que puede afirmar su existencia. El enunciado yo soy es la más clara y sencilla constatación de la mencionada pre-comprensión.

20 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 31-33.

21 Ídem, pp. 255-256.

22 Ídem, p. 159.

23 Heidegger sostiene que la voluntad de poder en Nietzsche es la realización del pensar metafísico de occidente (HEIDEGGER, M.: ¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?, en *Conferencias y artículo*, ed. cit., pp. 91-112. *Wer ist Nietzsches Zarathustra*, en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., pp. 99-124). De esta manera diferencia su posición filosófica de la concepción nietzscheana. Considero que esta lectura no es del todo adecuada por dos razones básicas: a) pone a hablar a Nietzsche en un lenguaje que no le corresponde, es decir, el de la pregunta por el fundamento metafísico de lo existente; b) pasa por alto el carácter corpóreo de la voluntad de poder y su esencia hermenéutica.

Aunque los hilos conductores de su propuesta son diferentes – en Heidegger el ser y el lenguaje; en Nietzsche la voluntad de poder y el cuerpo – e igualmente su punto de partida – la fenomenología y Schopenhauer, respectivamente – estimo que ambas posiciones filosóficas concuerdan en su distanciamiento de la metafísica, en el aligeramiento de la existencia gracias a la superación (*Verwindung*) de la

dependencia a fundamentos, en la defensa del carácter velado del mundo y de la vida, y en el reconocimiento de su lingüisticidad.

24 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 252.

25 HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*, ed. cit., 132 (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., p. 152).

26 La disolución del dualismo entre la máscara y el rostro, expresión de la oposición ontológica apariencia-esencia, permite a Nietzsche tomar distancia de la relación fenómeno-noúmeno y de la salida dialéctica a las oposiciones. Todo es máscara y apariencia. Ninguna esencia se oculta tras las máscaras. Si quitamos máscaras sólo encontraremos otras máscaras. Detrás de las apariencias se hallan otras apariencias y nunca algo así como un en sí, un rostro o una esencia. Cf. HOPENHAYN, M.: *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1997, pp. 167-180, y principalmente 176; y ROVATTI, P. A.: *Como la luz tenue: metáfora y saber*. Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1990, p. 84. Para la crítica del dualismo metafísico establecido entre la copia y el original en la versión del platonismo y el cristianismo, Cf. AVILA, R.: *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Crítica, Barcelona, 1999, pp. 268-272.

27 El simultáneo des-encubrirse (*entbergen*) y encubrirse (*verbergen*) define el carácter de la verdad como *Aletheia*. Desde esta concepción, la metáfora de la luz (*Lichtung*) que rige a la metafísica surgida con Platón puede ser interpretada como una pretensión fundamentalista, incapaz de percibir el fondo de oscuridad que permanece tras la aparente plenitud de la claridad. Una buena introducción a la historia del concepto metafísico de *Lichtung* es el artículo de Amoroso La *Lichtung* de Heidegger, como *lucus a (non) lucendo* (ROVATTI, P. A., ed. cit., pp. 192-228).

28 En: HEIDEGGER, M.: La época de la imagen del mundo, en *Caminos de bosque*, ed. cit., pp. 75-109 (*Die Zeit des Weltbildes*, en *Holzwege*, ed. cit., pp. 75-113). En esta conferencia se resaltan dos puntos de interés para el presente trabajo: a) Toda la metafísica moderna descansa en los principios filosóficos que sobre el ente y la verdad ha fundado Descartes; b) de acuerdo con esta afirmación, Heidegger sostiene que desde entonces la ciencia se funda en la relación sujeto-objeto. En este contexto, la verdad se convierte en certeza de la representación y el lenguaje en instrumento de designación.

29 Ídem, p. 87; (Ídem, p. 88).

30 Cf. PLATÓN: *Cratilo*. Diálogos. Tomo II.. Gredos, Madrid, 1992.

31 HEIDEGGER, M.: Hölderlin und das Wesen der Dichtung, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. cit., p. 25.

32 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 254ss.

33 La diferencia entre el pensar que calcula y el pensar que reflexiona puede observarse en la conferencia Serenidad, ya mencionada en la nota No. 7. Cf. también la conferencia ¿Qué quiere decir pensar?, en HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*, ed. cit., pp. 113-125 (*Was heisst Denken?*, en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., pp. 127-143), surgida del curso sostenido en el semestre de invierno 1951/52 titulado con el mismo nombre (HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?*, GA. 8. 1976).

34 Que la palabra poética nombre a los entes en lo que les es propio y los haga comparecer en el mundo no significa: a) que ella simplemente designe a éstos con el nombre apropiado a su esencia ni; b) que los determine en su ser al momento de fundarlos. Por el contrario, el nombrar poético reside en dejar-aparecer (*Erscheinenlassen*) los entes y, con ello, dejar abierto el espacio para su libre acontecer. Para Heidegger en esto consiste la fundación. Por esta razón, la concepción heideggeriana del lenguaje se opone a la pregunta esencialista en torno a la palabra y los nombres, característica de la filosofía del lenguaje platónica presente en el *Cratilo* (Cf. PLATÓN: ed. cit.).

35 HEIDEGGER, M.: Hölderlin und das Wesen der Dichtung, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. cit., p. 42.

36 Por ejemplo, en el poema Una tarde de invierno (*Ein Winterabend*) de Georg Trakl, Heidegger afirma que el poeta no hace descripciones de lo que sucede en una típica tarde de invierno, sino que invoca a presencia lo que su palabra mienta (HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 21.). En *Sprache und Heimat* sostiene una posición semejante cuando analiza el poema dialectal de Hebel *Der Sommerabend* (*La tarde de verano*) (En: HEIDEGGER, M.: *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. cit., p. 175).

37 Que nunca jamás será el ser un ente. Mas porque el ser y la esencia de las cosas no pueden calcularse ni deducirse de lo que simplemente está ahí, a la mano, ser y esencia habrán de ser libremente creados, puestos y donados. A esa acción de libérrima donación se llama fundación (HEIDEGGER, M.: Hölderlin und das Wesen der Dichtung, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. cit., p. 41).

38 La base de esta concepción es el rescate del significado original de *Logos*. Este término ha perdido su doble connotación como decir-ser, debido a la limitación impuesta por su definición como Razón en el sentido moderno. Para ampliar esta posición, obsérvese, por ejemplo: HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 55-57 (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 43-46); *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 237; *Identidad y diferencia*, ed. cit., pp. 125-127; y Conferencias y artículos, ed. cit., pp. 179-199 (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., pp. 211-234, que contiene la referencia a *Logos*). También es interesante tener en cuenta las notas que Cortés y Leyte (HEIDEGGER, M.: *Identidad y diferencia*, ed. cit., p. 127) y Rivera (HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 460) hacen al respecto en su traducción de esas obras al castellano.

39 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 237-238).

40 El término castellano poesía tiene para Heidegger dos significados diferentes. *Dichtung* hace referencia a la esencia de todas las artes y, en este sentido, a la palabra que trae los entes al mundo. Por otra parte, *Poesie* remite al arte particular de la creación poética. Es por esta razón que la palabra poética inaugural no es sólo el fruto de la actividad de los poetas, sino de los creadores en general. Cf. al respecto: HEIDEGGER, M.: El origen de la obra de arte, en *Caminos de bosque*, ed. cit., pp. 62ss. (Der Ursprung des Kunstwerkes, en *Holzwege*, ed. cit., pp. 59ss.). Obsérvese también: BUCHER, Jean. *La experiencia de la palabra en Heidegger*. Pen Club de Colombia, Cali, 1993, p. 177.

41 Cf. HEIDEGGER, M.: *Identidad y diferencia*, ed. cit.

42 Estas dos acepciones del término presencia se pueden entender con mayor claridad desde la contraposición del concepto de *Lichtung* entre la lectura platónica y la heideggeriana. Mientras para Platón *Lichtung* remite a la luz plena que se puede alcanzar en la contemplación del Bien – cuya metáfora es el sol que brilla con esplendor fuera de la caverna –, para Heidegger es el rayo de luz que brilla en la espesura del bosque; la claridad en medio de la oscuridad. En este sentido, contrariamente a la metáfora de la absoluta luz, Heidegger concibe la *Lichtung* como un claro-oscuro.

43 Cf. Aletheia en: HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*, ed. cit., pp. 225-246 (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., pp. 263-288). También Logos, Ídem, pp. 179-199 (Ídem, pp. 211-234).

44 Según Heidegger dar un paso atrás significa volver a lo pensado para pensar lo impensado en él. En otros términos, es traer a la palabra lo no dicho en el decir, lo inexpressado en lo expresado. Esto quiere decir que no se trata de un retroceso en la reflexión, sino de traer al presente lo impensado del pensar.

45 Aunque no desarrollo esta problemática, ella sirve de referencia para pensar en un contexto más amplio el fenómeno del lenguaje. El texto de lectura obligatoria al respecto es □Platons Lehre von der Wahrheit (La doctrina platónica de la verdad) en: HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, ed. cit., pp. 203-238.

46 Este es desarrollado como un método de aproximación sucesiva, en el *Banquete*, y como un proceso de transmigración hacia la contemplación del Bien, en el *Fedro*, (PLATÓN: Diálogos. Tomo III, Gredos, Madrid, 1992).

47 HEIDEGGER, M.: Platons Lehre von der Wahrheit, en *Wegmarken*, ed. cit., p. 223.

48 Ídem. p. 218.

49 Este es el objetivo del proceso metodológico propuesto por Francis Bacon (BACON, F.: *Novum Organum*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1984) tanto en la vía negativa (crítica de los ídolos) como en la positiva (descripción de los pasos del método científico). Aunque existen muchas variantes de esta pretensión aséptica, Bacon es indudablemente el paradigma.

50 ROVATTI, P.A., y VATTIMO, G. (Eds): *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1990, pp. 192-228.

51 VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto (Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica)*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 10.

52 En Aletheia, Heidegger señala la inconveniencia de esta transformación: Ciertamente, lo simple no nos está dado todavía por el hecho de que pronunciemos y repitamos tontamente el significado literal de *aletheia* com estado de desocultamiento. Estado de desocultamiento es el rasgo fundamental de aquello que ya ha llegado a manifestarse y ha dejado tras de sí el estado de ocultamiento. Éste es aquí el sentido del *a-*, que sólo una Gramática fundada en el pensar griego tardío caracteriza como un *a-* privativo. El respecto a la *lethe*, ocultamiento, y éste mismo, para nuestro pensar no pierden peso en absoluto por el hecho de que lo desocultado sea experimentado sólo como lo llegado-a-aparecer, lo presente (HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*, ed. cit., p. 227. *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., p. 267).

53 Ídem, p. 242 (Ídem, p. 284).

54 HEIDEGGER, M.: *Serenidad*, ed. cit., pp. 13-30 (*Gelassenheit*, ed. cit., pp. 9-28).

55 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 252.

56 Ídem, p. 215.

57 Ibid.

58 Ídem, p. 251.

59 Ídem, p. 253.

60 HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 257-286 (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 314-354).

61 Existe un paralelismo en la manera como Heidegger se acerca a los asuntos de la muerte y el lenguaje. En primer lugar, toma distancia de la concepción tradicional y cotidiana de los mismos al criticar la reducción de la primera a un simple hecho de carácter biológico y social, y al dismantelar el andamiaje lingüístico que define al segundo como mero instrumento de la actividad humana. Posteriormente, los aborda a la luz de su análisis ontológico para, finalmente, concebirlos en términos de abismo (*Abgrund*) fundador de posibilidades.

62 Cf. por ejemplo en el Nuevo Testamento (1 Corintios 10, 5-10).

63 Con el objetivo de mantener cierta homogeneidad en la terminología, uso la traducción que Rivera (Op., cit.) hace de la expresión alemana *das Sein zum Tode*. Sin embargo, me parece que su versión el estar vuelto hacia la muerte sólo señala uno de los componentes que la traducción de Gaos (HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977) tiene en cuenta en el momento de vertir al castellano la mencionada frase como ser para la muerte. En esta segunda versión no sólo se reconoce la disposición ontológica hacia la muerte, sino también el carácter finito del *Dasein*. Ser para la muerte, señala con mayor claridad el estar vuelto hacia la muerte del ente finito que está determinado por ésta como su posibilidad más auténtica.

64 HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera), ed. cit., pp. 274-275 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 338).

65 Ídem, p. 266 (Ídem, p. 326).

66 Heidegger dice exactamente lo siguiente (*Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 271. *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 333): en cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinsunmöglichkeit*). La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este es un momento estructural del cuidado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AVILA, R.: *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Crítica, Barcelona, 1999.
2. BACON, F.: *Novum Organum*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1984.
3. BUCHER, Jean. *La experiencia de la palabra en Heidegger*. Pen Club de Colombia, Cali, 1993.
4. CASSIRER, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Kaupp, Tübingen, 1954.
5. HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie.. Vom Ereignis, Gesamtausgabe 65*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. [
6. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
7. HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*. (Traducción de José Gaos) Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
8. HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera). Editorial Universitaria S.A., Santiago de Chile, 1997.
9. HEIDEGGER, Martín: *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1995.
10. HEIDEGGER, Martín: *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe 40*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
11. HEIDEGGER, Martín: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
12. HEIDEGGER, Martín: *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, 7*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
13. HEIDEGGER, Martín: *Nietzsche II*. Neske, Pfullingen, 1998.
14. HEIDEGGER, Martín: *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
15. HEIDEGGER, Martín: *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

16. HEIDEGGER, Martín: *Identidad y Diferencia*. Edición Bilingüe. Anthropos, Barcelona, 1990.
17. HEIDEGGER, Martín: *Serenidad*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994
18. HEIDEGGER, Martín: *Gelassenheit*. Neske, Tübingen, 1959.
19. HEIDEGGER, Martín: *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Stuttgart, 1997.
20. HEIDEGGER, Martín: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
21. HEIDEGGER, Martín: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Gesamtausgabe 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
22. HEIDEGGER, Martín: *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
23. HEIDEGGER, Martín: *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1996.
24. HEIDEGGER, Martín: *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003.
25. HEIDEGGER, Martín: *Was heisst Denken?*. Gesamtausgabe 8. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
26. HOPENHAYN, M.: *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1997.
27. ROVATTI, P. A.: *Como la luz tenue: metáfora y saber*. Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1990.
28. PLATÓN: *Cratilo*. Diálogos. Tomo II.. Gredos, Madrid, 1992.
29. ROVATTI, P. A.: *Como la luz tenue: metáfora y saber*. Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1990.
30. ROVATTI, P.A., y VATTIMO, G. (Eds): *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1990.
31. VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto (Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica)*. Paidós, Barcelona, 1992.