

UNIVERSITAT DE BARCELONA

DEP. D'HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA, ESTÈTICA I
FILOSOFIA DE LA CULTURA

LA INTERPRETACION DEL LOGOS EN EL
PENSAMIENTO CONTEMPORANEO :
HEIDEGGER Y LA CUESTION DEL LENGUAJE

Tesis doctoral presentada y defendida por :

Enrique Gómez León

Director : Dr. Francesc Gomà i Musté

Tutor : Dr. Francesc Pereña i Blasi

Tarragona, Enero de 1990

A mi padre,
esperando que este trabajo sea digno de su memoria

AGRADECIMIENTOS

Los comienzos de esta tesis fueron posibles gracias a una beca de investigación del Ministerio de Educación y Ciencia. El antiguo departamento de Antropología Filosófica, al que estuve adscrito durante cuatro años, merece en su totalidad mi más agradecido recuerdo.

La "Fundació JAUME BOFILL", que por dos veces me honró con su ayuda, es en gran parte responsable de este trabajo, cuya finalización ha sido posible gracias a su decisivo y confiado apoyo.

Es justo mencionar aquí y ahora a Julián Zubimendi. De su amistad, como anteriormente de su magisterio, he recibido estímulos intelectuales de una imponderable fecundidad.

Quisiera agradecer de un modo especial la dedicación que para conmigo y para la tesis ha tenido el Dr. Francesc Gomà. Me complace decir que he aprendido tanto de sus acertados consejos profesionales como de su amable y cariñoso trato.

INDICE

PRÓLOGO	5
1. INTRODUCCIÓN	11
Notas	27
2. LENGUAJE Y EXPERIENCIA	32
2.1. SER Y PENSAR (I)	36
Notas	65
2.2. SER Y PENSAR (II)	71
Notas	103
2.3. "MOIRA"	110
Notas	124
2.4. "LOGOS"	127
Notas	145
2.5. RECAPITULACIÓN	149
3. LENGUAJE Y VERDAD	154
3.1. DE LA ADEQUATIO A LA LICHTUNG	158
Notas	185
3.2. DESIGNAR	193
Notas	211
3.3. MOSTRAR	216
Notas	235
3.4. ARTE Y VERDAD	240
Notas	264
4. LENGUAJE Y EREIGNIS	267
Notas	296
CONCLUSIONES	302
APÉNDICE : Sobre el uso del lenguaje en Heidegger y, en particular, el empleo de etimologías	307
Notas	325
BIBLIOGRAFÍA	328

PROLOGO

"Das schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d.h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben."

(Identität und Differenz, pág. 72)

(La dificultad reside en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguajes del pensar metafísico. Si la esencia de las lenguas occidentales se ha acufado sólo metafísicamente, y por ello, de un modo definitivo, a través de lo Onto-teo-lógico, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades de Decir, y por tanto de elocuente callar, es una cuestión que debe permanecer abierta)

Esta investigación, pese al desmesurado título con que fue inscrita, versa únicamente sobre lo que reza el subtítulo : Heidegger y la cuestión del lenguaje. Aún cabría añadir que el subtítulo promete más de lo que ofrece, pues nuestro trabajo no se aplica al desglose de las diversas opiniones sobre el lenguaje que el autor

sostuvo a lo largo de su dilatada producción, sino que tomando como eje y punto de referencia un texto de 1959 -"Der Weg zur Sprache"-, la investigación se demora en el análisis de estas pocas páginas de que consta el artículo mencionado.

No hay arbitrariedad en la elección. "Der Weg zur Sprache" es el texto que concluye y culmina el único volumen que Heidegger dedicó expresamente al lenguaje : "Unterwegs zur Sprache". Desarrollado originalmente como conferencia, podemos presumir que "Der Weg zur Sprache" refunde, condensándolas y depurándolas, cada una de las afirmaciones vertidas en los otros artículos del libro. Pero aún hay más : "Unterwegs zur Sprache" es una obra de madurez, de gran madurez podría precisarse. Aunque Heidegger disfrutó de 16 años más de actividad intelectual, nada de lo publicado en este postrer período corrige o desmiente lo apuntado en 1959. Esto nos permite gozar de un excelente punto de vista desde el que calibrar la vasta labor del profesor de Messkirch.

Procediendo de este modo aceptamos implícitamente dos tesis ; en primer lugar, que no hay dos o tres filosofías de Heidegger, sino solamente meandros e inflexiones de un único interrogar fundamental. Más allá

de la exactitud de la afirmación, hemos de seguir aquí la opinión de Heidegger, pues es así como lee él mismo la historia de su meditación. El estudio de sus obras más tardías será entonces tan valioso como útil, pues en ellas siempre nos cabrá adivinar la interpretación retrospectiva que el propio Heidegger efectúa de sus textos de juventud.

Esta utilidad sería muy limitada si no reconociéramos -y ahí va la segunda de las tesis que aceptamos y nos proponemos justificar- en la cuestión del lenguaje una cuestión principal. En efecto : lo que da sentido al estudio pormenorizado de un escrito como "Der Weg zur Sprache" es que sus páginas comprometen en mayor o menor medida buena parte de los temas que conmovieron a Heidegger. Descubrir y describir el carácter de tal entrelazamiento, siempre desde la indagación acerca del lenguaje, es el objetivo prioritario de nuestro trabajo.

Aunque sin reticencias de ningún género hayamos de admitir que el hilo conductor que rige el pensamiento heideggeriano sea "la pregunta por el ser", fuera injusto negar el progresivo papel que ocupa la discusión en torno al lenguaje en la producción de nuestro autor. Este creciente interés nace, indudablemente, de la profundización de los temas clásicos de la ontología. No

procede así de un esfuerzo colateral, sino que viene siempre sometido al "programa" que Heidegger ambiciona cumplir : renovar la pregunta por el ser.

Pero si por renovación entiende Heidegger la búsqueda del fundamento impensado de la metafísica, un nuevo "acceso" al ser que eluda lo onto-teo-lógico..., entonces la dificultad reside en el lenguaje, como se nos explica en el fragmento de "Identität und Differenz" con el que abrimos este trabajo. La plena adquisición de eso que podríamos llamar "conciencia lingüística" -advertir, en suma, que nuestro mundo son las palabras- convierte las disquisiciones acerca del lenguaje en tema capital de cualquier ejercicio pensante.

Ejercicio difícil, y tal vez sugiera Heidegger que inagotable. ¿Es posible otro pensar capaz de extraer de su necesaria adherencia a las categorías lingüísticas de los idiomas occidentales nuevas fuerzas para aprehender "lo digno de ser pensado"? La pregunta, precisa el párrafo mencionado, permanece abierta. Nuestra investigación, no menos prudente que el comentario de Heidegger, se contentará intentando demostrar lo perentorio de esta pregunta.

* * * * *

Antes de entrar de lleno en materia, y hablando ahora en primera persona, conviene anotar algunas características de este trabajo :

En la medida de lo posible he seguido la edición de las obras completas de Heidegger -"GA": "Gesamtausgabe"- publicada por Vittorio Klostermann. Como la publicación no cubre todavía la totalidad de los escritos citados, y en algunos casos resultaba difícil el manejo de títulos recién impresos, cualquier referencia o llamada remite a las ediciones mencionadas en la bibliografía.

He adoptado el criterio de señalar en el mismo texto la procedencia de los fragmentos de Heidegger que se incluyen como citas. El número de la página es el correspondiente a la edición que la bibliografía consigna. También se hallará en este apartado la lista de abreviaturas empleadas.

La versión castellana de las citas de Heidegger, exceptuando las extraídas de *Sein und Zeit*, son obra mía. La versión de Gaos tiene la ventaja de estar ampliamente difundida, lo cual atenúa la aspereza de sus expresiones y remite al lector a términos ya conocidos. Deseo subrayar

la naturaleza meramente indicativa de estas traducciones, que en ningún caso quieren suplir al texto original.

La cuantiosa variedad de versiones, así como las peculiaridades sintácticas y morfológicas de la escritura heideggeriana, hacen verosímil la exagerada anécdota que se le atribuye a Etienne Gilson : el famoso medievalista, tras admitir las dificultades que le ocasionaba leer a Heidegger en alemán, confesaba serle mucho más penosa la comprensión de las traducciones francesas. Por compartir este criterio, y por eludir discusiones que no afectan directamente al objeto de esta investigación, me he permitido con frecuencia el empleo de voces en su alemán original. Si ello mengua el estilo de la prosa, espero que al menos lo haga en beneficio de la claridad expositiva.

1. INTRODUCCION

Hacia el final de US escribe Heidegger :

"Um dem Sprachwesen nachzudenken, ihm das Seine nachzusagen, braucht es einen Wandel der Sprache, den wir weder erzwingen noch erfinden können. Der Wandel ergibt sich nicht durch die Beschaffung neu gebildeter Wörter und Wortreihen. Der Wandel rührt an unser Verhältnis zur Sprache" (US, pág.267)

(Para meditar (acerca de) la esencia del lenguaje y atribuirle lo que (de) suyo es, se precisa una transformación del lenguaje que no podemos ni forzar ni inventar. La transformación no resulta de la adquisición de nuevas construcciones de palabras o frases. La transformación concierne a nuestra relación al lenguaje)

La conferencia *Der Weg zur Sprache*, como ya nos lo hace saber su título, pretende encaminarnos hacia ese nuevo trato con la palabra. Sólo así, advierte el párrafo citado, será posible meditar y aprehender lo esencial del lenguaje. Son tres pues las cuestiones que desde ahora se nos abren :

- 1ª) Cómo llevar a término esa modificación
- 2ª) Por qué es preciso llevarla a cabo

3a) Hacia dónde apunta esta transformación

La primera de las preguntas busca determinar la clase de pensamiento capaz de propiciarnos ese encuentro con el secreto de la palabra. Implícitamente supone lo inadecuado de las interpretaciones tradicionales acerca del pensar, interpretaciones cuyo sentido Heidegger califica sumariamente con la expresión "rechnendes Denken" -pensar que calcula-⁽¹⁾. Frente a éste nos propone el autor un "besinnliches Denken" -pensar que medita-, del que habremos de caracterizar su orientación y estilo. Esta es la tarea que se aborda en la primera parte de nuestra investigación, bajo el título genérico de "Lenguaje y experiencia".

Responder a la segunda de las preguntas significa señalar la insuficiencia que aqueja a las representaciones metafísicas del lenguaje, y que Heidegger localiza en la defensa más o menos velada que éstas hacen de la naturaleza instrumental de la palabra. Puesto que las diversas tesis "instrumentalistas" se sostienen sobre una misma concepción de la verdad -la *adaequatio* de intellectus y res-, sólo desde el debate acerca del sentido originario de la verdad comprenderemos los motivos que aduce Heidegger en su perentoria llamada a la modificación de

nuestro trato con el lenguaje. De ahí que el segundo gran apartado de este trabajo se titule "Lenguaje y verdad".

Como resumen y corolario de las otras dos preguntas, la tercera cuestión condensa el proyecto de ese camino hacia el lenguaje que la conferencia de Heidegger promete. ¿Qué debemos reconocer al final de este recorrido? Dicho brevemente es esto : no somos nosotros quienes poseemos el lenguaje, sino que más bien es el lenguaje quien nos posee. Pero esta afirmación no se limita a surgir al final del trayecto y como recompensa a nuestras cavilaciones, sino que compromete cada uno de los pasos que conducen a su formulación. Más que punto final, la tesis aparece como un nuevo punto de partida. Ello no implica la completa revisión de cualquier análisis precedente, aunque sí su integración y ordenación desde las conclusiones que ahora alcanza Heidegger. Con el aún enigmático término "Ereignis" nombra el autor ese foco en el que convergen, y en el que a la vez deberían cobrar sentido, todos los problemas que la conferencia ha desplegado. Por esta razón titulamos "Lenguaje y Ereignis" el último capítulo de la investigación.

Antes de adentrarnos en la discusión de estos problemas, será útil ofrecer un resumen del texto que deseamos comentar : *Der Weg zur Sprache*.

* * * * *

"DER WEG ZUR SPRACHE"

La conferencia "Der Weg zur Sprache" intenta recorrer en su exposición lo que el título anuncia : el camino hacia el lenguaje. Este será un camino ciertamente especial, pues sólo podemos seguirlo y alcanzar la meta mediante las propias palabras : el "medio" contiene ya en cierto modo el "fin". Avanzar a lo largo de ese camino será a la vez regresar al punto de partida, describir un círculo especular que Heidegger resume en un lema :

"Die Sprache als Sprache zur Sprache bringen"
(US, pág.242)

(Llevar el lenguaje, en cuanto lenguaje, a la palabra)

Esta frase, que en alemán tiene un sentido inmediatamente obvio (*etwas zur Sprache bringen, etwas zur Sprache kommen*, son expresiones frecuentes ; significan hacer de algo el tema de discusión), recuerda la leyenda emblemática de la Fenomenología : *Zu den Sachen selbst!* (¡a las cosas mismas!). Pues de lo que se trata es de permitir la emergencia del lenguaje como tal, atenderlo, y no sojuzgarlo precipitadamente mediante explicaciones.

La fórmula, en su aparente vaguedad, defiende un modo de proceder cuyo estatuto es fuente de antiguas discusiones. Dilthey participó en ellas proponiendo la necesaria diferencia metodológica entre el saber de las ciencias naturales y el saber de las ciencias del espíritu, y la correlativa distinción entre *Erklären* -explicar- y *Verstehen* -comprender-. Desde su peculiar campo problemático, el ideal fenomenológico de Husserl renovó la polémica, al postular una descripción pura de lo que se nos muestra, frente a los intentos constructivistas de la metafísica más reciente. Heidegger, de la mano de esta sentencia a primera vista desconcertante, no hace sino proclamar una voluntad semejante⁽²⁾ : sólo accedemos al saber del lenguaje conjurando el reduccionismo explicativo en el que incurren, en su opinión, las filosofías lingüísticas. Sólo accedemos al saber del lenguaje si en lugar de procurar conocerlo -"fundarlo", "dar razón"- nos sometemos al espectáculo de su manifestación. Al lenguaje le corresponde "tomar la palabra".

He ahí de nuevo la circularidad que señalábamos. Nuestro camino hacia el lenguaje es también el camino del lenguaje hacia nosotros. El término que escoge el autor para referir ese movimiento circular es éste :

"Erfahrung", experiencia. Diremos entonces que lo ambicionado por *Der Weg zur Sprache* es tener una experiencia de la palabra, "experienciar" el lenguaje ⁽²⁾.

La conferencia comienza recordando que todas las interpretaciones del lenguaje que se han sucedido a lo largo de la historia siguen una pauta común : la distinción entre sonoridad y significatividad tomada de modo axiomático. Ya se haya entendido como diferencia entre lo físico y lo mental, significante y significado, expresión y sentido..., la separación repite la célebre división platónica entre lo sensible y lo inteligible, y está así soportada por una ontología oculta que jamás llega a ser puesta en duda. Heidegger, por el contrario, se propone desentrañarla y discutirla.

En principio debe señalarse el punto de vista que ha orientado todo estudio del lenguaje. Según comenta Heidegger, el lenguaje se ha considerado siempre desde el hablar, y a éste como una peculiar actividad humana adscrita a los órganos fonatorios. Así lo atestiguan las denominaciones que le han sido asignadas : *lengua, langue, language, Mundart, lingua, γλῶσσα*... Con la elección de esta vía de acceso el lenguaje pasa a ser entendido como

producto de nuestro quehacer, un instrumento cuya misión consiste en designar.

Heidegger apenas se entretiene en la pormenorización histórica de este debate, aunque sí rescata tres momentos para un breve comentario. Aristóteles, porque la posteridad ha leído en su "De Interpretatione" la primera y más clara determinación de la naturaleza del signo ; el estoicismo, porque reafirma, mediante un giro que cabría calificar de "subjetivista"⁽⁴⁾, el carácter convencional de la designación ; al fin W.von Humboldt, en cuya obra halla Heidegger la más grandiosa expresión del pensamiento tradicional acerca del lenguaje.

Para comprender las divergencias que subraya Heidegger entre su proyecto y el de las meditaciones que acabamos de mencionar, fijémonos en el comentario que le merecen las investigaciones de Humboldt. Heidegger reconoce en aquél los juicios más atinados sobre el lenguaje que jamás han sido hechos. Pero denuncia una dificultad : Humboldt concibe el lenguaje como "actividad del Espíritu". Con ello sugiere, piensa nuestro autor, que lo substantivo es el trabajo del Espíritu y no propiamente el lenguaje. El modelo que le proporcionan el idealismo especulativo y la metafísica de Leibniz impiden cumplir a

Humboldt lo que pretende Heidegger : comprender el lenguaje desde el lenguaje.

Para satisfacer esta exigencia inicia sus reflexiones preguntándose por los elementos que entran en juego en todo hablar. Son enumerados : el hablante, aquel a quien se habla, aquello de lo que se habla, y lo hablado como tal. Lo relevante del análisis procede de la prioridad que se le otorga a lo hablado -das Gesprochene-, ya no concebido como efecto de la operación lingüística y reflejando más o menos bien aquello que es señalado en el hablar, sino como la unidad fundante de la relación hablante/oyente. Heidegger lo define así : lo hablado es aquello...

"...wodurch und worin etwas zur Sprache, d.h. zu einem Vorschein kommt, insofern etwas gesagt ist" (US, pág.252)

(...mediante lo cual y en lo cual algo llega a la palabra, esto es, se manifiesta, en la medida en que algo es dicho)

Pero ni todo decir es hablar ni todo hablar es decir. Callar también puede ser una buena respuesta. Así se afirma lo propio del lenguaje (Sprache) no tanto en nuestro hablar (Sprechen) cuanto en el decir (Sagen), ya

sea a través de lo pronunciado (Ausgesprochene) o de lo "inhablado" (Ungesprochene).

Esta presunta reivindicación de la elocuencia del silencio ha hecho correr mucha tinta entre los comentaristas de Heidegger. ¿Se nos propone aquí un estilo de sabiduría vagamente oriental? ¿Se debe suicidar el discurso en favor de la poetización? Estas preguntas, menos extravagantes de lo que parecen a primera vista, no han de soslayar la argumentación que en este punto se nos ofrece : Heidegger recurre al silencio -nuestro silencio- para distinguir los hechos -nuestro hablar- de aquello que los posibilita -el decir del lenguaje-. Esto recuerda la famosa distinción de Saussure entre *langue* y *parole*, pero indudablemente no es lo mismo. Pues en Saussure la *langue* no deja de ser nuestra capacidad, marco legal y formal que ejercitamos inagotablemente al hablar ; en Heidegger, por el contrario, se cumple un desplazamiento que ya anunciaba el privilegio de "lo hablado" sobre "los hablantes" : el decir del que allí es cuestión no es originariamente nuestro, sino del ser.

Sólo más adelante aclarará Heidegger el sentido de esa afirmación, un sentido que ya expresaba la célebre sentencia de la "Carta sobre el Humanismo" : el lenguaje

es la casa del ser. Esto es : el ser habita en el lenguaje, y por ello el lenguaje es ante todo palabra del ser.

Debemos abandonar por ahora esta discusión para ceñirnos en lo posible al desarrollo lineal de la conferencia cuyo relato nos ocupa. ¿Cuál es entonces este decir con el que de pronto hemos tropezado? Pues bien : este decir -Sagen- es un mostrar -Zeigen-, como indirectamente justifica la etimología. Heidegger hace remitir ambos términos a la raíz *deik-, del que también derivan el griego δεικνύω y el *dicere* latino (5). Así se quiere enfatizar el carácter manifestativo que define al lenguaje, una manifestación que hay que entender anterior a cualquier signo del que nos valemos para nombrar los entes. Al igual que se trazaba la separación entre nuestro hablar y el decir, una distinción paralela diferencia el mostrar -Zeigen- del designar -Bezeichnen- ; según esta distinción, que a la vez es una jerarquización, toda designación brota de un mostrar previo del que nosotros no somos responsables, todo hablar se da siempre en un ámbito que ha abierto ya el decir del lenguaje.

Heidegger escoge un vocablo inusual para nombrar al lenguaje en esa su dimensión esencial, en cuanto "palabra

del ser" : lo llama "die Sage". Nos será útil repasar brevemente la historia y el empleo del término.

En el alemán de cada día, "Sage" significa lo mismo que el castellano "saga" : las legendarias narraciones islandesas. Sin embargo es relativamente reciente este uso tan especializado, pues hasta el s. XVIII "Sage" fue "lo relatado" en general, esto es, un sinónimo del participio substantivado "Gesagtes". Es seguro que a Heidegger le complace este estrecho parentesco con el participio, y de él se vale para subrayar el aspecto relacional y originario del hablar del lenguaje. Con esta intención ya emplea "Sage" en la conferencia *Wozu Dichter?* de 1946 ⁽⁶⁾, y por esta misma razón le sirve para traducir el griego λόγος⁽⁷⁾. Tal vez el uso renovado del arcaísmo proceda de la obra de Stefan George, pues en la segunda de las conferencias dictadas en Freiburg a finales de 1967 bajo el título *Das Wesen der Sprache*, Heidegger cita unos versos del poeta en los que la palabra Sage cobra un especial protagonismo⁽⁸⁾. Provenza del poema o de cualquier otro lugar, es claro que Heidegger emplea el vocablo para referir lo que dice el lenguaje ; cuando necesitemos traducirlo lo verteremos por "Decir"⁽⁹⁾.

La experiencia de la palabra nos ha alejado así de cualquier representación instrumental del lenguaje. Este no es un reino fronterizo ubicado entre la "realidad" y la conciencia articuladora, sino que se ha manifestado como el territorio del que brota toda posible significatividad:

*"Die Sage durchwaltet und fügt das Freie der
Lichtung..." (US, pág.257)*

*(El Decir gobierna y reúne lo libre del claro
del ser...)*

Con la mención del término "Lichtung", que ya fue utilizado en SZ⁽¹⁹²⁷⁾, Heidegger anuncia el alcance de la tarea encomendada al Decir. Pues esta pura mostración, previa a cualquier signo, que se le adscribía al lenguaje, se confunde ahora con esa apertura en grado superlativo que nombra "Lichtung" ; una apertura del hombre al ser -como indicó Heidegger en sus primeros escritos- , o una apertura del ser "ofreciéndose" al hombre -como defendió el autor en obras posteriores- , pero que siempre debemos entender como el ámbito que permite la patentización de los entes. En ese sentido "Lichtung" apela a la verdad del ser, es el espacio *clareado* por su acontecer.

Y el Decir "gobierna" este territorio ; esto es : todo darse y sustraerse el ser es ejecutado a su través. O

lo que es lo mismo : la relación hombre/ser, o si queremos, la identidad ser/pensar, se modula y garantiza desde la palabra -tal y como la describe en este punto Heidegger, o sea, en tanto que "Sage"-.

Pero esta relación no es estática, como ya cabría suponer recordando el título de la primera y más famosa obra del autor : *Ser y Tiempo*. Con ello se nos sugiere que las diversas "épocas" del ser, su "entregarse" como *ἰδέα*, *ἐνέργεια*, *objetividad*, *Espíritu*... son atestiguadas por el lenguaje, en cuyo elemento las cosas aparecen o desaparecen sucesivamente. Puesto que Heidegger llama "das Ereignis"⁽¹⁾ a esa donación del ser, escribe :

"Das Ereignis ist sagend"

(US, pág.263)

(El Ereignis es "diciente" -"locuente"-)

Con esta afirmación culminaría la conferencia por lo que respecta a la experiencia de la palabra en cuanto Decir : ahí la vinculación entre ser y lenguaje es máxima, el lazo entre historia y habla estrechísimo. Fijémonos que Heidegger emplea el gerundio ⁽²⁾ -sagend- para resaltar, gracias a la ambigüedad de la expresión, la ausencia de subordinación lógica entre Ereignis y lenguaje. Esto se

hace necesario en la obra de un autor que se propone desde el principio huir de las fundamentaciones ; lo que así se nos niega es la existencia de un punto de vista general y superior desde el que calibrar y determinar el todo del lenguaje. Nuestro saber se detiene y ampara ahí : todo ente se nos aparece desde el lenguaje ; toda palabra nuestra señalándolo y nombrándolo es como un eco a esa primitiva manifestación de la cual no somos autores. Aspirar a un saber diferente acerca de esta manifestación sería tan vano como procurar ver la superficie de un espejo más allá de sus reflejos. Por esto recuerda Heidegger :

"Wir sprechen nicht nur die Sprache, wir sprechen aus ihr" (US, pág.254)

(No sólo hablamos el lenguaje -la lengua-, hablamos desde aquél)

O como escribe unas líneas antes el autor forzando lo paradoja :

"So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern zuvor ein Hören" (US, pág.254)

(Así pues el hablar no es sólo al mismo tiempo escuchar ; ante todo es escuchar)

Lo escuchado es aquí el hablar del lenguaje, que a modo de condición transcendental, posibilita nuestra palabra. Ante la invocación histórica del ser a través del lenguaje nosotros "respondemos" evocándolo. Heidegger llama a ese responder "entsprechen", y así logra resumir en un juego de palabras la compleja relación que hemos ido desentrañando : "die Sprache spricht, der Mensch entspricht".

He aquí el resultado al que nos conduce la experiencia que indicaba el lema que ya mencionamos, y que ahora estamos en situación de concretar : llevar el lenguaje -la esencia del lenguaje- en cuanto lenguaje -Decir- a la palabra -nuestro hablar-. Este movimiento, que consiste en capacitar la acogida y resonancia del decir del lenguaje en nuestra palabra, es el "camino hacia el lenguaje".

NOTAS 1

(1) Gelassenheit, pág.15

La oposición entre un "rechnendes Denken" y un "besinnliches Denken" expresa de modo abrupto una distinción que recorre la obra completa de Heidegger. Partiendo de la premisa de que sólo merece el título de verdadero pensar aquél que sobrepasa el mero comercio con los entes y va en pos del ser, Heidegger propone diversas versiones de esa misma distinción ; así reconocemos en el par óntico/ontológico del que es cuestión *Sein und Zeit* una división paralela a la que enunciarnos. Lo mismo cabe decir en estos casos : *Metaphysik / Andenken des Seins* o pensar objetivante/pensar no objetivante -"Phänomenologie und Theologie", anexo de 1964, en Wegm. pág. 68-.

(2) Debe precisarse que la familiaridad que apuntamos entre Dilthey, Husserl, y Heidegger afecta exclusivamente a su común rechazo a las pretensiones omniabarcadoras del método explicativo de las ciencias empíricas. Pero la "experiencia" de la que habla Heidegger, ese otro proceder para alcanzar la esencia del lenguaje, no es reductible a la "vivencia" -*Erlebnis*- que meditó Husserl, ni aparece en el marco de la "psicología comprensiva" que propuso Dilthey.

(3) Optamos por el neologismo "experienciar" para evitar continuas perífrasis a la hora de traducir "erfahren". No nos sirve "experimentar" por la apropiación que de este verbo ha hecho la reflexión científica. El uso que queremos darle a

este "experienciar" es parecido al empleo que damos a experimentar en expresiones como "una persona experimentada"; hablando así no nos referimos sólo a lo mucho que ha acometido tal individuo, sino a que se ha hecho o se va haciendo a través de los sucesivos problemas que se le aparecen. En el "experienciar" no somos simples espectadores del comportamiento de tal o cual objeto, sino que nos hallamos completamente ligados al desarrollo de la experiencia : somos en ella.

(4) Esta es al menos la opinión de Johannes Lohmann, recogida por Pöggeler en su libro de 1963 -*El camino del pensar de M.Heidegger*, pág.302, nota-. Lohmann sostiene en diversos artículos publicados en la revista *Lexis*, de la que es editor, que el giro de la concepción de la verdad en el sentido que propone Heidegger acontece durante el Helenismo. Con ello se sugiere que la lectura del "De Interpretatione" que la posteridad ha llevado a cabo está inspirada por el estoicismo, en particular por lo que respecta a la naturaleza arbitraria de la designación. Sólo entonces se decidiría que el lugar de la verdad es el juicio ; en Aristóteles, por el contrario, todavía se da, aunque sólo sea en parte, la experiencia de la verdad como ἀλήθεια.

(5) Debe precisarse que el verbo "sagen" procede, al igual que "sehen" -ver-, de la raíz *sek-, cuyo significado es el de *ver, observar, notar*. "Zeigen", a través de "zeihen" -acusar-, sí remite a *deik-,

del que resultará dicere. "Sagen", por el contrario, está emparentado con el verbo latino *sequor*.

(6) Tras un fatigoso juego de palabras escribe Heidegger : *"Wenn wir im vorstellenden und herstellenden Verhältnis zum Seienden uns zugleich aussagend verhalten, dann ist solches Sagen nicht das Gewollte. Das Aussagen bleibt Weg und Mittel. Im Unterschied dazu gibt es ein Sagen, das sich eigens in die Sage einläßt, ohne doch über die Sprache zu reflektieren, wodurch auch diese noch zu einem Gegenstand würde"*. (Holz.págs.315-316)

(Cuando, en nuestra relación representativa y productiva con el ente, somos a la vez enunciadores, nuestro decir no es el deseado. Enunciar no es sino camino y medio. Pero diferente del enunciar hay un decir que accede al Decir -Sage-, sin por ello reflexionar sobre el lenguaje, reflexión que haría de él otro objeto.)

(7) En más de un escrito dota a "Sage" de esta misión. Recordemos, por ejemplo, el trabajo de 1958 titulado "Das Wort" (US, pág.237). Pero ya en 1951 -"Logos"- y en 1954 -"Moira"-, ambos ensayos publicados en VA, el autor había empleado Sage y λόγος como sinónimos.

(8) US,pág.195.

Heidegger repite el mismo comentario en el artículo "Das Wort". Allí destaca el curioso empleo de la voz Sage en un poema sin título de Stefan George : en él todos los substantivos, excepto Sage, están escritos en minúscula. De esta irregularidad ortográfica -en alemán todos los

substantivos llevan mayúscula- Heidegger infiere un sentido : puesto que el poema pretende nombrar el misterio de la palabra, Sage queda como el término que mejor alude al secreto del lenguaje. También G. Trakl, otro de los poetas favoritos de Heidegger, rescata de su uso habitual el término Sage (US,pag.253).

(9) Hemos rechazado otras versiones más ingeniosas, pero que a nuestro entender fomentan la confusión. Félix Duque, en el listado de traducciones que añade a su transcripción de "El camino del pensar de M.H.", propone "dicho, leyenda". M.Olasagasti ofrece "dicción". Algunos franceses escriben "la Dite"; Richardson lo vierte mediante "utterance". La que más nos gusta es "leyenda", pero tiene el grave inconveniente de remitir a "leer", invalidándola así para expresar algo que tiene que ver con el oído y no con la visión. Además ha de notarse que Sage procede del verbo sagen. Al traducirlo con "Decir" coincidimos con el autor de la versión castellana de US. En cualquier caso, y para eludir cacofonias, usaremos con frecuencia la voz alemana.

(10) SZ, § 28, pág. 177

El uso de "Lichtung" en SZ es todavía incipiente, explotado sobre todo por su parentesco fonético con "Licht". Donde mejor se aprecian los resultados de este juego de palabras es al comienzo del importantísimo parágrafo 69. (SZ, págs. 463-464)

(11) *"Das Wort Ereignis soll jetzt, aus der gewiesenen Sache her gedacht, als Leitwort im*

Dienst des Denkens sprechen. Als so gedachtes Leitwort läßt es sich sowenig übersetzen wie das griechische Leitwort λόγος und das chinesische Tao" (ID, pág.29) (El término Ereignis, pensado desde lo que apuntamos, debe hablar como palabra fundamental al servicio del pensar. Pensada de ese modo es tan intraducible como el λόγος griego o el Tao chino)

(12) Como iremos viendo a lo largo de este trabajo, Heidegger explota muy favorablemente la naturaleza a la vez nominal y verbal de los participios. Al fin y al cabo, la pregunta inaugural de la filosofía se resume así : ¿qué es el ente?. Y "ente", desde un punto de vista gramatical, es un participio.

2. LENGUAJE Y EXPERIENCIA

No es casual hallar al comienzo de cada uno de los artículos que componen US una expresión que, formulada de diversos modos, califica la tarea que Heidegger se propone y nos propone: "experimentar" el lenguaje (1).

En *Das Wesen der Sprache* (*La esencia del lenguaje*) escribe:

"Die folgenden drei Vorträge stehen unter dem Titel: das Wesen der Sprache. Sie möchten uns vor eine Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen" (US, pág. 159)

(Las tres conferencias siguientes llevan el título: La esencia del lenguaje. Quieren conducirnos ante una posibilidad: hacer con el lenguaje una experiencia).

En *Der Weg zur Sprache* (*El camino hacia el lenguaje*), que reúne en la brevedad de su texto todas las alusiones aparecidas en los restantes ensayos del volumen, Heidegger repite la sentencia:

"Erfahren wir dagegen den Weg zur Sprache"
(US, pág.241)

(Experienciamos, por el contrario, el camino hacia el lenguaje)

La cita parece menos clara que en el caso anterior. Se nos habla de una experiencia con el lenguaje, pero se introduce un doble matiz : hay un camino hacia el lenguaje ; la experiencia se opone -dagegen- a algo. ¿A qué?

...mit der Sprache eine Erfahrung machen, ist etwas anderes als sich Kenntnisse über die Sprache beschaffen" (US, pág. 160)

(... hacer con el lenguaje una experiencia es distinto a procurarnos conocimientos sobre el lenguaje).

La lingüística y la filología, la psicología y la filosofía del lenguaje, nos suministran estos conocimientos. Pueden ser correctos e instructivos, pero siempre limitados. Necesariamente suponen o proponen el lenguaje como objeto susceptible de sucesivas predicaciones, así como la no menos indispensable presencia de un sujeto cognoscente que opere mediante representaciones. El conocer es aquí la apropiación de "algo" exterior por "algo" interior. En cuanto intermediario nos proporciona un saber que no se justifica a sí mismo; esto es: no posee su propia verdad. Expresado

en la terminología de SZ, es un conocimiento que se mueve en el plano óntico.

Otra es la perspectiva de Heidegger. Explícitamente señalado ya en el primer párrafo de SZ, su meditación aspira a decir algo acerca del ser y su diferencia respecto del ente. Esta voluntad pervive y preside toda su obra, lo que implica la pertinaz búsqueda de un pensar adecuado a la misión. Uno de los nombres que asume este pensar es el de *Erfahrung*, *experiencia*, como atestiguan los escritos finales de Heidegger ⁽²²⁾.

La correcta interpretación de este "experienciar el lenguaje" que persigue US nos obligará a recorrer un amplio circunloquio, puesto que debe aclararse en primer lugar el contenido y el estilo de ese pensar que Heidegger quiere ajeno a la ciencia y más radical que el de la metafísica. Sólo tras esta elucidación advertiremos que el lenguaje no es simplemente el "objeto" de cierta experiencia pensante, sino también el sujeto de la misma. Así se nos abrirá el sentido que encierra "el camino hacia el lenguaje", sentido y orientación que resume Heidegger mediante un lema: *die Sprache als Sprache zur Sprache bringen* (llevar el lenguaje, en tanto que lenguaje, a la palabra).

Procederemos entonces del siguiente modo:

En primer lugar (capítulos 2.1. y 2.2.), y mediante sucesivas aproximaciones, caracterizaremos las peculiaridades que entraña el pensar que Heidegger nombra experiencia. La cuestión que aquí se plantea es aquella que toda filosofía, desde sus albores en Grecia, ha intentado determinar: la identidad ser/pensar.

A continuación (capítulos 2.3. y 2.4.), y valiéndonos del comentario de dos artículos de Heidegger incluidos en VA, analizaremos de qué manera guarda el lenguaje la clave de la relación entre el ser y el pensar.

Finalmente (capítulo 2.5.) ofreceremos las conclusiones provisionales a las que hemos llegado en nuestra interpretación.

2. 1. SER Y PENSAR I

Si experimentar el lenguaje no es igual a procurarnos conocimientos acerca de este presunto objeto, lo que propone Heidegger tampoco será el perfeccionamiento de las técnicas reflexivas. Un tal perfeccionamiento perseguiría la depuración del método; en ese sentido cabe decir que Heidegger opone al método -aquí entendido como la voz que resume el ejercicio del pensar en los tiempos modernos ⁽³⁾- la experiencia.

En la palabra "método" -en alemán "Methode"- resuena el griego *oðos*: camino. Algo similar sucede con el término "experiencia", así como en su homólogo "Erfahrung", que remiten a la raíz indoeuropea *per: *atravesar, llevar, y de ahí viajar y caminar*.

Forzando levemente las cosas podría decirse que Heidegger diferencia un camino del pensar (el método) de otro camino del pensar (la experiencia). Siguiendo los pasos de Ortega y Gasset ⁽⁴⁾, nos valdremos de la etimología para destacar la distinción.

El diccionario de Ernout y Meillet ⁽⁵⁾ descubre la raíz *per en un variado grupo de palabras: "peritus" -el

que sabe, el experimentado-, "periculum" -prueba, esfuerzo, y de ahí riesgo-, "portus" -paso, entrada, puerto-, "opportunus" -propiamente el camino adecuado para llegar a puerto-. Todas estas voces viven a su vez del griego πείρω -atravesar, recorrer- y πειρέω -intentar, ensayar, esforzarse-, del que resulta la conocida ἐμπειρία, vertida al latín como "experimentum". El equivalente gótico del πειρ- griego es "faran", que da lugar a "fahren" -ir, viajar-, "furt" -vado, y en ese sentido "paso"- y "Erfahrung" -experiencia-.

Saliéndonos ahora del ámbito estrictamente filológico, señalaríamos como núcleo semántico que nutre todo este espectro de vocablos la idea de viaje.

Viajar es recorrer caminos, precisamente esos caminos - ὁδός - que aparecen en la composición del término "método". El modo de recorrerlos es, sin embargo, distinto. Para el método, cuyo significado original es el de "camino que lleva a alguna parte", transitar es el inevitable puente que nos lleva de un punto a otro. Lo decisivo es llegar, y para conseguirlo reclamamos una guía fiable -también μέθοδος-. En el viaje, por el contrario, tan importante como llegar es el hecho de estar viajando: se hace camino al andar, que dijo A. Machado. Al subrayar

el pronombre deseamos precisar un importante aspecto. Mientras que el camino del método es algo que utilizamos, el camino de la experiencia nos hace en la medida en que lo hacemos. Esa mezcla entre las voces activa y pasiva sugiere un uso peculiar del verbo "erfahren": algo así como la voz media del griego «ἐσθ».

Es verdad que la lengua alemana no contempla esta posibilidad en la conjugación de sus verbos, pero hay un detalle en la construcción de la palabra "erfahren" que podemos rentabilizar para nuestros propósitos.

A primera vista se reconoce la conformación del término: un infinitivo -"fahren", ir- al que se le ha añadido el prefijo er-. Originalmente la partícula indicaba tanto la procedencia como el destino de una acción, en el sentido de consumarse y llegar a ser. Ello nos da para "erfahren" un significado que recoge la perífrasis "estar yendo". Si hemos de compatibilizar este significado con la conversión de "erfahren" en verbo transitivo, deberemos concluir que la transitividad no afecta a nada ajeno a la experiencia, sino a su propio desarrollo. Es decir: hacer una experiencia es el hacerse de la experiencia.

"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". (US, pág. 159).

("Hacer con algo una experiencia, ya sea una cosa, un hombre, un dios, significa que algo nos suceda, nos alcance, nos sobrevenga, nos revuelva y nos transforme").

Consideremos el insólito empleo del verbo hacer. La acción de ese hacer no señala al hombre como agente; al menos, si entendemos por agente el principio. Sin embargo tampoco ese hacer es un hacer del objeto, a la usanza de las epistemologías sensualistas. Justo para soslayar cualquier malentendido ocasionado por el empleo de este "hacer", recurrimos al neologismo "experienciar". Así diríamos: quien "experiencia" y la cosa que se experiencia son llevados por la propia experiencia. ¿A dónde?. Al lugar en el que la cosa puede mostrarse a alguien, que a su vez puede ser tocado y transformado por ella. No hay privilegio del sujeto ni del objeto; ambas categorías son tributarias de ese movimiento que posibilita el encuentro.

Ya Hegel, en la "Fenomenología del Espíritu", hizo de la experiencia el sujeto del progreso dialéctico ⁶⁷; concepto y objeto se enfrentaban y modificaban a la par;

no eran términos absolutos, sino resultados obtenidos sucesivamente. A diferencia de Hegel, Heidegger no concibe un punto final en ese desarrollo, un absoluto que contenga algo así como el recuerdo de su esfuerzo. Con ello deja Heidegger al pensar en la intemperie, ya no orientado desde una totalidad capaz de explicar sus parcialidades, sino ubicado en la resbaladiza región en la que se da la experiencia.

En la dirección que así toma el pensar no se cambia un objeto por otro preferible. La torsión que se nos impone es más amplia: no se persigue capturar la singularidad de eso y aquello, sino aprehender la verdad en que se nos da eso y aquello. Así pretende subvertir el pensar algo canónico: el privilegio de la posición, ya del objeto, ya del sujeto. Mediante una metáfora espacial diríamos: lo que ambiciona Heidegger no es determinar el aquí del yo o el allí del ente, sino el ahí donde se encuentran. Ese ahí -da- es el ahí del ser-ahí (Da -sein). Dicho de otro modo: la relación, ya no concebida como efecto de posiciones previas -sujeto y objeto-, sino como fundamento posibilitante de éstas.

En esta línea hay que entender propuestas como la aparecida en *Der Ursprung des Kunstwerkes -El origen de la*

obra de arte—: ni el artista justifica la obra, ni la obra al artista,; más bien ambos se "explican" desde el arte ^(*). Lo pertinaz de este recurso alcanza lo anecdótico: gran esquiador, se nos cuenta que Heidegger iniciaba a sus discípulos en este deporte diciendo que el esquí se practica en, desde y para la montaña ^(*).

Lo arbitrario de este par de ejemplos pretende exhibir la constancia de Heidegger. Siempre procura situarnos en el lugar de la relación. Que éste es por antonomasia el ser lo indica nuestra lengua: el gato es mamífero, la noche es misteriosa, el relato es verídico, ahora es tarde... Si el trabajo filosófico consiste en mantener permanentemente la atención en el es, Heidegger presume de no haber sucumbido al reposo que siempre proporciona el sujeto o el predicado. En su terminología esto significa no fundamentar el ser en un ente supremo.

Desde el origen se trata de pensar el ser, tal y como nos resume el título del primer párrafo de SZ: "La necesidad de una expresa reiteración de una pregunta por el ser". En la fidelidad a esta pregunta cifra Heidegger su distinción respecto de la tradición metafísica.

Veamos pues cómo esa radicalidad de la interrogación fuerza un giro en el pensar.

* * * * *

El giro ya se advierte en esta divulgada cita de SZ:

"Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen". (SZ, § 5, pág.24)

(El ser-ahí esen el modo de, siendo, comprender lo que se dice ser).

Aparentemente la frase se limita a señalar una cualidad eminente del hombre. Donde otros autores escribirían con sencillez "el hombre piensa", Heidegger alardearía proponiendo *Dasein* y *comprender el ser*. Juzgada desde esta perspectiva, la sentencia no haría sino confirmar la plaza privilegiada que ocupa el ser humano en el seno de lo real : hay entes que nacen, se reproducen y mueren; otros además son capaces de desplazamientos y desarrollan las más diversas destrezas; y hay al fin otro ente cuyo prodigioso crecimiento cerebral le ha permitido rendimientos incomparables. Pensar sería entonces un paso más en la progresiva complejidad de la vida. Que el origen de esa complejidad obedezca a la pura causalidad físico-química o responda a la voluntad de un dios -por resumir

dos actitudes extremas- es algo que no modifica la intención última del criterio. En cualquiera de estos casos se instala el pensar como un adjetivo.

La frase de Heidegger, sin embargo, evita cualquiera de estos sentidos. Incluso debería decirse que una de las premisas que rigen toda su meditación es el rechazo de las representaciones tradicionales del hombre y sus facultades. Sus objeciones hallan en la "Carta sobre el humanismo" su expresión más contundente, pero ya en SZ se sentaron las bases de toda crítica ulterior. Por ello será útil para nuestros propósitos recordar algunos aspectos del contenido del libro.

SZ se propone renovar la cuestión acerca del sentido del ser. La pregunta requiere un desarrollo paulatino. Así, antes de abordarla directamente se estudia aquel ente capaz de mantener abierta la cuestión. La analítica existencial es esto: cómo es y quién es aquél que puede preguntarse por el ser. Un rápido vistazo a este procedimiento nos sugiere una triple analogía: Heidegger se mueve en el terreno de la filosofía trascendental; Heidegger radicaliza la perspectiva fenomenológica; Heidegger desarrolla una antropología. Tal vez haya en Heidegger un poco de todo esto, pero también, y es lo

decisivo, algo más. Deslindar su peculiaridad esclarecerá nuestra tarea.

Heidegger no trata de llevar a cabo en su analítica una crítica de la razón. La finalidad de SZ no es aclarar la validez objetiva del conocimiento: la inherente comprensión del ser no equivale al principio supremo de los juicios sintéticos. La identidad ser/pensar que sugieren ambas fórmulas se leen de modo diverso: en Kant, reduciendo el ser a objetividad para un sujeto cognoscente; en Heidegger, alejando al pensar de cualquier supuesto yo puro.

Por el contrario el Dasein es un "ser-en-el-mundo". Mediante esta expresión no significa únicamente Heidegger que el hombre, además de conocer, sea capaz de sufrir, desear y moverse durante un cierto tiempo a través de una porción del espacio. En verdad se busca, con Husserl, el lugar de la constitución trascendental del mundo; pero éste no se obtiene mediante la adición de un cuerpo y un paisaje a la conciencia (Bewußtsein).

Tampoco la descripción de los diversos existenciales -"categorías" del ser-ahí- a saber: la comprensión (das Verstehen), el encontrarse (die

Befindlichkeit), la caída (das Verfallen), el habla (die Rede) ... perfilan una mera definición antropológica. El "ser relativamente a la muerte" (Sein zum Tode) no se añade sin más a la ya larga serie de caracterizaciones esenciales: ζῶον λόγον ἔχων, animal racional, imago Dei, homo loquens, homo faber, homo oeconomicus, homo ludens...

En todos estos casos, dirá Heidegger, se procura determinar más y mejor al sujeto mediante nuevos y más precisos predicados. Otro será el proyecto heideggeriano, que ilustramos mediante una comparación.

Un lugar común hace de Descartes el fundador de la filosofía moderna. "Cogito, ergo sum": he aquí el lema inaugural para una época. Desde entonces se ha modulado diversamente la relación entre el cogito y sus cogitaciones, pero, siempre según Heidegger, no se ha pensado el ser de ese "sum". La analítica existencial quiere cubrir ese hueco.

Pero pensar el ser de ese "sum" supone remarcar lo inadecuado del modo tradicional de entender el ser y, en especial, lo inconveniente de su empleo aplicado al hombre. El ser, nos dice Heidegger, siempre ha sido entendido en función del tiempo, sin que esa fundación

haya sido manifestada. En la *ouvra* reconoce Heidegger la huella de una determinada dimensión temporal : el presente. Ello hace que toda interpretación del ente se haya orientado desde el principio por una concepción del ser que privilegia la presencia (SZ, § 6). Así la distinción entre esencia y existencia sigue con fidelidad ese presupuesto, pues lejos de constituir una diferencia original entre el qué es y el hecho de ser, se sostiene sobre el prejuicio temporal de la metafísica.

Otro es el significado en la célebre sentencia de Heidegger:

"Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz" (SZ, §9, pág. 56)

("La esencia del ser-ahí está en su existencia").

Pues lejos de apuntalar de un modo insólito los términos tradicionales, la frase pretende subvertirlos. Existencia no nombra el hecho de ser, el "que es" (*ὅτι ἐστίν*, *daß-sein*) puro y simple, un concepto que determina el esto que ahora es frente a lo tan sólo posible, frente a lo que ya ha sido o todavía no es ... Existencia nombra en Heidegger el modo de ser exclusivo del hombre, incomparable con otros modos de ser peculiares del resto

de los entes. Correlativamente la esencia (das Wesen) no refiere en aquella frase lo universal de un género, el núcleo inalterable de cada individuo o el correlato de la definición (Was-sein, quidditas), sino algo así como el principio dinamizador, el despliegue peculiar de cada ente. Heidegger obtiene este sentido mediante la recuperación del antiguo verbo *wesen* -del que procede el sustantivo *das Wesen-*, que significando *durar, prolongarse, desplegarse...*⁽¹⁰⁾, conviene admirablemente a sus propósitos. Aunque los mayores rendimientos de esta novedad son extraídos en obras posteriores, podemos aplicar retrospectivamente sus beneficios a SZ ; la esencia del ser-ahí, de esa manera, la ganaremos tanto respondiendo a la pregunta por el "qué es", como procurando esclarecer la pregunta por el "quién y cómo es".

La existencia no es el predicado esencial del ser-ahí, si seguimos pensando estos términos dentro de los límites de la metafísica. Eso es lo que hace Sartre, según opinión de Heidegger, y de ahí el abismo que establece el alemán entre los existencialismos y su propio camino pensante⁽¹¹⁾.

Por el contrario la determinación del ser-ahí como existencia compromete el concepto tradicional de ser. La analítica existencial no quiere ser sólo una propedéutica para la "Seinsfrage", sino la descriptiva eclosión del entrecruzamiento que se da entre hombre y ser.

Una y otra vez intentamos justificar que este entrecruzamiento no es una síntesis a posteriori. No puede darse tampoco como un isomorfismo entre sujeto y entes. En verdad debemos entenderlo como requerido como punto de partida del discurso, sin por eso aceptarlo ya como cuestión clausurada. Explotemos más bien las resonancias del término existencia; existir : perdurar ...; existir (del latín ex-sistere): brotar, salir ... Forzando la imagen diríamos que existir es estar fuera de sí. El ser-ahí es "excéntrico", por ser quien ha sido y quien ha de ser, porque es a una con el ser, porque se descubre originalmente en la apertura al (del) ser.

De qué modo el pensar traduce y contiene esa movilidad es algo que debemos indagar precisando el asunto de la comprensión.

* * * * *

"Mit dem Terminus Verstehen meinen wir ein fundamentales Existenzial; weder eine bestimmte Art von Erkennen, unterschieden etwa von Erklären und Begreifen, noch überhaupt ein Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens" (SZ, §68, pág. 444).

"Con el término "comprender" mentamos un existenciario fundamental; ni una determinada forma de conocer, distinta V.gr. del explicar y el concebir, ni en general un conocer en el sentido del aprehender temático".

Si la existencia es el modo de ser del ser-ahí, las notas que le caracterizan no pueden subsumirse bajo un armazón categorial (ya sea aristotélico, kantiano o hegeliano) sostenido por una idea del ser en tanto que presencia constante. El término existenciario -Existenzial- quiere destacar este aspecto: los caracteres esenciales del ser-ahí no son predicados de un sujeto, sino modos de ser originales, explicitaciones de la existencia. "El ser-ahí comprende" es una expresión tautológica.

Con ello se alude a algo más radical que la comprensión pensada por Dilthey, nombrado implícitamente en el fragmento. El problema que contempla Heidegger no es

el de fundamentar el rigor específico de las ciencias del espíritu. Ciertamente la derivación del poskantismo hacia la teoría de la ciencia despertó en Dilthey la necesidad de defender la validez de otro conocimiento; su búsqueda, empero, se detuvo en la localización de otro "método" cuyo paradigma es proporcionado, en última instancia, por la psicología (y los ejemplos suministrados por la relación yo-tú):

"Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du"⁽¹²⁾.

("El comprender es un reencuentro del yo en el tú").

La oposición entre erklären (explicar) y verstehen (comprender), así como la husserliana entre beschreiben (describir) y begreifen (concebir), se dan ya en el seno del comprender (das Verstehen) postulado por Heidegger.

Lo originario de este comprender significa: el problema no es averiguar de qué modo puede un yo aprehender los entes, sino cómo es ese ente -el ser-ahí- que comprende. El asunto del pensar ya no cae así bajo el imperio de la lógica y la epistemología, sino que es llevado al terreno de la ontología fundamental (según la terminología que aún emplea Heidegger en SZ). Todos los

problemas que suscita la dicotomía sujeto/objeto aparecen ahora como cuestiones derivadas, pues su solución pende de la previa caracterización del Dasein como *ser-en-el-mundo*, otra expresión de la que se vale el autor para señalar la original apertura al ser que constituye la existencia del hombre. Existir es habitar el mundo, residir ahí donde se puede dar toda relación con lo otro. A esta "porosidad" se refiere la sentencia citada en primer lugar: el ser-ahí es, siendo, comprender lo que se dice ser.

Ciencia y metafísica son logros que suponen la comprensión previa. Esta se manifiesta como un exceso desbordando los límites de cada ente particular. Ni el yo ni la cosa son puntos aislados en busca de una ligazón; ambos se dan sobre el fondo de un mundo, que no es la suma de cuanto hay, ni la reunión y ordenación en el espacio de los entes, sino el ahí del ser-ahí. La aserción no elimina el problema del comprender: lo orienta. Toda penetración en su esencia será un progresar a partir de este "dato inmediato": la connatural -y preontológica- comprensión del ser; esto es: la problematización de esta trivialidad aparente: para nosotros las cosas son.

El comprender, así, recorre un círculo. Partiendo de la "precomprensión del ser" -también llamada "de término

medio"- se alcanza mediante sucesivas descripciones de la estructura del ser-ahí un saber acerca del ser que revierte sobre los análisis previos; o expresado de otra manera: un saber acerca del ser-ahí que entraña la modificación de la tradicional inteligencia del ser.

Esta remisión de las partes al todo y del todo a las partes sería un círculo vicioso si se buscara una fundación absoluta (a menos de convertir lo absoluto en el fundamento, como propone Hegel); pero lo que se persigue es dejar en libertad el fondo sobre el que se desenvuelve el movimiento de la comprensión (SZ, § 2). La analítica existencial se define por eso como interpretación -Auslegung-. Esta se configura como la articulación y la apropiación de un comprender (SZ, § 32); pero ahora éste no puede ser el cotidiano comprender de término medio, sino el comprender que se comprende. Para obtenerlo es preciso que la existencia pueda ser aprehendida como un todo, que haya alcanzado sus límites. Sólo así la interpretación se legitima (SZ, § 45).

El nombre asignado a la tarea que aborda SZ es el de "Fenomenología hermenéutica" (SZ, § 7). Con este título se señalan dos momentos indisociables: la descripción (que no conceptualización) de las estructuras existenciales y

"... das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden" (SZ, § 7, pág. 50).

("...el dar a conocer a la comprensión del "ser-ahí" mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser").

De un modo todavía impreciso entrevemos que el cumplimiento de estos propósitos no puede conseguirse a través de un proceso meramente gradual. El pensar no "crece" merced a las simples adiciones. La analítica existencial ha de contener un "salto" -ya sugerido por la necesidad de aprehender en su totalidad la existencia- que impida convertir sus indagaciones en un inútil pasar de la gallina al huevo y del huevo a la gallina.

Puede reconocerse ese salto bajo aquello que Heidegger denomina "Entschlossenheit" (resolución) (SZ, § 62), puesto que a través de su esclarecimiento se justifica el sentido del ser-ahí como temporalidad (SZ, § 65), apareciendo de ese modo la finitud, preparada por los análisis del "ser-relativamente-a-la-muerte" (SZ, § 53) no ya como un límite exterior de la existencia, sino como la clave de esa nueva ontología hacia la que el libro apunta.

No entra dentro de nuestras intenciones el desmenuzamiento de estos problemas; sí empero su aprovechamiento para nuestra tarea, ya que lo concluido por Heidegger compromete estrechamente la naturaleza del pensar. Cuando Heidegger afirma que el ser-ahí es:

"... als geworfener Grund der Nichtigkeit..."

(SZ, § 65, pág. 431)

(...en tanto que fundamento yecto de la nada...)

sus palabras no se limitan a constatar la obvia imprevisibilidad de la muerte. Tampoco anuncian, por eso mismo, el desarrollo especulativo de los temas que inflamaron los lamentos de Teognis o de la amonestación medieval tan bien consumada por Manrique. Por el contrario, y atendiendo al lugar que ocupa la finitud en el recorrido de SZ, creemos que Heidegger nos invita a hacer de ésta la condición del pensar.

* * * * *

Debemos a la fulminante popularidad de SZ una inapreciable ayuda. Como se recordará, Heidegger sólo aceptó el aplauso del mundo académico al precio de

reorientar una y otra vez las interpretaciones confeccionadas sobre su obra. Por ello encontramos en textos que abarcan un período de más de cuarenta años precisiones acerca de lo que en verdad quería significar tal y cual aspecto de SZ. Ahora carece de importancia para nosotros comprobar la exactitud de aquellas apreciaciones; no así las apreciaciones mismas, pues gracias a ellas reconstruimos un camino pensante cuya constancia no se cifra en la elaboración de un sistema, sino en el zambullirse repetidamente en las cosas del pensar. Recordemos el lema que abre la edición de sus obras completas: "Wege, nicht Werke" ("caminos, no obras").

Desde esta posición nada nos impide admitir el silencio en que cayeron cuestiones de entre las más voceadas de SZ: la conciencia y su llamada, el ser relativamente a la muerte, etc... Pero no vemos en ello un signo de arrepentimiento ante lo que podría calificarse de incursiones antropológicas. Mejor es valorarlo como el abandono de un interrogar que ya no puede suministrarnos más saber sobre la pregunta que procura explicitar el autor: la pregunta por el ser.

En KPM Heidegger resume así la tarea que SZ perseguía:

"der Wesenszusammenhang zwischen dem Sein als solchem (nicht dem Seienden) und der Endlichkeit im Menschen muß ans Licht gehoben werden" (KPM, pág. 200).

("De lo que se trata es de iluminar la imbricación esencial del ser (no del ente) como tal y de la finitud en el hombre").

El logro de este propósito pasa por la inevitable conversión del problema del ser en el problema de la comprensión del ser:

"Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, "gibt es" Sein" (SZ, § 43, pág. 281).

("Pero sólo mientras el ser-ahí es, es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, "se da" el ser").

En la correcta intelección de esta frase se juega lo específico del meditar heideggeriano. En efecto, con los debidos matices, la afirmación podría hacerla suya la metafísica moderna, desde la transformación cartesiana del yo en subiectum y de la verdad en certeza, hasta la identificación hegeliana de la metafísica con la lógica, pasando por el "principium reddendae rationis" de Leibniz

o el principio supremo de los juicios sintéticos en Kant. Sin embargo, los análisis acerca de la comprensión que hemos aportado con anterioridad pretendían, al enfatizar la naturaleza "existenciaria" de aquélla, separar la ruta de Heidegger de la de sus predecesores. Nos servimos para ese fin de una nítida distinción entre lo que nombra Dasein y lo que la filosofía moderna conoce como sujeto o conciencia. Pero también es preciso tratar el otro "cuerno del problema": el lado del ser, por decirlo de modo esquemático. No en vano, repitámoslo una vez más, Dasein significa al mismo tiempo la relación del hombre a la apertura del ser y la relación del ser a la esencia del hombre:

"Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesenverhältnis des Menschen zur Offenheit ("Da") des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich in dem der Mensch als Mensch steht, der Name "Dasein" gewählt" (Wegm, pág. 368)⁽¹³⁾.

("Para significar, al mismo tiempo y en una sólo palabra, tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre a la apertura ("ahí") del ser como tal, se escogió, para el ámbito esencial en el que el hombre se instala como hombre, el nombre de Dasein").

Así colegimos de la finitud del ser-ahí la finitud del tiempo y del ser: uno y otros son términos indisociables. En escritos posteriores a SZ, Heidegger agudizará este sentido escribiendo Da-sein; pretende de ese modo subrayar la no substancialidad de la existencia: Da-sein es el "ser en el ahí del ser", el lugar de la iluminación del ser.

Consiguientemente no es posible interpretar esa conversión del problema del ser en el problema de la comprensión haciendo de aquél un concepto o una posición del sujeto. El papel de Husserl en ese alejamiento de la "tentación" idealista es reconocido por Heidegger de forma sobremanera explícita en 1973, en la primera sesión del seminario de Zähringen:

"Avec ses analyses de l'intuition catégoriale, Husserl a libéré l'être de sa fixation dans le jugement" (Q.IV, pág. 315).

Aquí Heidegger recuerda el capítulo sexto de la sexta "Investigación lógica", genéricamente titulada "Intuiciones sensibles y categoriales". El epígrafe 44 (*El origen del concepto de ser y de las restantes categorías no reside en la esfera de la percepción interna*) contiene

la sentencia que Heidegger rememora. En polémica con Locke -que Heidegger amplía sensatamente a Kant- Husserl defiende la imposibilidad de obtener mediante la reflexión sobre el juicio el origen del "concepto" de ser. De manera muy concisa diremos que Husserl sustituye la construcción o deducción de las categorías por su intuición. Así el ser -la substancia de algo: el árbol en cuanto árbol, por ejemplo- no se obtiene a través de la aplicación de una forma del entendimiento sobre los datos de la sensibilidad -por contrastarlo con el caso kantiano y en especial con su lectura gnoseológica, tal y como la realizan los neokantianos-, sino que este "ser también nos es dado, como nos son dadas las percepciones sensibles". A partir de ahí Husserl y Heidegger divergen; el discípulo explotará para sus propios propósitos la sugerencia del maestro, para quien, según Heidegger, el hallazgo resultó estéril. Heidegger confiesa haber encontrado el terreno firme de su pensar en este chispazo de Husserl: el ser nos es dado.

Juzgamos ahora con menos inocencia el fragmento de SZ que antes citábamos: "sólo mientras el ser-ahí es, ..., "se da" el ser". El entrecomillado de ese par de palabras es significativo. Usualmente vertimos "es gibt" como "hay". Literalmente la expresión dice "eso da", "se da".

Forzando merced al empleo de las comillas la lectura estricta de una expresión hecha, Heidegger destaca cómo el haber del ser es un darse.

De qué modo esa perspectiva confirma la distinción entre Heidegger y la metafísica moderna, lo veremos con mayor claridad al compararla con la posición hegeliana.

En sus "Lecciones sobre la historia de la filosofía" apunta Hegel:

"Mit ihm (Descartes) treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiss, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist" (14).

("Con Descartes, entramos, en rigor, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón, y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad").

Unas líneas más abajo añade Hegel que ése es por fin el terreno firme de la filosofía: la subjetividad se ha puesto como fundamento, el pensar como principio. Resumido toscamente, Hegel opone a la maravillada complacencia de los griegos ante la exterioridad, la apología moderna de

la inmanencia. Lo otro, por consiguiente, no será tanto dado cuanto puesto: la cosa será el objeto de la representación (del sujeto presente a sí mismo). Hegel, que concibe la historia como progreso, traducirá en su propia obra esa dinámica: es el paso de la conciencia a la autoconciencia en la "Fenomenología del espíritu", el tránsito de la "lógica del ser" a la "lógica de la esencia" en su "Ciencia de la Lógica". Lo que reproduce el programa hegeliano es el "avance" de la metafísica. Un recorrido en el que se supera, manteniéndolos (la famosa "Aufhebung" hegeliana) los estados precedentes, siempre fragmentarios en su verdad. Así, la irrupción de la subjetividad en el pensamiento moderno ensancha, sin romperlos, los límites de la ontología. Ahora, podrá decir Hegel, hay un "Fundamentum inconcussum".

Pero donde en Hegel se habla de "Aufhebung", Heidegger habla de "überwindung", "Verwindung" o "Destruktion" (15). No se trata, pues, de consumir una tradición llevándola hasta su extremo -en última instancia: el fundamento-, sino de reconducir el modo de interrogar -"repetirlo": "es wiederholen"- para posibilitar la emergencia de lo que siempre permaneció velado: el ser. Por eso, y sólo en cierto modo, allí donde Hegel descubre una progresiva aproximación a la verdad,

Heidegger señala el progresivo alejamiento del ser. Sólo en cierto modo, pues sería falso convertir a Heidegger en un confuso adalid de la mitología de la Edad de Oro. Si lo hiciéramos seguiríamos evaluando la historia desde criterios antropológicos; tan sólo invertiríamos el itinerario hegeliano.

En su obvia oposición al dogma moderno, la afirmación "se da el ser" no nos traslada a los dominios de un pensar más antiguo. No abjura Heidegger de una escuela para refugiarse en otra tendencia sorprendentemente anacrónica. No debemos ver en su incesante revisión de los textos presocráticos la búsqueda de una verdad original, sino el acercamiento al "cómo" -más que al por qué- de ese inevitable deslizamiento de la cuestión del ser en la onto-teo-logía.

Desde el punto de vista heideggeriano al todo de la metafísica le conviene este refrán: los árboles impiden ver el bosque. El juicio es severo -y falso- si inferimos de ahí que la historia de la filosofía es una secuencia de despropósitos. Pero Heidegger sólo quiere subrayar lo inadecuado para su propia tarea del modo metafísico de interrogar. Curiosamente, lo que reclama nuestro autor no es un pensar más sesudo, sino más simple. Esa simplicidad

se advierte en la frase que nos ocupa: "el ser se da". ¿Qué supone esta afirmación?. Inmediatamente oímos esto: no somos nuestro propio principio. Con la aserción va implícita una crítica que abarca desde el proyecto de una construcción absoluta partiendo del cogito hasta el inquietante "yo soy mi padre" de Nietzsche.

Pero el ser se nos da; forzando las palabras: "hay un ahí del ser (Da-sein). No somos espectadores más acá de un presente objeto -el ser-: si así fuera arribaríamos a una embarazosa conclusión: yo no soy.

Precisamente los análisis a los que hemos procedido guiados por el tema de la comprensión pretendían destacar este dato insoslayable: la mutua pertenencia del hombre y ser. Lo revelan términos como mundo (Welt), claro del ser (Lichtung), reductibles en SZ al significado que adquiere el Da- de Dasein. El mundo es irrebasable: nadie puede colocarse fuera de él para pensarlo, pues es el pensar quien garantiza su patencia. A la piedra, en su indiferente perdurar, o al dios de la metafísica, eterno y simultáneo, les está vedado el pensar del que habla Heidegger.

Refutada la identidad del idealismo especulativo -la conciencia no es fundamento, no hay comienzo absoluto-. inaceptable la alternativa escéptica -que contradictoriamente abre un abismo entre lo pensado y lo que es-, la meditación heideggeriana propone una nueva modulación de la identidad ser/pensar, en la que la finitud juega un papel análogo al del aire en el cuento de la paloma: lo que parece dificultar el vuelo es justamente lo que lo permite⁽¹⁶⁾.

NOTAS 2.1.

(1) Cfr.: nota (3) de la Introducción

(2) Desde el escrito de 1947 titulado "Aus der Erfahrung des Denkens" -publicado en 1954- , el término "experiencia" adquiere un estatuto especial, pues le sirve a Heidegger para nombrar tanto el estilo como la meta del pensar que atiende al ser. Probablemente sea US el texto que con mayor abundancia se haga eco de la novedad. Cfr.: Birault, H.: "Heidegger et l'expérience de la pensée", pág. 381.

(3) Heidegger formula esta opinión de un modo especialmente claro en "Die Frage nach dem Ding": *"Methode ist nicht ein Ausstattungsstück der Wissenschaft unter anderen, sondern der Grundbestand, aus dem sich allererst bestimmt, was Gegenstand werden kann und wie es Gegenstand wird"* (FD, pág. 102)

(el método no es una pieza de la indumentaria de la ciencia entre otras, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo)

El párrafo se incluye como comentario a las *Regulæ ad directionem ingenii*, pero su sentido vale para toda la filosofía moderna, como el propio Heidegger repite en numerosas ocasiones.

(4) Ortega y Gasset, "La idea de principio en Leibnitz", págs.148 y ss.

(5) Cfr. : Ernout, A. y Meillet, A.: "Dictionnaire étymologique de la langue latine". Vid. artículos "per", "peritus", "periculum", "portus".

(6) Cfr. Luce Fontaine-De Visscher, "Ce qui vient en poème", Revue philosophique de Louvain, mai 82, pág.262

(7) *"Die Erfahrung ist die Weise der Anwesenheit des Anwesenden, das west im Sich-vor-stellen. Der jeweils dem Bewußtsein in der Geschichte seiner Bildung entstehende neue Gegenstand ist nicht irgendein Wahres und Seiendes, sondern die Wahrheit des Wahren, das Sein des Seienden, das Erscheinen des Erscheinenden, die Erfahrung"*

(Hw, pág.185)

(La experiencia es el modo de la presencia de lo presente que es -west- en el pro-ponerse. El nuevo objeto que en cada caso le surge a la conciencia en la historia de su formación no es cualquier verdad o cualquier ente, sino la verdad de lo verdadero, el ser del ente, el aparecer de lo que aparece, la experiencia)

(8) *"Künstler und Werk sind je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, welches das erste ist, durch jenes nämlich, von woher Künstler und Kunstwerk ihren Namen haben, durch die Kunst"*

(Hw, pág.1)

(Artista y obra son en sí y en su reciprocidad mediante un tercer elemento que es el prioritario; a saber : aquél del que artista y obra de arte toman el nombre, el arte)

(9) H.-G. Gadamer cuenta la anécdota en su escrito de homenaje a Heidegger en ocasión de su octogésimoquinto aniversario. Cfr. "Heideggers Wege", pág.97.

(10) En el curso de 1935 dictado en la Universidad de Freiburg y publicado posteriormente con el título de "Einführung in die Metaphysik", Heidegger acomete en uno de sus capítulos el estudio etimológico del verbo "sein". El análisis revela que son tres las raíces que contribuyen a su formación, todavía perceptibles en la variedad que presenta la construcción de los diferentes tiempos y modos verbales. Una de estas raíces, exclusiva de las lenguas germánicas, es *ues- (permanecer, habitar), de la que procede Wesen. Citamos a Heidegger :

"Der Dritte Stamm kommt nur im Flexionsbereich des germanischen Verbum "sein" vor: wes; a.ind.: vasami; germ.: wesan, wohnen, verweilen, sich aufhalten; zu ves gehören : Feoria, Farru, vesta, vestibulum. Hieraus bildet sich im Deutschen : "gewesen"; ferner : was, war, es west, wesen. Das Partizip "wesend" ist noch in an-wesend, ab-wesend erhalten. Das Substantivum "Wesen" bedeutete ursprünglich nicht das Was-sein, die quidditas, sondern das Währen als Gegenwart, An- und Abwesen. Das "sens" im Lateinischen prae-sens und ab-sens ist verloren gegangen"

(EM,pág.76)

(La tercera -raíz- se presenta sólo en el ámbito de flexión del verbo germánico "sein" -ser-: wes; sánscrito : vasami ; germ.: wesan, habitar, permanecer, detenerse ; a ves pertenecen : Feoria,

Farru, vesta, vestibulum. De aquí se formó el alemán "gewesen" -sido- ; después : was, war -era-, es west, wesen. El participio "wesend" -siendo- se halla todavía en an-wesend -presente- y ab-wesend -ausente-. El sustantivo "Wesen" no significaba originalmente el qué-es, la quidditas, sino el perdurar en cuanto ahora presente, la presencia y la ausencia. El sens del latín præ-sens y ab-sens se ha ido perdiendo.)

Además del renovado empleo de *das Wesen* como sustantivo, Heidegger utiliza con gran frecuencia el olvidado verbo *wesen* en lugar del habitual *sein*. La argucia, como se verá en el próximo capítulo, le vale para convertir a *ser* en verbo transitivo, con lo que se recupera el uso no copulativo de *es*. Las dificultades recaen aquí en la traducción ; los franceses acostumbran a dar *déployer* por *wesen*, Richardson dice *come-to-presence* o simplemente *presence* -verbo-. En castellano se ha vertido como *esenciar*. En este trabajo lo traducimos unas veces como *esenciar* y otras como *ser*. En cualquier caso debe entenderse siempre como despliegue y manifestación de lo presente -Anwesendes- en la presencia -Anwesenheit-

(11) Wegm. págs. 326 y 331

(12) Dilthey : "Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft", citado por Gadamer/Böhm : "Philosophische Hermeneutik", pág.189.

(13) Desde ahora queremos llamar la atención sobre el empleo del término *Bezug*. Aunque los

dicionarios den como sinónimos Bezug y Beziehung, el uso que de ambas palabras hace Heidegger es cuidadoso : Bezug nombra siempre una relación fundamentante : Beziehung, una relación de segundo grado. La distinción ya se encuentra en SZ, en cuyo segundo párrafo se nos dice que la relación que mantienen Dasein y Sein es un "Bezug".

Un tono similar guarda la distinción escolástica entre *relación predicativa* y *relación transcendental*. Mientras la primera -análoga a la Beziehung- refiere la ligazón entre términos independientes, la relación transcendental señala el vínculo que indisolublemente mantienen los dos términos de la relación, como p.ej., el conocimiento con lo conocido. A lo largo de la investigación aludiremos con frecuencia al importante matiz que el "Bezug" pone en juego.

La cuestión es sabiamente explotada por Massimo P. de Carolis ; Cfr. : "Il linguaggio originario in Heidegger", Filosofia Torino, Abril 78

(14) Cit. por Heidegger en Hw.,pág.128. La traducción castellana la tomamos de "Lecciones sobre la historia de la filosofía", T.III, pág.252.

(15) *"Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden des Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten*

und fortan Leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden" (SZ,pág.30) (Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser la transparencia 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 destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante)

(16) Usamos a nuestra conveniencia el célebre ejemplo de la paloma que cita Kant en el tercer capítulo de la Introducción de la KrV.

2.2. SER Y PENSAR (II)

Cerrábamos el capítulo anterior afirmando la identidad de ser y pensar, obtenida y requerida por la "comprensión" de la que habla Heidegger en SZ. Ahora es preciso caracterizar lo peculiar de esta identidad con nuevas observaciones.

En HB leemos lo siguiente:

"Das Denken schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches: das Denken ist des Seins insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört"
(Wegm, pág. 314).

(A título orientativo empleamos la traducción de la editorial Huáscar)

(El pensar es -para hablar sin rodeos- el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas: el pensar es del ser en cuanto que el pensar, producido por el ser, le pertenece al ser. El pensar es simultáneamente pensar del ser en cuanto perteneciendo al ser, escucha al ser).

La frase castellana "producido por el ser" traduce imperfectamente la oración "vom Sein ereignet". Cualquier

intento por nuestra parte correría análoga suerte. Pero ya que la intelección del párrafo no sufre una grave merma, y ya que una versión más ajustada exigiría una disquisición previa acerca de lo que nombre "Ereignis", bástenos por ahora decir que Heidegger no habla de una producción -en el sentido que posee el alemán "Herstellung"- de pensamiento causada por el ser, sino más bien del pensar como un suceso del ser, como una sollicitación del ser. Lo argumentaremos poco a poco.

Notemos, en primer lugar, el doble uso del genitivo. De ahí parecen derivarse dos proposiciones: el pensar pertenece (gehört) al ser; el pensar escucha (hört) al ser. Una manera apresurada de leer la primera frase nos daría esto: el sujeto del pensar es el ser. Por el contrario, de la segunda frase concluiríamos esto otro: el ser es el objeto del pensar.

Pero ya al comienzo del capítulo anterior mostrábamos que el meditar de Heidegger rehuye las categorías de sujeto y objeto. La razón de tal suspicacia reside en el carácter derivado que posee todo concepto lógico-gramatical. Su dependencia respecto de lo óntico les incapacita para ejercer como molde y patrón del pensar radical que Heidegger pretende ; justamente sólo a partir

de ese pensar podrán adquirir carta de naturaleza, se les podrá emplazar.

Así, y al estilo de las proposiciones especulativas de Hegel, "sujeto" y "objeto" expresan posiciones intercambiables, anunciando en su permutación la naturaleza flúida de lo que se intenta decir. De acuerdo con Heidegger nombramos *experiencia* a ese movimiento. ¿Cómo lo leemos en el ejemplo que ahora tratamos?

Expresado con rotundidad, el fragmento de la *Carta sobre el humanismo* afirma con otras palabras que el pensar, en cuanto experiencia, "hace" la experiencia del ser. El doble juego del genitivo enlaza a ser y pensar en una todavía extraña identidad. La desanudaremos paulatinamente preguntándonos en primer lugar por el sentido de esta nueva afirmación : hay una experiencia del ser.

El comentario no hará sino prolongar lo iniciado en el capítulo anterior.

* * * * *

Como en el capítulo precedente también en esta ocasión regresamos a textos de la primera época (anteriores a la "Kehre") en busca de los motivos desarrollados sólo ulteriormente por Heidegger. Al actuar de ese modo postulamos la constancia del autor, aun reconociendo los meandros que modelaron su tarea. Procedemos, pues, según esta creencia: se logra una mayor comprensión de los textos si éstos se recorren no sólo del primero al último sino también del último al primero.

Con estas razones, y para considerar qué significa "experienciar el ser", aportamos un fragmento de WiM:

*"...weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart."
(Wegm, pág.119)*

(...porque el ser mismo es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la transcendencia del ser-ahí mantenido y expuesto a la nada.)

Heidegger leyó esta conferencia en 1929. Las líneas que citamos se hallan hacia el final de la ponencia, y expresan, en oposición a Hegel, el sentido que ha de tener aquella identidad entre el ser y la nada que se incluye al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*.

La conferencia se propone explicitar el problema de la nada, pero no como una cuestión entre otras de una metafísica regional más o menos delirante. Tal y como Heidegger desplegó la pregunta, hizo de aquélla el epicentro de una meditación acerca de sus temas perennes. Veamos, si no, los términos que ahí aparecen estrechados: ser, finitud, transcendencia, nada, ser-ahí (Dasein), patentizar (offenbaren)...La brevedad y densidad de su contenido, junto a las adiciones de epílogo (1943) y prólogo (1949) al texto de 1929, hacen de WIM uno de los escritos más nítidos y seductores de entre la vasta producción de Heidegger.

Pero, ¿de qué habla la conferencia?. Oigamos cómo resumió su autor el contenido en 1942: se trataba, nos dice, de aprender a experimentar el ser en- o a través de- la nada (*das Sein im Nichts erfahren*) ⁽¹⁾. El fragmento que comentamos emplea otro verbo, aunque el sentido es el mismo: el ser se abre o patentiza (*offenbart*) en el ser-ahí expuesto y mantenido (*hinausgehalten*) en la nada. El por qué se ensaye este acceso al ser no obedece a ningún talante pesimista o artificiosamente dramático, sino, como iremos viendo, a la claridad expositiva que conlleva.

La nada, ciertamente, no nos es dada como objeto. No hay una aprehensión de la nada. Y sin embargo sabemos de ella : la descubrimos, porque se nos revela, en la angustia (Angst). ésta es nombrada disposición, "temple" fundamental (*Grundstimmung*), tanto porque en la angustia deba localizarse el origen "ontológico-existencial" de cualquier "sentimiento", cuanto porque en ella la existencia se temple y reconoce, ya singularizada, en su completa desnudez (2).

También en el aburrimiento, en la desesperación (incluso en la gran alegría, añade significativamente Heidegger) (3), aparecen las cosas bajo otro color, sometidas a la presencia, habitualmente velada, de algo que las sobrepasa. Así, ya porque todo cuanto hay pierda en el tedio su firmeza, o bien porque en el júbilo todo reciba y refleje un brillo venido de otra parte, los entes disuelven su acostumbrada relevancia en favor de aquello que los sostiene. En la alegría, en el aburrimiento, el fondo emerge. Pero sólo en la angustia sabemos del fondo (*Grund*) como abismo (*Abgrund*).

En la angustia toda relación al ente ha sido abandonada. La angustia es "por nada", como solemos decir ; sin un de dónde o hacia dónde que señale una causa

determinada, a no ser la propia existencia. La irreductibilidad del modo de ser humano a la Vor- o a la Zuhandenheit logra así una prueba: en la angustia se suspende el ente en su totalidad, aunque no en beneficio de un puro contemplar de la conciencia. En tanto que modo fundamental del "encontrarse" (Befindlichkeit) la angustia atestigua el originario "estar ya" en el mundo; esto es: lo impracticable de un comienzo absoluto. Asimismo, y en tanto que todo modo de encontrarse conlleva una cierta comprensión (SZ, § 31), la angustia pone la existencia ante la más propia de las posibilidades: la muerte (SZ, § 40).

Lo que así nos roza en la angustia, silenciosamente -pero no fuera del lenguaje- es el todo de la existencia, finita, podríamos decir, por uno y otro lado. La angustia ejerce así de espejo para la existencia; la nada que se nos revela no es por ello el "nihil negativum", sino lo "otro" del ente, el vacío del que surge y se manifiesta todo cuanto es. En el capítulo anterior fue denominado "mundo" ese ámbito para toda eclosión. Justificamos que ese lugar era el ahí (Da) del ser-ahí. Ahora se descubre el ahí como temporalidad originaria.

Los análisis de la nada y la angustia son una propedéutica. Actúan como catalizadores de la cuestión del ser, y en un doble sentido. En primer lugar porque hacen perceptible la diferencia de ser y ente -la diferencia ontológica-; pues como escribe Heidegger en el prólogo a la tercera edición del tratado *Vom Wesen des Grundes*, la nada de la que aquí es cuestión es el *no del ente, el ser experimentado desde el ente*.

En segundo lugar, e intrínsecamente solidario con el asunto de la diferencia, porque nos sugieren como requisito para entrar en los dominios "del ser" un pensar también diferente, un pensar capaz de asumir como tarea la meditación de ese "no" del ente que se sustrae a la determinación conceptual.

En cuanto propedéutica, la experiencia de la nada juega un papel análogo al del θαυμαζω griego o al de la ἐποχή husserliana. En la anulación del comercio cotidiano con el ente permitimos la irrupción del ser. Sólo que en el caso heideggeriano, que no opera sobre el modelo visual -ni siquiera el de la introspección-, la irrupción se da acompañada de una imposibilidad: la de acabar fundando el ser en un ente -ya sea el θεός aristotélico o la conciencia de la fenomenología-. La vinculación, gracias

al Dasein, de ser y finitud, hace de la patencia del ser como "fondo" para todo ente, a la vez la experiencia del ser como lo infundado. El tiempo es, por así decirlo, el abismo (Abgrund).

* * * * *

Un modo de resumir el largo itinerario de Heidegger sería éste: de SZ en adelante siempre preparó o procuró el salto del "Grund" al "Abgrund". Esto se traduce de diversas maneras en el plano de su obra. Fue el proyecto de "destrucción" de la historia de la metafísica, el "retorno al fundamento de la metafísica", o los esbozos de la "historia del ser" (4), por citar sólo títulos de capítulos o artículos así publicados.

La gama de fórmulas que expresan esa voluntad es muy amplia: el "paso atrás" (Schritt zurück); "salto originario" (Ur-sprung), "pensar -o recuerdo, si traducimos literalmente- del ser" (Andenken des Seins), "pensar que medita" (Besinnliches Denken) ... Lo que subyace, empero, es siempre un mismo propósito, también susceptible de múltiples expresiones. Si hacemos hincapié en el problema del tiempo resolveremos lo siguiente : Heidegger denuncia la implícita, impensada e insuficiente

concepción del tiempo que rige toda metafísica -el predominio del presente-, viéndose así obligado a ensayar un pensamiento capaz de explicitar tan soterrado prejuicio de la filosofía. Si escogemos como punto de mira la palabra ser, la tarea de Heidegger se caracteriza por la búsqueda del "significado" de ser, evitando el recurso de la fundación última, ya que en ella se escamotea la cuestión y dificultad por la que se pregunta. O empleando términos hoy usuales, el trabajo de Heidegger podría describirse como sigue: rescatar del olvido a la diferencia, pensar la diferencia entre ser y ente, en cuanto sólo así puede acometerse la pregunta por el ser eludiendo las maneras de la Onto-teo-logía.

Si hemos arriesgado esta enumeración no es ni para reducir la obra de Heidegger a la monótona repetición de idénticos acordes, ni para acotar en diferentes compartimentos problemas distintos. De lo que se trata es de reconocer en cada una de las fórmulas la resonancia de las demás, descubrir bajo una explicación necesariamente lineal los armónicos que allí se multiplican.

Paso del "Grund" al "Abgrund": he ahí una fórmula mediante la que nos proponemos avanzar en la comprensión del texto heideggeriano. Escogemos esta vía para acentuar

el salto que debe ejecutar el pensar. La experiencia del ser sobrevenida en la experiencia de la nada subraya la fractura. Allí, la aproximación al ser -la frase es torpe- no procede según el apacible tránsito de lo particular a lo general, lo contingente a lo necesario, la apariencia a la esencia ... Es bien cierto que a lo largo de la historia la filosofía ha exigido la adecuación del pensar a su objeto, una modificación de la mirada cuya metáfora encontramos en el *mito de la caverna*. Así, y a título de ejemplo, podemos considerar el rechazo platónico de las copias y su acceso hacia los modelos ideales. O la búsqueda aristotélica de lo imperecedero en el ente, lo permanente en el cambio. Recordemos sino a Descartes, que rechazó toda idea "confusa e indistinta" para salvar sólo aquello que el entendimiento puede justificar, esto es, representarlo como cierto y seguro ... Cualquiera de estas posiciones requiere un cambio del pensar, un no aceptar lo que primero se me ofrece. O si preferimos, una desconfianza hacia el modo habitual de entender las cosas. Demócrito, de quien narra Aulo Gelio que escogió la ceguera para "ver" mejor, adquiere así la dimensión de mártir para buena parte de la filosofía.

Sin menoscabo a la grandeza -y necesidad- de éstas y otras posiciones del pensar, debe decirse que el salto del

que habla Heidegger obedece a otros criterios. No se busca el ser más allá del ente, ni en el fondo oculto de cada cosa, ni en la actividad pensante de la conciencia ... No se trata de aumentar la penetración intuitiva, prodigar las cadenas inductivas o soslayar los enmascaramientos que acompañan a toda introspección.

Creemos que el salto del *Grund* al *Abgrund* ha de entenderse en primer lugar como un problema de oído. Esto no deja de ser paradójico, pues la obra de Heidegger no refleja en absoluto un especial aprecio por la música. Sin embargo intentaremos razonar nuestra afirmación..

Al parecer de Heidegger -a menudo abrumadoramente expeditivo- toda metafísica recurre a la fundación óptica del ser. Traducido a los términos que nos interesan: el ser, en una frase como "la habitación es inhóspita", se oye -y cuando se oye- en última instancia como sustantivo; el es, soy, será ... remiten finalmente a un sujeto -bien sea el yo o la historia, la idea o la voluntad de poder-. Por el contrario, Heidegger es capaz de oír el verbo en toda su pureza, manteniéndose permanentemente en el asombro ante el hecho de que algo sea. Este es, al fin y al cabo, el deseo de toda ontología, claramente defendido por Aristóteles al hacer

de la filosofía primera el estudio del ente en tanto que ente: es decir, del animal o el astro en tanto que son, y no en cuanto seres vivos o semidioses.

Realizar el salto requiere por eso un cambio de pronunciación. "La mesa es redonda": en lugar de pasar de puntillas por el verbo, en Heidegger ésa es la parte de la oración que suena con mayor fuerza. Lévinas sostiene que en Heidegger el verbo ser es transitivo «*es*». Aunque su observación se dirija casi en exclusividad a la interpretación de SZ, conserva todo su valor explicativo referida a los escritos posteriores. De hecho la hipótesis de Lévinas obtiene una confirmación a posteriori del propio Heidegger. Ya fuera por evitar la engañosa substantivación "Das Sein", ya fuera por jugar con palabras como "Anwesen" -presencia, "Abwesen" -ausencia-, "das Wesen" -esencia-, o por estos y aún otros motivos, lo cierto es que Heidegger empleó con frecuencia el desusado verbo "wesen" en lugar de "sein"«*es*».

Al emplear "wesen", que es verbo transitivo, Heidegger logra eludir la unilateralidad en que cayó la interpretación de la palabra "ist" -"es"-, reducida cada vez más a la mera función copulativa. Heidegger dice *west* porque oye intensamente *ist*. Este es el motivo por el que

el autor, al enumerar los más variados usos de la supuesta cópula, incluye con asombrosa frecuencia aquella frase de Goethe : "über allen Gipfeln / ist Ruh" -sobre toda cumbre / es la paz-. Tanto aquí como en los versos de Rimbaud que también aduce como prueba⁶⁷, el verbo ser sobrepasa la función atributiva. Lo que para unos pudiera ser excepción, se convierte en la obra de Heidegger en todo lo contrario, esto es : el modelo sobre el que confeccionar una mejor interpretación de la palabra ser.

Una proposición como "La mesa es redonda" no queda definitivamente aclarada diciendo que en ella se señala algo así como una mesa en general que "posteriormente" determinamos con la ayuda de un predicado; la mesa -esta mesa- se da sólo en su redondez, y la redondez brilla en la mesa. El carácter manifestativo que así asignamos al verbo confirma la transitividad de la que antes hablamos. No otra cosa defendía Aristóteles al reivindicar la naturaleza apofántica del logos, como bien recuerda Heidegger en el párrafo 7 de SZ.

Aún queda por ver cómo el cambio de acentos en la frase puede explicar el salto del "Grund" al "Abgrund". Para ello aportamos una sugerencia. Al igual que antes nos servimos de la ocurrencia de Lévinas, de la que en sentido

estricto cabe decir que vulnera la gramática, nos permitiremos nosotros otro tanto. Así proponemos considerar el verbo ser no sólo como transitivo sino además como impersonal, tal y como entiende esta categoría la ciencia del lenguaje. Llover, nevar o granizar son algunos verbos que entran en este caso. De éstos se nos explica que siguen una conjugación irregular, ya que nadie puede afirmar cuerdamente "yo lluevo", por ejemplo. -Aunque los manuales también acaben aceptando como excepciones las "licencias poéticas" de los literatos, lo cual, dicho sea de paso, concede a todo escritor el ambiguo encanto de los forajidos-.

Lo que distingue al verbo impersonal es su carencia de sujeto. A la pregunta ¿quién llueve?, si no la rechazamos por absurda, sólo puede responderse así: la lluvia llueve, como la nieve nieva, etc... Por si esto no basta, preguntémonos por el objeto de estas acciones ¿qué llueve la lluvia?. Vulnerando una vez más la gramática, que califica tales verbos como intransitivos, respondemos: la lluvia. Juntando ahora todas las piezas nos sale este trabalenguas: la lluvia (el llover) llueve lluvia. Olvidemos de momento el posible significado de esta bonita combinación para fijarnos en su estilo. ¿No recuerda acaso construcciones típicas de Heidegger?. "Das Sein ist es

Selbst", leemos en la "Carta sobre el humanismo" ⁽¹⁰⁾; o las más frecuentes "Das Sein west ...", "Die Zeit zeitigt", "Die Sprache spricht" o "Das Nichts nichtet", que tanto divirtiera a Carnap. Es bien sabido que la lógica censura este modo de hablar, pues no reconoce en ello sino la ridícula repetición de lo idéntico. Como bajo lo idéntico no descubre más que lo uniformemente igual, las frases en cuestión son insignificantes.

Pero ¿son acaso insignificantes las tautologías? El uso -y abuso- de fórmulas de este tipo diseminadas en la obra de Heidegger nos invita a no despachar tan someramente la cuestión. Por de pronto, y para adentrarnos en el asunto, esclarezcamos la supuesta impersonalidad del verbo ser. ¿A qué nos referimos diciendo que no tiene sujeto?. Obviamente no a la imposibilidad de afirmar cosas como "tú eres" o "aquello será", pero sí a la imposible remisión de todo "es" a algo o alguien que sea eminentemente. En resumidas cuentas: la clausura de cualquier forma de analogía de atribución ⁽¹¹⁾. Permittiéndonos una broma: Heidegger cree en el capital, pero no en el capitalista -ούρτία significaba en principio *hacienda, riqueza*; Anwesen, término que traduce en Heidegger el griego παρουσία significa asimismo *bienes inmuebles*.

¿Qué puede decirse de lo que es? Que es. Admitamos ahora que la afirmación no proclama la inclusión del ente en el seno de una vaga generalidad -el ser no es género supremo, sentenciaron ya los medievales-; y admitamos también que la frase no señala ni una propiedad transcendental del ente ni su participación o usufructo de "algo" -el ser- que algo o alguien -el Espíritu, Dios, el sujeto...- posee en grado sumo. ¿Qué nos dice entonces una proposición como ésta : el ente es?

La frase, explica Heidegger, nos habla nada menos que del ser del ente. Pero esto es defendible sólo si aceptamos algo así como el rebote del predicado -es- sobre el sujeto -el ente-; en este revolverse la frase sobre sí misma, que viene garantizado por la naturaleza transitiva del verbo ser, queda dicho a un tiempo : primero, que el ente es en el ser ; segundo, e importantísimo, la diferencia de ser y ente.

Puesto que la diferencia no puede anularse -no hay un ente que se confunda con el ser; tratamos el verbo ser como impersonal-, la tautología, tal y como la "oye" Heidegger, expresa con gran economía de medios el hueco que separa y aúna a ente y ser. Un hueco, insistimos, que dada su imposible supresión, carece por ello mismo de

fondo ; es, por jugar con las palabras, un hueco abismático, el *Abgrund*.

* * * * *

Al comienzo del capítulo nos propusimos averiguar por qué se dice que el pensar es pensar del ser (que oye y pertenece al ser). Nuestra exposición ha descrito un circunloquio que nos ha llevado por entre la experiencia del ser en la nada hasta el problema de la identidad, pasando por aquel cambio de acento que afirmábamos requería el meditar heideggeriano y que resumimos como salto del Grund al Abgrund. Ahora debemos ordenar todas estas piezas y recobrar el hilo del discurso.

Empezando por el final volvemos a preguntar : ¿Cuál es esa diferencia en la tautología? ¿Dónde descubrir el hueco en una frase como "el ente es"? Ya vimos que Heidegger opina que las expresiones de este tipo no son simples redundancias ; de alguna manera, y gracias a la aparente repetición de lo mismo, "lo que es" da cuenta del ser.

Decimos por ejemplo "el árbol es". Esto nos permite hablar del ser "del" árbol, un ser que no se ubica entre

el follaje, en el interior del tronco, ni disperso por las raíces. Tampoco está en nuestro entendimiento. No hay por un lado el ser y por el otro un árbol que se le corresponda. Heidegger no instala la diferencia entre dos cosas distintas, sino que la descubre como una duplicidad ofreciéndose en cada cosa: el ser es siempre ser del ente; el ente es siempre en el ser. Lo que la metafísica ha pensado, sin embargo, lo enjuicia así el autor :

"Die Metaphysik ist Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, daß sie als Grundzug der abendländisch-europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen läßt, ohne daß das Sein des Seienden niemals als die Zwiefalt beider von der Metaphysik her und durch diese in ihrer Wahrheit erfahren und erfragt und gefügt werden konnte" (VA, pág.74)

(La metafísica es "fatalidad" -Verhängnis-, sólo en el estricto sentido aquí mencionado : en tanto que rasgo fundamental de la historia europeo-occidental, la metafísica abandona -hanging läßt- el quehacer humano en medio del ente, sin que en ningún caso el ser del ente pueda ser experimentado, interrogado y reunido como la duplicidad -pliegue- de ambos (ser y ente), a partir y desde la verdad de la metafísica)

El olvido del ser del que hablara Heidegger en "Sein und Zeit" se determina ahora como olvido de la diferencia. Tal olvido es consustancial al proyecto metafísico, pues, siempre según Heidegger, su mismo modo de interrogar al ente inhabilita al pensar para asumir o admitir dentro de sus límites la experiencia de la duplicidad o pliegue de ente y ser. La pérdida de la dimensión verbal que ha padecido la palabra "ser" debe considerarse como responsable en gran parte de esta incapacidad.

Desde la posición alcanzada adquieren un nuevo valor los análisis de la nada y la angustia que antes expusimos. Precisamente lo que nos patentizaba aquel "estado de ánimo" era esta diversidad : la suspensión que inauguraba permitía la emergencia del "es", ya no ensombrecido por la solidez de cada ente en particular. Remedando el título de una famosa novela : en la angustia percibimos "la insoportable levedad del ser", así como a través de una herida en el dedo se nos hace insoslayable la presencia continua de la mano.

La novedad de Heidegger no se cifra en la denuncia de este fenómeno, sino en el rendimiento que pretende extraer de estas observaciones. Lo que se nos pide es una

insólita revisión de las funciones que debe cumplir el pensar, revisión que resume este casi aforismo:

*"Das Denken ist kein Mittel für das Erkennen",
(US, pág.173)*

(El pensar no es un medio para el conocer)

Pese a su aparente sencillez la frase amaga una requisitoria contra la metafísica, encarnada en este caso concreto por la figura de Kant, quien afirmara en la *Crítica de la razón pura* que "el pensar no es todavía conocer"⁽¹¹⁾. Aprovechando la filiación nietzscheana de la frase de Heidegger⁽¹²⁾ digamos que la permutación de los términos entraña una transmutación de la antigua jerarquía. Para Kant pensar es algo que todo humano realiza siempre que no incurra en grave contradicción ; conocer, por el contrario, es garantizar la realidad objetiva del concepto.

Mientras que este punto de vista sanciona la supremacía del conocer -en tanto que "perfecciona" la actividad pensante-, Heidegger insinúa la supeditación del conocer al pensar. Obviamente los términos adquieren en ambos autores significados distintos, pero el problema que se suscita no es reductible a desacuerdos léxicos. Por

eso, enriquecidos por los elementos que hasta aquí hemos sacado a colación, nos conviene repetir con Heidegger la pregunta : ¿Qué significa pensar?

* * * * *

"Was heißt Denken?". Así tituló Heidegger dos cursos semestrales impartidos en la Universidad de Freiburg en 1951 y 1952. En la primera lección del segundo semestre el autor resume las cuatro maneras posibles de entender la pregunta.

En primer lugar la pregunta puede pedirnos lo que designa el término pensar, qué cosa entendemos bajo este nombre. También puede interrogarnos acerca de lo que caracteriza al pensar, el rasgo esencial de esta peculiar actividad tal y como ha venido practicándose en nuestra bimilenaria tradición occidental. En tercer lugar la cuestión apunta hacia los requisitos que se nos exigen para llevar a feliz término la tarea pensante, qué condiciones han de satisfacerse para ejecutar con la debida rectitud la labor del pensamiento. Pero además, añade Heidegger :

"Was heißt Denken? besagt schliesslich und viertens : was ist es, das uns heißt, uns

gleichsam befiehlt, zu denken? Was ist es, das uns in das Denken ruft? (WD, pág.79)

(¿Qué significa pensar? dice por último y en cuarto lugar : ¿qué es lo que nos apela y, por así decirlo, nos conmina a pensar? ¿Qué es aquello que nos convoca a pensar?)

Estos cuatro modos de entender la pregunta no se yuxtaponen indiferentemente uno junto a otro. El citado en cuarto lugar los reúne y ordena, convirtiéndose por ello en el modo eminente de oír la cuestión. ¿Qué significa pensar? indica así : ¿Qué nos conmina a pensar? El desplazamiento del problema se sostiene ventajosamente en alemán. Mediante el sencillo recurso de convertir un dativo en acusativo -el "uns" del texto original-, Heidegger logra aprovechar la rica polisemia del verbo *heißen*. Emparentado con el griego *κινέω* -mover, poner en marcha...- y el latín *cito* -poner en movimiento, llamar...- *heißen* dice a la vez *significar, llamarse, nombrar, ordenar, invitar...*

Tampoco esta variedad de significados se superponen arbitrariamente. La apuesta heideggeriana por el cuarto modo de entender la pregunta compromete asimismo la interpretación de *heißen*. En su opinión, el verbo refiere originalmente "poner en movimiento"; por eso "llamar", en

el sentido de requerir a alguien o a algo ; y de ahí "significar", por cuanto lo que (o quien) significa espera una respuesta de quien atiende a lo significado⁽¹³⁾.

Con la interpretación que así se da de la pregunta, abandona el pensar su presunta espontaneidad en beneficio de lo que debe ser pensado. En palabras de H. Birault :

"Das Zu-denkende détermine das Denken et non pas l'inverse" (14)

Si el pensar no es su propio principio, ya que recibe su orientación decisiva de lo "Zu-denkende" -lo que nos conmina a pensar-, su tarea habrá de entenderse en primer lugar como respuesta. Averiguar así la naturaleza del pensar exige una previa caracterización de lo que debe ser pensado. Pero, ¿qué es eso que nos conmina a pensar?

Nada cuesta suponer que lo que pone en marcha la meditación es el misterio. El misterio por excelencia es que las cosas sean, es decir : el ser del ente. En el parágrafo anterior vimos que Heidegger lo denominaba *die Zwiefalt*, el pliegue. éste es propiamente lo "Zu-denkende, y por ello mismo lo que requiere o conmina a nuestro pensar, cuya obra consiste así en atender y corresponder a la mencionada duplicidad de ser y ente. Heidegger emplea

con asiduidad un par de verbos -brauchen, entsprechen- a los que lastra con la responsabilidad de señalar este doble movimiento : "das Zu-denkende" -el ser, "die Zwiefalt"- "braucht" -requiere, precisa de- el pensar ; el pensar "entspricht" -responde, coresponde- a "lo que debe ser pensado"⁽¹⁵⁾.

Mediante este mutuo reclamarse de ser y pensar, Heidegger propone una relectura de la identidad de ambos términos. Ni la conciencia es fundamento, ya que su hacer es un responder, ni el ser puede devenir ente supremo, puesto que sólo es -west- ofreciéndose al pensar. El círculo que así se nos describe no tarda en originar curiosas consecuencias.

Así, podemos reconocer en lo "Zu-denkende" también algo que cabría calificar como "Das Ungedacht" -lo impensado- , expresión que desde nuestro punto de vista admite dos matices. Considerado históricamente, lo que debe ser pensado es lo que la metafísica no pudo pensar, aquello que permanece por debajo -o fuera- de su reflexión : la huella que una determinada dimensión temporal -el presente- imprime en todas sus construcciones, con el consiguiente disimulo de la diferencia ontológica. Pero además lo impensado -que a la

vez suponemos como "lo que nos conmina a pensar"- es en cierto modo lo incognoscible : condenados a ensayar una meditación sin recurso al fundamento, ¿cómo hacer razonable nuestro decir?

El problema es irresoluble, lo cual no significa el fracaso de la meditación heideggeriana. Ciertamente, confesaría el autor, no podemos hacer razonable nuestro decir del ser, por cuanto no podemos dar razón en el sentido en que las ciencias lo dan de sus descubrimientos. Sólo que el pensar del que habla Heidegger se mueve en un plano diferente al que ocupa el *conocer* de las ciencias : lo impensado será probablemente incognoscible, pero no impensable.

En SZ se afirmaba que todo conocer se mueve en el ámbito de un "comprender" siempre previo, y está por ello gobernado por la "apertura" en la que históricamente se muestra el ente. El experto manejo de un martillo, el anuncio de lluvia que trae el viento, el ruido que siempre es ruido de eso o aquello...son ejemplos con los que en aquel libro se traducía la inmediata -y si queremos, abstracta- relación de ser y pensar. Sobre ésta aparecía el conocer como una desarticulación de la identidad primigenia, dicho sea sin menoscabo de sus logros.

Planteado en estos términos Heidegger no hace sino enfatizar la prioridad de lo ontológico sobre lo óntico, justo en la línea de su interpretación de la "revolución copernicana" de Kant⁽¹⁵⁾. Debemos esperar la dilucidación del ser para decidir acerca del ente.

La prosa de SZ, que practica la indefinida postergación de los resultados, es un reflejo de cuanto decimos. La provisionalidad de cada una de las afirmaciones proferidas en el libro responde al plan de la obra : mientras la cuestión del ser no sea aclarada, nada de lo escrito estará "fundado".

Pero ya que en el ser experimentamos "lo infundado", nuestro regreso al texto será inacabable. En cierto modo esto sucede con cualquier libro, tal y como ha destacado la hermenéutica ; pero en el caso de Heidegger la conciencia de este diálogo inagotable se encarna tanto en el "espíritu" como en la "letra" de su obra. La lógica interna de su escritura reclama tal movimiento.

Lo ilustramos con un ejemplo. Un estudio provechoso de la *Fenomenología del Espíritu* exige dos lecturas : así se reconocerá la mediación que sobre cada parte ejerce el todo. En el caso de Heidegger, obligados como estamos a

practicar una mediación similar, carecemos sin embargo de aquel todo, al menos si esperamos hallarlo bajo el aspecto de un punto de apoyo capaz de sistematizar el discurso.

Que el pensar "circula" deja de ser así una simple metáfora. Su incesante retornar corresponde a la posición central que ocupa la finitud en el plan heideggeriano. Al igual que en la *Rayuela* de Cortázar, la relectura infinita procede de la ausencia de punto final.

La linealidad del conocer -deducción de efectos, inferencia de causas- se opone a la circularidad del pensar -donde no hay recurso al fundamento-. Por eso puede repetir escandalosamente Heidegger que "la ciencia no piensa"⁽¹⁷⁾: no porque sea indigna, sino porque no le compete. Frente a la eficacia del conocer, la acción del pensar consiste en consumir la referencia del ser a la esencia del hombre, como se nos dice en HB⁽¹⁸⁾.

La tarea parece humilde, aunque da lugar a algunas de las aseveraciones más paradójicas de Heidegger. Recordemos cómo ante un grupo de arquitectos, y en la Alemania derruida de la posguerra, el filósofo explica que el problema de la vivienda no se soluciona construyendo casas⁽¹⁹⁾; o poco después de Hiroshima, cuando asombró a

sus oyentes proclamando que el peligro no era la bomba, sino el no pensar lo bastante^{«20»}. Si concedemos que estos juicios no proceden del mayor de los cinismos, es forzoso concluir que lo que nombra ese pensar precede y orienta cualquier solución óptica que el hombre planee.

Una aproximación histórica nos ayudará a precisar el conflicto que mediante esos comentarios intentamos perfilar.

En la estela del poskantismo, Dilthey y Hegel ofrecen sendas alternativas a la escisión entre el "reino de la necesidad" y el "reino de la libertad". Para Dilthey se trata ante todo de reivindicar la verdad característica y peculiar de lo que bautizó como "Geisteswissenschaften". Aunque finalmente la historia envuelva todo progreso científico -lo haga comprensible-, se da una separación primordial entre la Naturaleza y el Espíritu, dos "regiones ópticas" que disponen de sus propios métodos y verdades. Hegel, más ambicioso, reúne Naturaleza e Historia en la unidad superior del Espíritu desarrollándose y automanifestándose. Para ello concibe una nueva lógica capaz de asumir ciertas contradicciones. La posición de Heidegger, si la contrastamos con esta tradición, comparte más la voluntad totalizadora de Hegel

que las prudentes reticencias de Dilthey. Por esta razón, el decisivo freno que a la construcción absoluta hegeliana introduce el papel de la finitud en el plan heideggeriano -e identificable, como vimos, a la experiencia del *Abgrund*-, no conduce la meditación hacia la filosofía de la cultura, el relativismo historicista o la antropología. Más bien reclama el pensar de Heidegger otra lógica : no un moderno arte del pensar, sino una nueva interpretación del logos.

Heidegger se propone pues salir de la lógica de la identidad -en la que se incluye la dialéctica¹⁹¹²-, pero no apostando por la dispersión, sino para esbozar algo que podríamos denominar "lógica de la diferencia" : un pensar capaz de dar cuenta de la imparable remisión de ser y ente, un pensar instalado en la diferencia ontológica.

Lo que en SZ se llamó "ontología fundamental", en KPM "metafísica de la metafísica", y tras la controvertida "Kehre" "pensar la verdad del ser", es, pese a las indudables modulaciones, un sólo proyecto : revisar el logos para adecuar el pensar a lo que debe ser pensado.

Que nosotros sepamos, jamás empleó Heidegger la fórmula "lógica de la diferencia". Sí mencionó, empero, un nombre para este propósito. Así lo recuerda Pöggeler :

"En los aún inéditos Beiträge zur Philosophie, escritos en la segunda mitad de los años 30, Heidegger se refiere a la "sigética" como la "lógica" de aquella filosofía que se pregunta acerca de la verdad del ser"⁽²²⁾

La palabra "sigética" se construye a partir del verbo griego σιγᾶω -estar en silencio, callarse-, y aunque fue usada con la escasa convicción de quien descrea de los títulos, da una idea de lo que se pretendía : hacer perceptible el secreto, el ocultamiento del ser -ambos términos traducen el substantivo σιγή-, el silencio en el que debe caer todo hablar del fundamento.

De qué modo ese silencio pertenece al lenguaje es algo que veremos al comentar de cerca la conferencia "Der Weg zur Sprache". Lo que ahora nos interesa es destacar la "voluntad lógica" que impulsa la tarea de Heidegger. La expresión de esa voluntad se traduce en la necesaria puesta en cuestión de los supuestos que gobiernan la lógica desde Aristóteles, o lo que es lo mismo : averiguar el sentido originario del logos. Será el desarrollo de esta pregunta lo que muestre la perentoria renovación de

nuestro trato con el lenguaje. De ahí que la prosa de Heidegger no abandone el terreno filosófico para recalar en una presunta poetización "alógica" : su ambición reside más bien en el seguir pensando cuando el nihilismo se enseñorea del mundo, en reivindicar la significatividad de términos como "ser" o "verdad" tras la "muerte de Dios".

Así damos una primera justificación de uno de los argumentos que defiende esta tesis. El nuevo trato del lenguaje que Heidegger preconiza viene exigido por la tarea que se le asigna al pensar : atender al ser, mantener abierta la diferencia ser/ente. Pero a su vez la experiencia del lenguaje hará del pensar algo esencialmente distinto al discurso de la metafísica.

NOTAS 2.2.

(1) La frase se halla en "Nachwort zu: Was ist Metaphysik", Wegm., pág. 305. Gran parte del epílogo está dedicado a aclarar los malentendidos que despertó la conferencia de 1929.

(2) Puesto que intentamos diferenciar la angustia de la que habla Heidegger de cualquier "sentimiento" exclusivamente subjetivo, será útil recordar una peculiaridad del término alemán "Stimmung", peculiaridad de la que hará extenso uso el autor mediante frecuentes juegos de palabras. El diccionario incluye estas traducciones: *disposición, humor, ambiente, atmósfera, tendencia*. Por "Stimme" da: *voz, voto, parte musical*. "Stimmen": *afinar, predisponer, ser exacto, votar*. Añadamos aún "bestimmen": *determinar*, y "übereinstimmen": *concordar*.

Además de las metáforas musicales que inmediatamente suscita esta familia de palabras, ha de destacarse otra característica: lo que nombra "Stimmung" no es ni objetivo ni subjetivo, sino que en su ambigüedad se instala en un dominio previo al de la escisión entre el yo y lo otro. En alemán podemos decir "in guter Stimmung sein" -estar de buen humor-, pero también "die Stimmung in diesem Bilde" -la atmósfera, el aire, el tono de este cuadro-. Ello permite que la palabra exprese a la vez el modo de estar el hombre y la manera en que se le ofrece lo otro. En términos de SZ : el estar ahí arrojado del hombre -la facticidad-, y la apertura del ser-ahí, la patentización del mundo.

(Cfr.: Valavanidis-Wybrands,H.: "Stimmung et passivité"; Charcosset,J.P.: "Y: Notes sur la Stimmung", ambos en "Exercices de la patience", págs.35-63)

(3) EM, §1, pág. 3

(4) Aludimos a "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik", título que dio Heidegger a la introducción de "Was ist Metaphysik?", de 1949; a "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", y "Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik", ambos de 1941.

(5) Lévinas, E.: "L'existentialisme, l'angoisse et la mort", en "Exercices de la patience", pág. 27

(6) Cfr.: nota (10) del capítulo 2.1.

(7) Las referencias a Rimbaud se hallan en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag Zeit und Sein -Zur Sache des Denkens*, págs.42,43-. Concretamente es citado un fragmento de "Les Illuminations"; el motivo de la elección es el uso que el poeta hace de la expresión "Il y a", que si bien en alemán la traduciríamos por "es gibt", abre a la meditación exactamente las mismas cuestiones que el empleo de "ist" por parte de Goethe. Esto viene corroborado por otra circunstancia; justo antes de mencionar a Rimbaud, el texto incluye otro fragmento poético, esta vez de Trakl, en el que cada verso se inicia con la expresión "es ist"; su semejanza con el del francés es indudable. En los tres casos asistimos a un empleo del verbo

ser -o expresiones análogas- que sobrepasa con creces la función copulativa.

(8) Wegm. pág.328

(9) Cabría preguntar por lo que opina Heidegger acerca de la analogía de proporcionalidad.

(10) *"Seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Vermittlung abzusehen"* (ID,pág.16) (Desde la época del idealismo especulativo el pensar no puede representarse la unidad de la identidad como simple uniformidad, y prescindir así de la mediación que actúa en la unidad)

(11) KrV, prefacio 1787, 5ª nota a pie de página.

(12) US, págs.173-174

(13) Heidegger se esfuerza en hacer sonar el significado originario de *heißen* -poner en movimiento- sin por ello renunciar a los sentidos habituales que posee en el alemán contemporáneo. Ello le permite notables juegos de palabras, especialmente elaborados en la conferencia que bajo el título *Die Sprache* pronunció el autor en 1950. Allí, por ejemplo, se nos dice lo siguiente : *"Der Unter-schied ist das Heißende"*, (US, pág. 29). (Lo que pone en movimiento es la diferencia, lo signifiante, lo que apela, es la diferencia). El *Unter-schied* del que aquí es cuestión equivale,

aunque se emplee en otros contextos, a la *Zwiefalt* de la que hablamos en este capítulo; *das Heißende*, por tanto, dice de otro modo lo mismo que *das Zudenkende*. En la medida en que nuestro pensar atiende a esa apelación -*Geheiß*- de la diferencia, responde nombrándola y "llamándola" -también *heißen*-. De ahí que el autor añada : "*Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens*" (US, pág. 28) (Este apelar es la esencia del hablar)

(14) Birault,H.: "Heidegger et l'expérience de la pensée", pág.380

(15) El empleo del verbo *entsprechen* obedece a razones que su parentesco con *sprechen* hace obvias. De mayor sutileza es el caso referente a *brauchen*. Traducido habitualmente por *necesitar*, se da a la vez en *brauchen* el sentido de *usar*; así *der Brauch* es *uso*, y por ello *costumbre*, *usanza*, pero también, gracias a su relación con el *frui* latino, es *disfrute*. La prosa de Heidegger aprovecha todos estos sentidos, cuya estructuración reside en un muy peculiar empleo que se le asigna al término: *brauchen*, *der Brauch*, traducen al alemán el *τὸ χρεῶν* de Anaximandro y el *χρηί* de Parménides. Esta traducción hace de *brauchen* una palabra fundamental del pensamiento de Heidegger : "*In der Übersetzung von τὸ χρεῶν ist der Brauch als das Wesende im Sein selbst gedacht. Das bruchen, frui, ist jetzt nicht mehr nur vom genießenden Verhalten des Menschen gesagt und damit in der Beziehung auf irgendein Seiendes, und sei dies das höchste Seiende (fruitio Dei als die beatitudo hominis), sondern der Brauch nennt*

jetzt die Weise, wie das Sein selbst west als die Beziehung zum Anwesenden, die das Anwesende als Anwesendes an-geht und be-handelt : τὸ χρεών"

(Der Spruch des Anaximander, en Hw. págs.367-368)

(En la traducción de τὸ χρεών, der Brauch es pensado como lo que se despliega -esencia- en el mismo ser. Bruchen, frui, ya no se dicen de la fruición del hombre en relación a cualquier ente, ya sea éste el ente supremo (fruitio Dei en tanto que beatitudo hominis), sino que ahora der Brauch nombra el modo en el que el mismo ser se despliega -esencia- como referencia a lo presente, lo que concierne y maneja a lo presente en cuanto presente : τὸ χρεών.)

(16) *"Es gilt, das Wesen der "transzendentalen Wahrheit" zu bestimmen, "die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht...Die ontische Wahrheit richtet sich notwendig nach der ontologischen. Das ist erneut die rechtmäßige Interpretation des Sinnes der "Koperkanischen Wendung" (KPM,S3,pág.26) (Se trata de determinar la esencia de la "verdad transcendental" "que precede y hace posible toda verdad empírica... La verdad óntica se ajusta necesariamente a la verdad ontológica. Esta es, renovada, la correcta interpretación del sentido de la "revaluación copernicana")*

(17) Entre otros lugares, Cfr.WhD, pág.127.

(18) *"Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen" (Wegm., pág.311)*

(19) "Man spricht allenthalben und mit Grund von der Wohnungsnot. Man redet nicht nur, man legt Hand an. Man versucht, die Not durch Beschaffung von Wohnungen, durch die Förderung des Wohnungsbaues, durch Planung des ganzen Bauwesens zu beheben. So hart und bitter, so hemmend und bedrohlich der Mangel an Wohnungen bleibt, die eigentliche Not des Wohnens besteht nicht erst im Fehlen von Wohnungen.(...) Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, daß die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, daß sie das Wohnen lernen müssen." ("Bauen, Wohnen, Denken", en VA, pág.156)

(Se habla por doquier, y con razón, de la falta de viviendas. No sólo se habla, se actúa. Se procura remediar esa carencia mediante la creación de viviendas, fomentando la construcción de viviendas, mediante la organización completa de la construcción. Por dura y amarga, por obstaculizadora y amenazante que sea la falta de viviendas, la auténtica carencia de habitación no consiste sólo en la falta de viviendas.(...) La auténtica falta de habitación reside en que los mortales, que sólo y siempre buscan la esencia del habitar, debieran aprender el habitar)

(20) "Nicht die vielberedete Atombombe ist als diese besondere Tötungsmaschinerie das Tödliche. Was den Menschen längst schon mit dem Tod und zwar mit demjenigen seines Wesens bedroht, ist das Unbedingte des bloßen Wollens im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens in allem."("Wozu Dichter", en Hw, pág.294)

(La tan mencionada bomba atómica, en tanto que una particular maquinaria de muerte, no es lo mortal. Lo que ya desde antiguo amenaza de muerte a lo humano en su esencia, es lo incondicionado del simple querer en el sentido del premeditado entrometerse en todo)

(21) "Für Hegel ist die Sache des Denkens das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses. Für uns ist die Sache des Denkens das Selbe, somit das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefaßt : für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz" (ID, pág.42-43)

(Para Hegel la tarea del pensar es el ser en relación al pensamiento del ente en el pensar absoluto y en tanto que tal. Para nosotros la tarea del pensar es la misma, el ser, pero en relación a su diferencia respecto del ente. Expresado con mayor rigor : para Hegel la tarea del pensar es el pensamiento en cuanto concepto absoluto. Para nosotros la tarea del pensar es, por de pronto, la diferencia en tanto que diferencia)

(22) Pöggeler,O.: "Filosofía y política en Heidegger", pág.118

2.3. "MOIRA"

Con el título *Moira* conocemos hoy un escrito de Heidegger que formaba parte del curso académico de 1951-52, publicado posteriormente con el nombre de *Was heißt Denken?* La lección jamás llegó a ser impartida en las aulas de la Universidad de Freiburg, aunque sí fue incluida como artículo independiente en el volumen *Vorträge und Aufsätze*, de 1954.

La obvia similitud terminológica que guarda el artículo en cuestión con el curso WhD, del que antes nos hicimos eco, hace muy oportuna su elección para proseguir los análisis que en los capítulos precedentes iniciamos. Allí concluimos afirmando la necesidad de un nuevo planteamiento de la identidad entre el ser y el pensar, un planteamiento, advertimos, en el que el lenguaje jugará un importante papel. Es hora ya de comenzar a justificar esta aserción.

Nos apoyaremos para ello en el comentario de algunos aspectos que el artículo *Moira* desarrolla.

* * * * *

El más famoso de los fragmentos de Parménides reza: "τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι". En la ordenación de Diels y Kranz lleva el número tres. Usualmente se traduce así: "pues lo mismo es pensar y ser". Desde entonces quedará nombrada aquella relación que, a juicio de Heidegger, inaugura y rige toda la historia de la filosofía.

Para mejor inteligir la sentencia citada Heidegger propone comentarla desde otros ocho versos del mismo poema, los correspondientes al fragmento VIII, 34-41, y que en opinión de Kirk y Raven nos proporcionan un resumen de toda aquella parte del poema que ha sido denominada "Vía de la verdad" (1). Estos son los versos en los que se apoya Heidegger (para nuestros propósitos nos basta reseñar el 34, el 35 y la mitad del 36):

"αὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔντος, ἐν ᾧ περὶ σμένον ἐστὶν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν":

La versión de Kranz dice:

"Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß Ist ist; denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken finden" (VA, p.223).

Traducida literalmente del alemán nos da:

"lo mismo es pensar y el pensamiento que Es es; pues no sin el ente, en el que está en cuanto expresado, puedes encontrar el pensar".

Kirk y Raven nos ofrecen otra lectura:

"lo que puede pensarse es sólo el pensamiento de que es (o también: "la única cosa que existe para pensar es el pensamiento de que es). Pues no hallarás el pensar sin lo ente, en cuya relación es expresado" (2)

Aportemos todavía otra interpretación. Se la debemos a Agustín García Calvo. A diferencia de las otras ya aludidas, ésta se nos propone como una versión rítmica:

*"y el ideario es igual que aquello de que ello es idea:
pues, sin lo que es lo que es, en lo que está titulado,
no encuentras el concebirlo" (3)*

Si referimos tal gama de traducciones es para hacer más perceptible lo que distingue al ejercicio heideggeriano de los esfuerzos filológicos. Entendemos que en Heidegger toda matización sintáctica -incluyendo las

discutibles- está al servicio del problema semántico. Bajo lo semántico no reconocemos sino sencundariamente la búsqueda de las palabras más adecuadas para traducir tales o cuales voces griegas: lo decisivo es averiguar qué signifiquen y qué nombren esas mismas voces, entender desde dónde nos hablan para poder ser comprendidas. En el caso que nos ocupa, qué refieren en verdad los habituales $\nu\omicron\epsilon\bar{\iota}\nu$ o $\epsilon\bar{\iota}\nu\alpha\iota$.

Ya que Heidegger postula, con suma coherencia, que toda traducción es ya una interpretación, comenzará su ensayo censurando las lecturas que se han dado de la sentencia parmenídea, en cuanto conllevan una insuficiente -e inconfesada- doctrina acerca del ser y el pensar.

De entre las tres interpretaciones que resume, la más elemental afirma la identidad como pertenencia del pensar al ser, inevitable consecuencia de la naturaleza entitativa del pensamiento. Pensar es algo, como son también algo las piedras y los violines: el ser se lee así como la suma de cuanto de diversísima forma hay, conteniendo pues al pensamiento como a una de sus partes.

El neoplatonismo interpretó de otro modo tal identidad. Al hacer del $\omicron\epsilon\bar{\iota}$ aquella potencia intuitiva

capaz de ver el verdadero aspecto de lo que es, ser y pensar se reunían en la región de lo suprasensible: son lo mismo en tanto que no están situados en el plano de lo sensible, sino más allá de éste.

Aún otra es la reivindicación de la sentencia parmenídea que para sí ha hecho desde Descartes toda la filosofía moderna. En ella el sentido de lo dicho en griego es tomado justamente al revés: mientras que el primero afirmaba la pertenencia -y por ello dependencia- del pensar al ser, los modernos postularán lo contrario. El verdadero significado del conocido aforismo de Berkeley : *Esse=Percipi*, reside en las antípodas de lo dicho por Parménides. Ahora la relación ser/pensar se traducirá como la relación entre la realidad y el conocer, la filosofía se convierte o se somete a la teoría del conocimiento, y éste se sostiene sobre el concepto de representación, cuyo significado juzga así Heidegger:

"Die repraesentatio, die Vorstellung, bestimmt sich als das percipierende auf sich (das Ich) Zu-stellen dessen, was erscheint" (VA, p.226)

"la representatio, la representación, se determina como el percipiente llevar hacia sí (hacia el yo) lo que aparece".

Que Leibniz situara junto al percibir el "appetitus" responde a lo más esencial de la doctrina moderna acerca del pensar. Conocer es "apetito" del ente, su apresamiento mediante el concepto. No en vano coger -"ergreifen"- y concepto -Begriff-, comparten la misma raíz, tanto en alemán como en castellano.

Resumimos lo insatisfactorio de estas tres interpretaciones: el ser no es el conjunto de todo lo que es, el ser no es lo suprasensible, el ser no es la objetividad de la representación. Asimismo tampoco es el pensar intuir intelectualmente o la aprehensión conceptual. Para esclarecer qué sean pensar y ser, así como la identidad que reclaman, Heidegger se amparará en una peculiaridad del texto parmenídeo: el uso indistinto que de εἶναι y εἶναι hace el eleata. En WhD, al comentar el fragmento II del poema de Parménides, ya destacó Heidegger la capacidad de permutación de ambos términos (4).

"Εἶναι" es una forma arcaica del participio "ἔων". Dice la gramática que los participios son aquellos términos que poseen sentido verbal y nominal. Un ejemplo tomado de lo que en castellano se llama participio activo lo muestra con obviedad: así, "estudiante" nombra tanto el hecho de

estar ahora mismo estudiando como a aquél cuyo oficio habitual es el estudio.

En el primer caso se subraya la acción -el verbo-; en el segundo, "el sujeto" -el nombre-. En "ἔόν" -el participio por antonomasia, dice Heidegger-, habla por tanto el ser -el infinitivo εἶναι- como lo que es. O expresado de otro modo: el ἔόν participa de ser y ente, entendiendo ahora estas voces en su puro aspecto verbal y nominal «E».

En griego, participio es μετοχή. La μέθεξις, término bajo el que se encuadra el problema fundamental que pensó Platón, procura explicar la relación que establecen las copias con las ideas. En la escisión que así se instala entre el ser y lo que aparece queda secuestrado para la posteridad el tema de la participación. Lo que antes señalamos como lo verbal y lo nominal son juzgados como separados originalmente. La consecuencia inmediata es la "substantivación" del ser, ahora convertido en lo ente por antonomasia. La orientación onto-teo-lógica de la metafísica puede ser descrita ahora de este modo : la pérdida de la dimensión verbal en el participio.

Lo que Heidegger lee en Parménides es bien distinto:

*"das εἶν, das Seiend, ist vielmehr in der
Zwiefalt von Sein und Seiendem gedacht" (VA,
p.232)*

*(el εἶν, lo ente, es más bien pensado en el
pliegue de ser y ente).*

Lo originario es así lo que Heidegger nombra "Zwiefalt", el ser en tanto que diferencia; y no, por tanto, la separación de ente y ser, que en última instancia remite a la identidad de la idea.

Este es pues el ser que requiere al pensar, como ya vimos en el capítulo anterior; el ser al que pertenece el pensar, como se nos decía en aquel párrafo de HB que citamos unas páginas atrás. Heidegger repite una vez más en "Moirá" la tesis:

*"... weder das "Seiende an sich" macht ein
Denken erforderlich, noch benötigt das "Sein für
sich" das Denken." (VA, p.235)*

*("... ni el "ente en sí" ni el "ser para sí"
precisan ni necesitan el pensar").*

Este pensar que atiende al "pliegue" es el $\alpha\epsilon$ del fragmento de Parménides. ¿Qué dice pues $\nu\omicron\epsilon\bar{\iota}\nu$?

Un modo indirecto de abordar la cuestión es preguntarnos por sus posibles traducciones. Esta tarea sólo aflora incidentalmente en el artículo *Maira*, puesto que lo concerniente al $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ya fue tratado en extenso en el curso WhD (69). El verbo refiere: *ver, pensar, percibir, saber, comprender* ... Como en muchos otros casos lo que intenta Heidegger no es seleccionar, en función del contexto, el mejor significado, sino localizar aquel sentido que por su originalidad logre dar cuenta del resto de los significados. Veamos aplicada a este ejemplo la manera de traducir de Heidegger.

Como se sabe, $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ significó la intuición intelectual. Pero ello fue posible porque previamente nombraba el puro ver; sólo en cuanto el aspecto ($\epsilon\tilde{\iota}\acute{\iota}\omicron\varsigma$) de la cosa fue pensado como el modelo inalterable de lo que los sentidos nos muestran como cambiante, la mirada de ese ver orientado hacia lo suprasensible requirió asimismo un contemplar "suprasensible".

Lo que propiamente expresa $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ debe por ello preceder a la división entre sentidos e intelecto; con la excusa de la traducción procura Heidegger desalojar al pensar del seno de cualquier presunta facultad -entendida en sentido moderno-.

El latino "percipere" (de ahí el castellano "percibir"), y el alemán "vernehmen" traducen el griego νοεῖν. Pero "percipere" remite a "capio" (coger), además de haber sido empleado por toda la tradición moderna, de la que Heidegger desea distinguirse. De "vernehmen", por su parte, resultará "Vernunft" (razón), y Heidegger está particularmente interesado en evitar este tipo de connotaciones: el pensar que nombra οε no es un apresar el ser, no es una reducción de lo otro según la medida y el cálculo de la razón.

Por estos motivos ensaya el autor esta traducción: νοεῖν es "in-die-Acht-nehmen", que en castellano pudiera decirse así: *tomar en consideración*. Insistimos de nuevo en lo que busca Heidegger: no es la traducción más ajustada de νοεῖν, sino la problematización de lo que amaga la palabra pensar. "νοεῖν" es "In-die-Acht-nehmen" porque pensar es atender al ser, que a su vez es el pliegue -Zwiefalt-, la diferencia a la que corresponde -entspricht- el meditar humano.

Sentadas estas premisas la pregunta vuelve a ser: ¿cómo son lo mismo ser y pensar?. El fragmento VIII anuncia: "οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶναι ... εὐρήσεται τὸ νοεῖν", sin el εἶναι no hay pensar, fuera de la diferencia ser/ente

no puedes tomar nada en consideración. Pero ¿cómo está el pensar en el pliegue? ¿de qué modo "reside" y atiende el meditar a lo que debe ser pensado?. En la subordinada del verso 35 de este mismo fragmento lee Heidegger la respuesta: "... ἐν ᾧ πεπρατισμένον ἔστιν", esto es: el pensar es (está) en el ser en cuanto πεπρατισμένον, el pensar "pertenece" al ser en cuanto es algo "dicho"... Esta es la palabra clave en la interpretación heideggeriana, la que guarda el secreto de la identidad ser/pensar.

"Πεπρατισμένον" viene del verbo *πρημί*, *decir*. Verterlo como "expresado" es insuficiente, ya que sugiere la exteriorización de algo interior. Según la lingüística: la articulación fonatoria de un significado. Sin embargo, lo que Heidegger lee en el poema parmenídeo contradice esta suposición: la preeminencia es otorgada al decir, no al pensar. Manejando los términos habituales cabría concluir que lo afirmado en la sentencia es esto : el pensar es ser "expresado", no hay pensar ajeno al lenguaje. Aunque todavía ignoramos el pleno sentido de los vocablos empleados, sospechamos ya lo insostenible de aquella concepción que ve en el decir la mera manifestación sonora de algo insensible. ¿Qué es entonces *πρημί*, qué nombra ese

"decir" que aparece en el poema de Parménides? El autor enumera estos sentidos :

"Im φαίνειν liegt: anrufen, rühmend nennen, heißen: all dies jedoch deshalb, weil es west als erscheinenlassen" (VA, p.236)

("En φαίνειν encontramos: apelar, elogiar, llamarse -significar-: todo ello porque -(φαίνειν)- se despliega -(es esencialmente)- en tanto que hacer aparecer).

No es que φαίμι signifique, además de "decir", "llamarse", "significar" o "dejar aparecer" ... Lo que se nos indica es que lo específico del decir es "erscheinenlassen": hacer que algo se muestre. En consonancia con este sentido recuerda Heidegger el significado de otras palabras emparentadas con φαίμι; por ejemplo φαίμα, que nombra la aparición de las estrellas; o φαίεις, que dice las fases de la luna: los diversos modos en los que el satélite se nos muestra. Ese manifestar esencial aludido por φαίμι autoriza la traducción que ahora sugiere el autor :

"φαίεις ist die Sage; sagen heißt: zum Vorschein bringen" (VA, p/236)

("φαίεις es el Decir; decir significa: llevar a aparecer").

Esta es la terminología que emplea Heidegger en US. El decir -sagen; como sustantivo: die Sage- ha de ser interpretado atendiendo en primer lugar a su función originaria: manifestar. Pero ¿qué declara ese decir? ¿Cómo hay que concebir el entrelazamiento de ser, pensar y lenguaje? El fragmento que a continuación citaremos nos da una primera aproximación del asunto:

*"...in der Zwiefalt des εἶναι das Denken zum
Vorschein gebracht, ein in ihr gesagtes ist :
πεπρατισμένον.*

*Demgemäß waltet in der Zwiefalt die λόγος, das
Sagen als das Rufende, Verlangende in-den-
Vorschein-Bringen. Was bringt das Sagen ins
Scheinen?. Das Anwesen des Anwesenden"*

(VA, p.239)

*(...el pensar es llevado a aparecer en el pliegue
del εἶναι, en él -el pliegue- es -el pensar- algo
dicho :πεπρατισμένον.*

*Conforme a eso la λόγος gobierna en el pliegue,
el decir en cuanto apelante y exigente llevar a
aparecer.¿Qué hace aparecer el decir? La
presencia de lo presente).*

A través del decir -un eminente decir, sin duda: precisamente aquél que nombra Heidegger "die Sage"- emerge la cosa; en tal emergencia debe verse no sólo la súbita y

fantasmal aparición de algo aislado, sino el surgir al unísono del mundo sobre el que cualquier cosa se destaca; esto es: la presencia que posibilita que algo llegue a presentarse ante nosotros. Con los términos Anwesen y Anwesende Heidegger da cuenta de los polos verbal y nominal del εἶναι, aquella diferencia originaria que el νοεῖν en cuanto "tomar en consideración", cuida y mantiene -"sich in Acht nehmen" significa usualmente en alemán "tener cuidado por"-.

El pensar, diríamos, halla su objeto sólo si previamente éste le ha sido otorgado, donación que se verifica mediante una "iluminación" que es efecto directo de lo que Parménides nombra $\delta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\varsigma$. Si usualmente traducimos $\delta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ por lenguaje, la pregunta ahora será : qué debemos entender por lenguaje cuando su misión esencial ha sido determinada como manifestar y exhibir la diferencia entre ser y ente, como garante pues de la identidad de ser y pensar.

El próximo capítulo tratará estas cuestiones a través del análisis del término $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

NOTAS 2.3.

(1) Kirk,G.S. y Raven,J.E.: "Los filósofos presocráticos", págs. 388-389

(2) Id., pág. 388

(3) García Calvo, A. : "Lecturas presocráticas", pág.202

(4) *"Der Spruch des Parmenides geht auf das zu, was das Wort ἐόν nennt. Dies wird vollends deutlich, wenn wir unter Berufung auf den eigenen Sprachgebrauch des Parmenides das letzte Wort ἔμμεναι durch ἐόν ersetzen. Das Wort ist, grammatisch vorgestellt, ein Partizipium. Die Überlegung zeigte : ἐόν ist das Partizipium aller Partizipien. Das ἐόν ist die einzigartige und darum ausgezeichnete μεροχῆ. Es sagt die Zwiefalt : Seiendes seiend : seiend Seiendes. Statt der verbalen Bedeutung gebraucht die Sprache auch den Infinitiv ἔμμεναι, εἶναι, esse, sein."*

(WhD?, pág.174)

(La sentencia de Parménides apunta a lo que nombra la palabra ἐόν. Esto se vuelve totalmente comprensible si, invocando el mismo uso del idioma que hace Parménides, sustituimos la última palabra -ἐμμεναι- por ἐόν. Esta palabra, tomada en sentido gramatical, es un participio. La reflexión -anterior- mostró : ἐόν es el participio de todos los participios. El ἐόν es la única, y por eso eminente, μεροχῆ. Dice -ἐόν- la duplicidad : el ente que es : el estar siendo del ente. La lengua

también usa en lugar de este significado verbal el infinitivo ἕμεναι, εἶναι, esse, ser)

Aunque para Heidegger sea incuestionable que "ente" -ens, ὄν- es un participio, la filosofía tradicional distinguió entre "ente" tomado como nombre y "ente" tomado como participio. Mientras en el primer sentido se llama ente a lo que posee esencia real -y por ello es apto para existir-, el ente como participio nombra lo que es existente en acto. Heidegger interpreta esta distinción como la que se da entre lo posible y lo real, esto es : esencia y existencia. Esta distinción, nos dice Heidegger, carece de fundamento, pues la metafísica sólo se demora en la delimitación de los aspectos diferenciados, sin que la distinción misma sea pensada. Para que esto ocurra debiera pensarse previamente el mismo ser -esto es : el verbo-.

Cfr. : "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", en N.II, págs. 399-403.

(5) *Un nuevo ejemplo de lo que el participio da que pensar lo encontramos en este capítulo del "programa" de la Historia de la Filosofía que Heidegger bosqueja en 1941 :*

"7- Die Zweideutigkeit des εἶναι und ὄν nicht grammatisch gedacht. Was das Nominale (das Seiende Selbst) und das Verbale (das Sein), anfänglich gedacht, meint. Wie die Zweideutigkeit des ὄν die Unterscheidung einbegrift."

(Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik, en N.II, pág. 459)

(La ambigüedad de εἶναι y ὄν pensados no gramaticalmente. Qué significa, pensado originalmente, lo nominal (el ente mismo) y lo

verbal (el ser). Cómo la ambigüedad de 'óv incluye la diferenciación)

(6) "Im $\nu\alpha\epsilon\tilde{\nu}$ geht uns das Vernommene so an, daß wir es eigens vornehmen, mit ihm etwas anfangen. Aber wohin nehmen wir das zu-Vernehmende auf? Wie nehmen wir es vor? Wir nehmen es in Acht. Das in Acht Genommene wird jedoch gerade so, wie es ist, belassen. Das In-die-Acht-nehmen macht sich an dem so Genommenen nicht zu schaffen. Das "In Acht nehmen" ist : in der Acht behalten"

(WhD?, pág. 124)

(En el $\nu\alpha\epsilon\tilde{\nu}$ lo percibido nos concierne de tal modo que lo antepone para emprender algo con ello. ¿Pero dónde recibimos lo que hemos de percibir? ¿Cómo lo antepone? Lo tomamos en consideración. Lo así tomado en consideración es dejado, precisamente, tal cual es. El tomar en consideración no busca obrar sobre lo así tomado. "Tomar en consideración" es : procurar por, cuidar de...)

La octava lección de la segunda parte de WhD? se ocupa largamente del significado de $\nu\alpha\epsilon\tilde{\nu}$.

2.4. "LOGOS"

El capítulo anterior nos franqueó el acceso al problema del lenguaje desde el corazón mismo de los temas tradicionales del pensar heideggeriano. Gracias a los ecos que despierta el término *λόγος* -que el autor emparenta con *λόγος* y *λόγιον*-, Heidegger nos ofreció una primera descripción de lo que entiende por lenguaje : llevar a aparecer -zum Vorschein bringen-, manifestar, llevar a la luz... Las indagaciones que antes resumimos se completan con aquéllas que origina la palabra *λόγος*, pues como señala el pensador :

"Heraklit nennt die λόγος, die Parmenides denkt, den λόγος" (VA, pág. 239)

(Lo que Parménides piensa como λόγος lo nombra Heráclito λόγος).

La pregunta es ahora ésta: ¿qué significa *λόγος*?. Sin duda ésta es una de las cuestiones sobre las que con mayor abundancia ha escrito Heidegger. A título ilustrativo recordemos el parágrafo 7 de SZ, el curso del semestre de invierno 1925/26 en Marburg, los cursos dictados en Freiburg los años 34, 37/38 y el importantísimo de 1944, así como el más reciente seminario sobre Heráclito impartido a medias con Eugen Fink (1).

El artículo que nos proponemos comentar fue escrito en 1951, aunque su texto no ofrece sino un denso resumen del curso de 1944, curso dictado bajo el inequívoco título de : *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Sus lecciones concluían afirmando que la pregunta por el logos es la pregunta por la verdad, haciendo de ese modo al lenguaje depositario de tan alta misión⁽²⁾.

Quede esto dicho para conocer la orientación final de nuestro comentario, que sin embargo se centrará en los análisis previos a la conclusión. Pues en ellos no sólo se elabora la argumentación que permitirá ulteriores afirmaciones, sino que nos proporcionan la estupenda oportunidad de contemplar la astucia lingüística de Heidegger.

* * * * *

Heidegger pretende averiguar la esencia del lenguaje ayudándose del significado originario de λόγος. Que este término haya sido traducido como *palabra, juicio, ley, ser, concepto, fundamento, proposición ...* es un hecho que indirectamente nos permite suponer un punto de partida común a tan diversos -aunque enlazados- significados. El autor ya procedió de este modo en SZ, sugiriendo entonces

que aquel sentido fundamental del que se derivan todos los demás es éste: patentizar ⁽³⁾. Λόγος nombra lo mismo que δηλοῦν -δηλώω se vierte como "hacer visible", "mostrar"-. El lenguaje es así aquello que revela, función que Aristóteles subraya al caracterizar determinados discursos como ἀποφαντικός. Que este hacerse accesible el ente a través del habla se verifique mediante proposiciones explica la conversión del λόγος en juicio, aunque no por ser explicable sea plenamente justificada la traducción. Heidegger así lo cree, pues reconstruye la historia de las interpretaciones del λόγος desde una sola clave : el olvido de aquel significado original que antes mencionamos, patentizar. El problema que subyace en este esfuerzo "destructor" es el de la denuncia del concepto tradicional de verdad, la crítica de la concordancia : una teoría alentada y sostenida por una lectura del juicio que ha perdido de vista su fundamental arraigo en el ἀποφαίνεσθαι del λόγος.

Un idéntico proyecto restaurador gobierna las páginas que vamos a comentar, pero desde un principio debemos señalar los importantes matices que diferencian a uno y otro texto. Mientras que en SZ la crítica a la concepción de la verdad como adæquatio conlleva la negación de la naturaleza originalmente "descubridora" del

λόγος⁴⁰, el artículo que ahora nos ocupará reivindica por el contrario su función esencialmente desveladora.

La contradicción se disuelve si consideramos que no se habla en ambos textos de un mismo λόγος. O para ser más exactos : a Heidegger se le ha quedado estrecha aquella interpretación del λόγος en cuanto δηλοῦν. De ahí que rebusque con nuevo empeño, otra vez amparado en las etimologías, un sentido más primigenio del término en discusión.

El primer postulado de la indagación afirma que el λόγος se da siempre en un λέγειν, concediéndosele así de forma indiscutida la única prioridad al verbo. Cualquier diccionario nos da por λέγειν, y además de "hablar": "reunir", "recoger", "escoger", "contar". Palabras castellanas como "catálogo" recuerdan ese origen. El que recoge el dinero -el recaudador de impuestos- se dice en griego ἀργυρολόγος. El "legere" latino mantiene esta significación, del que proviene nuestro "leer", entendido como un tomar y reunir los elementos del texto. *Coleccionar* y *recolección* proceden de la misma raíz, dato que merece ser citado en vista de próximos comentarios.

Pese a las importantes evocaciones que permite esta lista de palabras, Heidegger todavía sugiere un significado más originario para λέγειν :

"Allein es bedeutet gleich früh und noch ursprünglicher und deshalb immer schon und darum auch in der vorgenannten Bedeutung das, was unser gleichlautendes "legen" meint: nieder- und vorlegen. Darin waltet das Zusammenbringen, das lateinische legere als Lesen im Sinne von Einholen und Zusammenbringen" (VA, pág. 200).

(Sólo que (λέγειν) significa con igual antigüedad y todavía más originalmente, y por ello también desde siempre en el significado antes mencionado (se refiere a λέγειν como hablar), lo que nombra nuestro homónimo "legen": depositar y presentar -poner ahí delante-. Lo que ahí -en este significado- rige es la reunión, el legere latino en tanto que lesen -leer, recolectar- en el sentido de recoger y reunir).

En primer lugar sitúa Heidegger como significado rector para λέγειν el de *extender, poner*. Esto es lo que propiamente dice el verbo alemán "legen".

En segundo lugar recalca el autor que aquello que nombra "legen" sigue operando y determina al "λέγειν" en tanto que "decir". Como en el caso antes referido de

de , lo buscado no es la más correcta de las traducciones, sino el sentido que posibilita la inteligencia de un término.

En tercer lugar, y atendiendo al hecho de que ahora el "decir" debe explicarse desde el "poner" que "legen" señala, hay que perfilar el qué y el cómo de tal poner. Este se entiende como depositar -Niederlegen- y presentar -Vorlegen: literalmente "poner delante"-. A su vez el autor reclama comprender bajo estos verbos el significado que encierra el "legere" latino: reunir y recoger, patente asimismo en el alemán "lesen".

Aun corriendo el riesgo de la prolijidad enumeraremos las piezas que en este desglose entran en juego. Tenemos un solo verbo griego con tres significados: poner, reunir y hablar o decir. Un verbo latino que retoma el segundo de estos sentidos. Y tres verbos alemanes que traducen las tres versiones del verbo griego: *legen*, *lesen* y *sagen*.

La astucia a la que antes aludíamos -que no debe entenderse de manera peyorativa- reside en la habilidad combinatoria de la que hace gala el autor al desarrollar una trama de significaciones que se complementan

recíprocamente, y en la que además del parentesco semántico podemos detectar complicidades generadas por la homofonía -λέγειν, legere, legen-.

La verosimilitud etimológica de tal ejercicio es nula: legen remite a *legh-, lesen a *les- y sagen a *sek -. Así no queda el texto refutado, sino más bien aclarado: no averiguamos qué sea el decir gracias a la exhumación de antiguas raíces, sino merced al inhabitual emplazamiento en el que se le coloca al indagar su esencia mediante un trabajo que nos atreveríamos a calificar de metafórico -término que disgustaría a Heidegger-.

En efecto, el despliegue del par legen/lesen nos ilustra ejemplarmente la tarea esencial del decir. Sigamos pues ese despliegue, en el que ninguno de sus detalles carece de interés.

"Denn was heißt legen? Das Legen bringt zum Liegen, indem es beisammen-vor-liegen läßt"
(VA, pág. 202).

(¿Pues qué significa legen -poner-? El poner hace yacer -lleva a que las cosas reposen, estén ahí-, dejándolas estar ahí delante juntas"). (5)

En la interpretación que se nos da del poner -legen- prevalece el interés en distinguirlo de ese otro poner -setzen- defendido por la metafísica idealista. Frente a ésta, que en opinión de Heidegger termina por hacer del ser una mera posición -Setzung- del sujeto, el poner del que es aquí cuestión está sofrenado por el "estar ya puesto" -liegen- al que este mismo poner conduce. El matizado privilegio que así se le concede a "liegen", que es verbo intransitivo, evita la búsqueda de un sujeto de la acción y soslaya la carga voluntarista que subyace en la filosofía moderna. El decir se explicará desde el poner, pero el poner aquí mencionado no es el crear: sólo el Dios del Génesis, cabría argumentar, "habla ex nihilo". Por el contrario:

"Das jetzt zu denkende legen, das λέγειν hat im voraus den Anspruch preisgegeben, ihn sogar nicht einmal gekannt, selber das Vorliegende erst in seine Lage zu bringen" (VA, pág. 203)

(El poner que ahora hemos de pensar, el λέγειν, ha renunciado de antemano a la pretensión, si es que alguna vez la ha podido tener, de haber llevado lo que existe -lo que ahí está puesto- hasta su posición).

Sin duda Heidegger inflige una trabajosa disciplina al idioma: nombrar un poner que no pone, acciones que

apenas -aparentemente- actúan. En su perenne esfuerzo por distinguirse de la tradición moderna, Heidegger recurrirá al verbo "lassen" para referir ese modo de actuar del pensamiento que ha abjurado del dominio sobre el ente (6). Por ello, y en el fragmento antes citado, se dirá que la acción del poner es un permitir, un dejar -lassen- a las cosas -die Vorliegende- que están ahí juntas -beisammen- el seguir ahí puestas -Vorliegen-.

Tal descripción ocasiona la relación entre *legen* y *lesen*. *Lesen* significa usualmente leer, pero también recoger, tal y como atestiguan palabras como "Traubenlese" -vendimia; literalmente "recogida de uva"- o Ährenlese -espiguelo-. Podemos arriesgar para "lesen" esta traducción: recolectar. Heidegger proseguirá ahora en esta dirección, beneficiándose de las ventajas que le proporciona el símil. Para mejor delimitar su estrategia comienza por definirnos así la recolección :

"zusammen - ins - Vorliegen - bringen"

(VA, pág. 201).

(juntar y disponer ahí delante).

Pero quien cosecha no se limita a acumular haces para abandonarlos sobre el terreno, sino que procura

reunirlos -Sammeln- con el objeto de custodiarlos -Verwahren- a fin de protegerlos -Bergen-.

Del mismo modo que el poner se preocupa -a ello remite el verbo "lassen"- de lo que ahí está puesto, el recolectar viene ordenado desde esa intención salvaguardadora que señala el verbo "bergen". En uno y otro caso la custodia sobre las cosas -die Vorliegende- consiste en el albergarlas -de nuevo "bergen"- y sostenerlas en su pura mostración. El nombre que resume este proceso manifestativo es: Unverborgenheit: desocultamiento.

*"Dem λέγειν liegt bei seinem gesammelt -vor-
liegen-lassen an dieser Geborgenheit des
Vorliegenden im Unverborgenem"*

(VA, pág. 203)

*(Lo que concierne al λέγειν en su dejar -las
cosas- ahí delante reunidas es este albergarlas
en lo desoculto).*

Ahora debemos traducir los resultados de este análisis al problema que nos ocupa : la relación del lenguaje con el ser y el pensar.

* * * * *

El decir, articulado desde el poner que λέγειν evoca, permite la manifestación de las cosas. Su manifestación no es sino la venida de aquéllas a la luz desde la que pueden mostrarse. Otro nombre que emplea Heidegger para denotar este proceso es: llegada a la presencia -Anwesen-. De ahí que el λόγος se describa en éstos términos:

"Das Wort 'ο λόγος nennt Jenes, das alles Anwesende ins Anwesen versammelt und darin vorliegen läßt (...) Das Anwesen des Anwesenden heißt bei den Griechen τὸ εἶναι, d.h. τὸ εἶναι τῶν ὄντων, römisch: esse entium; wir sagen: das Sein des Seienden" (VA, pág. 219).

(La palabra 'ο λόγος nombra aquello que hace a toda cosa presente reunirse y reposar en la presencia (...). La presencia de lo presente -de las cosas ahí presentes- se dice en griego τὸ εἶναι, esto es: τὸ εἶναι τῶν ὄντων; en latín: esse entium; nosotros decimos: el ser del ente).

La custodia sobre las cosas a la que antes hacíamos mención se convierte de ese modo en la eclosión del ente en su ser. Lo esencial del lenguaje, como ya tuvimos ocasión de anotar en el capítulo anterior, reside en ese hacer hablar a la diferencia <?>: jamás la palabra -la palabra bien dicha, cabría puntualizar- se limita a ser el duplicado o el ventajoso sustituto de las cosas, sino el

marco de su transparentarse. En semejante transparentarse consigue la cosa mostrarse como ella misma: decir qué es. Por ello escribe Heidegger en HB que el lenguaje es la casa del ser; no porque fuera de la palabra no haya nada -en el más banal de los sentidos-, sino sólo porque desde el logos puede la cosa afirmarse, exhibirse, aparecer: cualquiera de éstos términos resume aquella llegada a la presencia aludida en el texto.

De nuevo reconocemos en el lenguaje el lugar de una escisión: en él surge y se testimonia la diferencia ente/ser, equivalente a la distinción cosa/mundo de la que se hace eco US '☉', y que recuerda y perfecciona la dicotomía útil/Umwelt de la que se habla en SZ.

Sólo que más allá -o por debajo- de la separación que indicamos, la diferencia nombra a la vez la posibilidad de toda relación: la diferencia -Differenz- reúne ente y ser -lleva lo presente a su presencia-; la diferencia -Unter-schied- reúne cosa y mundo '☉'.

En el λόγος resuena entonces, y con especial énfasis, la relación. Refiriéndose a ello, y jugando al máximo con la aliteración, escribe Heidegger:

*"Im gesammelten Sammeln waltet ursprüngliche
Versammlung" (VA, pág. 202).*

*(En el concentrado recoger gobierna una reunión
originaria).*

Correlativamente se nos dirá en "Der Weg zur
Sprache" que el lenguaje es "die Ver-hältnis", la
Relación (10). Para nombrar al lenguaje en ésta su
caracterización esencial Heidegger, como apuntamos en la
Introducción, escoge el término "die Sage", el Decir.
Λόγος y Sage dicen lo mismo:

*"Das älteste Wort für das so gedachte Walten
des Wortes, für das Sagen, heißt λόγος: die Sage,
die zeigend Seiendes in sein es ist erscheinen
läßt" (US, pág. 237)*

*(El término más antiguo para -nombrar- el así
pensado poder de la palabra, para -nombrar- el
decir, es λόγος: die Sage, lo que mostrando hace
al ente aparecer en su es).*

Pero, y recordando lo tratado en capítulos
anteriores, el ser del ente -a ello remite el es subrayado
del fragmento- es lo que nos conmina a pensar -das Zu-
denkliche-; el λόγος, por consiguiente, en su albergar en
la presencia a todo lo presente, tramita a la vez la

relación del pensamiento y lo que éste piensa, la relación ser/pensar.

No es entonces casual que λόγος signifique a un tiempo ser y decir; y todavía más revelador le parece a Heidegger que Heráclito emplee λόγος entendiendo al unísono φύσις y νοεῖν¹¹⁰. Que un solo término reúna tal complejo de significados fundamentales merece toda nuestra atención. La sinonimia es aquí engañosa, por lo que habrá que tratar de desenmascarar la clave de su articulación.

Heidegger cree hallar el camino de su elucidación en una nueva sentencia de Heráclito que el artículo "Logos" comenta:

**οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν Ἐν Πάντα*.*

La traducción usual dice así:

**Si no es a mí sino al logos a quien escucháis,
sabio es reconocer: Uno Todo*.*

Esta es la segunda parte del fragmento 50, según ordenación de Diels y Kranz. Destaquemos primeramente la trabazón que complica al λέγειν del λόγος y a ese otro λέγειν que el fragmento nombra ὁμολογεῖν. El diccionario

lo vierte como "ponerse de acuerdo", "convenir", y en la sentencia de Heráclito es ésta la tarea que el hombre sabio acomete. Así tenemos frente al despliegue del λόγος -proceso que antes describimos con la ayuda del símil de la recolección, y cuyo nombre propio es *Unverborgenheit*-, otro movimiento, en sentido opuesto, peculiar ahora del hombre que medita. Pero ¿por qué afirmar que éste es un proceso de signo inverso, si tomado literalmente ὁμολογεῖν significa *decir lo mismo*? Heidegger matiza:

"Das ὁμολογεῖν bleibt vielmehr ein λέγειν, das immer nur legt, liegen läßt, was schon als ὅμῶν, als Gesamt beisammen vorliegt und zwar vorliegt in einem Liegen, das niemals dem ὁμολογεῖν entspringt, sondern in der lesende Lege, im Logos beruht" (VA, pág. 209).

("Ὅμολογεῖν es más bien un λέγειν que sólo pone y deja ahí reposar lo que ya en cuanto ὅμῶν, en cuanto reunido, se extiende y reposa ahí en un estar que nunca procede del ὁμολογεῖν, sino del λόγος, "la posición que reúne").

La repetición que ὁμολογεῖν evoca no es sino la respuesta, la correspondencia -Entsprechung- al λέγειν del λόγος. A ese decir no originario que replica a lo que antes denominamos *Sage*, lo llamamos desde antiguo pensar. Que su actividad venga definida por la obediencia es algo

que ya en el capítulo anterior advertimos : el pensar halla su camino orientado desde *lo que debe ser pensado*. Si empleamos como sinónimos νοεῖν y ὁμολογεῖν -y el fragmento nos da la autorización-, alcanzamos a través de un nuevo trayecto el resultado que apetecíamos : la dependencia del pensar respecto del λόγος⁽¹²⁾. Sólo que el λόγος del que habla Heidegger no es en absoluto el simple *sonido significante* que con el paso del tiempo llegó a ser. El lenguaje, en suma, no es explicable atendiendo únicamente a consideraciones "lingüísticas".

Es hora ya de reunir los elementos que han ido surgiendo a lo largo del comentario. Nos parece útil hacerlo ayudándonos de un texto diferente al que nos ha servido hasta aquí de guía. Escogemos con este fin el epílogo a WiM :

"Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: das Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlose Stimme des Seins. Die Antwort des Denkens ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt" (Wegm., págs. 307-308).

(El pensar originario es el eco al ofrecimiento del ser, en el que se ilumina y se hace advenir -sich ereignen- esto único: el ente es. Este eco es la respuesta humana a la palabra de la silenciosa voz del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, la cual hace nacer el lenguaje en tanto que manifestación sonora de la palabra a través de las palabras -de los términos-").

Un tal ofrecimiento del ser no es sino aquella llegada de lo presente a la presencia que verifica el logos: la pura manifestación de las cosas. A ella atiende el pensar, cuyo decir se convierte entonces en el testimonio y custodia del ser. En el lenguaje -entendido ahora como la expresión sonora- puede llegar a hablar el ser -el lenguaje en tanto que "Sage", λόγος-, siempre y cuando se reconozca que en nuestro hablar toma la palabra aquello de lo que hablamos. Y aquello de lo que hablamos está ahí -vor-liegt- en virtud del poner -legen- que realiza el λέγειν del λόγος.

Ser y pensar son lo mismo en cuanto ambos se encuentran y reúnen en el λόγος. El hombre lleva a la plenitud tal relación cuando se hace portavoz en su decir de lo "digno de ser pensado" -das Denk-würdige-. El meditar deviene entonces un especial cuidado por la

palabra. Experimentar el lenguaje es el esfuerzo por acomodar nuestro decir al Decir del λόγος, llevar hasta nuestra palabra el "mensaje" que el λόγος, die Sage, transmite. Y a esto se refiere precisamente la fórmula que resume el "camino hacia el lenguaje": "Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen".

NOTAS 2.4.

(1) La inacabada edición de las obras completas de Heidegger (Gesamtausgabe) hace imposible precisar el número de veces en que el término λόγος fue tratado con especiales atenciones. Pese a todo debe añadirse a la lista de títulos citados los siguientes -ya publicados- : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925, GA 21); *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928, GA 26)

(2) En el curso de 1944 titulado *Heraklits Lehre vom Logos*, Heidegger ofrece un resumen final, en forma de 21 párrafos, que anticipa cada uno de los temas que el artículo de 1951 desarrolla.

(Cfr. : GA 55, págs. 378-387)

(3) "λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede "die Rede" ist. Aristoteles hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ἀποφαίνεσθαι. Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede "läßt sehen" ἀπό... von dem selbst her, wovon die Rede ist" (SZ, S7, pág. 43)

(λόγος en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que δηλοῦν, hacer patente aquello de que "se habla" en el habla. Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola ἀποφαίνεσθαι. El λόγος permite ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que

hablan unos con otros. El habla "permite ver" ἀπὸ..., partiendo de aquello mismo de que se habla)

(4) "Wahr" ist im griechischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte λόγος die αἴσθησις, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas"

(SZ, §7, pág. 45)

("Verdadera" es en sentido griego, y encima más originalmente que el llamado λόγος, la αἴσθησις, la simple percepción sensible de algo)

(5) Todas las traducciones que ensayemos en este capítulo serán necesariamente infieles, pues buena parte del sentido del texto procede del juego homofónico al que se entrega Heidegger.

(6) Traduciendo *lassen* por *permitir* o *dejar* obramos correctamente, pero no es menos cierto que perdemos un importante matiz : en la prosa heideggeriana *lassen* expresa una acción, sin duda peculiar, pero acción al fin y al cabo. Recuérdese que en alemán podemos formar una especie de imperativo débil con el auxilio de *lassen*; así : *läßt uns ins Kino gehen* significa *vayamos al cine*, exactamente igual que el inglés *let's go to the cinema*. *Lassen* y *to let* proceden de la misma raíz, pero por una vez la etimología nada tiene que ver con esta posibilidad expresiva.

(7) "Die Sprache spricht. Sie spricht, indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in das Zwischen des Unterschiedes kommen heißt"

(US, pág. 28)

(El lenguaje habla. Habla en cuanto lo convocado, cosa-mundo y mundo-cosa, es llamado a comparecer en el "entre" de la diferencia)

(8) Véase preferentemente el artículo *Die Sprache*

(9) *"Der Unter-schied ist weder Distinktion noch Relation. Der Unter-schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding. Aber in diesem Fall meint "Dimension" auch nicht mehr einen für sich vorhandenen Bezirk, worin sich dies und jenes ansiedelt. Der Unter-schied ist die Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr eigenes er-mißt"*
(US, pág. 25)

(La diferencia no es distinción ni relación. La diferencia es a lo sumo dimensión para cosa y mundo. Pero en este caso ya no significa "dimensión" un ámbito ahí dado en el que eso y aquello se instalaría. La diferencia es la dimensión en cuanto que "mensura" a cosa y mundo en su propiedad)

(10) El apelativo se halla solamente en la edición de US de la "Gesamtausgabe".

(11) Cfr.: EM, §49 y GA 55, págs. 295 y ss.

(12) *"Das νοεῖν, In-die-Acht-nehmen, wird durch das λέγειν bestimmt. Dies bedeutet zweierlei. Einmal : das νοεῖν entfaltet sich vom λέγειν her. Das Nehmen ist kein Zugreifen, sondern ein Ankommenlassen des Vorliegenden. Zum anderen wird das νοεῖν im λέγειν einbehalten. Die Acht, in die es nimmt, gehört zur Versammlung,*

in die das Vorliegende als ein solches geborgen wird" (WhD, págs. 127-128)

(El νοεῖν, el tomar en consideración, se determina desde el λέγειν. Esto significa dos cosas

Primero : el νοεῖν se desarrolla a partir del λέγειν. El tomar no es apresar, sino hacer advenir las cosas -lo que ahí yace-.

Por otra parte el νοεῖν es retenido en el λέγειν. Lo tomado en consideración pertenece a la reunión en la que son albergadas las cosas como tal.)

2.5. RECAPITULACIÓN

En los capítulos precedentes hemos procurado mostrar cómo la indagación acerca del lenguaje viene requerida por la lógica interna del meditar heideggeriano. La pregunta por la palabra no se constituye así como objeto de una "metaphysica specialis", sino como necesaria prolongación del programa filosófico que el autor inaugurara en SZ. Este programa, como ya dejara entrever el título del primer párrafo de la obra de 1926, nace y se despliega desde la pregunta por el sentido del ser, la tan citada "Seinsfrage".

Vimos de qué manera el desarrollo de esta cuestión conlleva una relectura del más conocido de los fragmentos de Parménides. Al igual que toda construcción metafísica, también Heidegger ha de enfrentarse con el enigma de aquella identidad de ser y pensar que el eleata proclamara. El trabajo de reinterpretación comienza en SZ -con los análisis de la comprensión (Verstehen) como "existenciario"-, y se ahonda progresivamente en las obras posteriores. El paso al primer plano de la cuestión del lenguaje debe verse como directa consecuencia de la profundización del asunto de la identidad. En el lenguaje, hablando con osadía, hallará Heidegger el asidero al que

adherir una meditación cada vez más exasperada por su renuncia a la fundamentación.

El pensar, recordemos, ha perdido su iniciativa en beneficio de "lo que debe ser pensado" : el ser. Pero el ser, si no deseamos verle sumido en la trama onto-teológica, no es sólo el excelso e indiferente objeto del pensar, sino aquello que, dando que pensar, sólo se patentiza en el pensar. La lectura "des-substanciadora" que practica Heidegger parece reclamar, por eso mismo, un ámbito de encuentro que permita así la relación -la identidad- de ser y pensar.

Tal ámbito es el lenguaje.

Que Heidegger descubriera en Heráclito esta misma hipótesis, hallando en aquél una profunda intelección del λόγος, sólo nos sirve como brillante argumento extrínseco. Pues ya SZ contenía, aunque de modo implícito, la llamada a esta reflexión.

Esto lo podemos apreciar comparando un fragmento de SZ con el comentario que al propio Heidegger mereció, unos años después, lo redactado en 1926 :

"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" (SZ, pág. 117)

(Pero la significatividad misma, en la que el ser ahí es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el ser ahí que comprenda pueda, como ser ahí que interpreta, abrir lo que se dicen "significaciones", que por su parte fundan el posible ser de la palabra y del lenguaje)

La puntualización, añadida como nota a pie de página en el ejemplar de SZ que Heidegger manejaba, dice lo siguiente :

"Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern ist das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da" (SZ, pág. 117, nota)

(Falso. El lenguaje no está añadido, sino que es la esencia original de la verdad en tanto que ahí)

Lo que media entre una y otra afirmación es toda aquella inflexión del proyecto heideggeriano que ha sido

bautizada como "Kehre". He aquí los límites de SZ : la significatividad -a la que se reducía en definitiva el mundo- concebida como una red de remisiones señalando en última instancia al Dasein, único ente que carece de un "para-qué" (Um-zu) que no sea él mismo. Aún reconociendo la imposible identificación del Dasein con el "yo" o la "conciencia" de la filosofía moderna, SZ tropezaba con la dificultad de hacer tributario al lenguaje de la analítica existencialista, sin considerar por ello que una tal analítica se despliega sobre el fondo de un lenguaje. En suma : el lenguaje no es constituido por el ahí del Dasein, sino que es justamente el lenguaje quien abre las perspectivas del "ahí".

En la inversión jerárquica que se nos propone debemos ver el desplazamiento al "punto de vista del ser" que los escritos post-"Kehre" anuncian. Desde esta nueva posición advertimos en SZ su carácter "epocal" : el ente se revelaba como útil, disolviéndose al fin en el puro disfrute del hombre. Lo que allí se revela es una determinada época del ser, no el ser mismo. Pero para que éste se "pronuncie", el lenguaje habrá de abandonar su condición de "existencialista" para devenir "lenguaje del ser".

Este es el lenguaje que debe ser experimentado, o, hablando con propiedad, el "sujeto" de esta experiencia pensante que US recorre. Reconocer esta iniciativa del lenguaje es condición insuperable para acceder a la "palabra" del ser. El problema que ahora se nos abre es éste : ¿dónde hallar y cómo caracterizar ese lenguaje del que nos habla US?

3. LENGUAJE Y VERDAD

Terminamos el capítulo anterior preguntándonos dónde hallar el lenguaje. Tan cierto como obvio es responder : el lenguaje (Sprache) se da en el hablar (sprechen). La cuestión es entonces retrotraída a esta otra : ¿qué es hablar? Heidegger considera que una sola interpretación explica desde los griegos el asunto del habla. Así la resume en uno de sus artículos '1':

"Was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest : Sprechen ist die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs. Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen. Diese sind geleitet von Gedanken." (US, pág.14)

(¿Qué significa hablar? La opinión corriente establece al respecto : el hablar es la acción de los aparatos de fonación y audición. Hablar es la expresión y comunicación sonora de los estados de ánimo humanos. éstos son guiados por pensamientos.)

Tres tesis sostienen esta opinión : hablar es expresar, hablar es una actividad humana, hablar es transmitir y representar lo real e irreal. La primera de las tesis contiene a las otras dos como a sus

consecuencias. Así la opinión tradicional acerca del habla puede sintetizarse de este modo : hablar es expresar.

Lo acertado de la interpretación no impide su insuficiencia, que advertimos al destacar lo que implícitamente supone. En efecto : expresar es exteriorizar, por lo tanto sacar afuera algo interior. La palabra es entonces el vehículo entre un "dentro" y un "fuera", lo que ya de por sí nos obliga a verla únicamente desde el exterior, como otro objeto. Sin duda como un objeto especial : un instrumento de designaciones, como ya ha sido frecuentemente nombrado, y al servicio del hombre, para que éste represente lo real.

Heidegger lee en la interpretación instrumental de la palabra una inconfesada apuesta por la teoría de la verdad como *adæquatio* de intellectus y res, en cualquiera de las múltiples formas que a lo largo de la historia ha adoptado. Si la interpretación del habla como expresión sólo cobra sentido desde aquella teoría de la verdad, cualquier polémica que Heidegger suscite acerca del lenguaje ha de pasar por una previa dilucidación del concepto de verdad.

La pregunta por el significado esencial del hablar nos ha llevado a la pregunta por el significado esencial de la verdad. Con esta idea directriz aborda Heidegger sus incursiones históricas, procurando iluminar lo que subyace en las diversas explicaciones que han sido defendidas acerca del habla. Los comentarios sobre la obra de Aristóteles y Humboldt que incluye "Der Weg zur Sprache" siguen este proceder, por lo que el fin que persigue el autor no es tanto el diálogo con la tradición cuanto el perfilar, acentuando las divergencias, su propio punto de partida⁽²⁾.

Subdividiremos este apartado de la tesis en cuatro capítulos :

En 3.1. se procurará alcanzar la concepción heideggeriana de la verdad a partir de las insuficiencias que el autor descubre en la noción de adæquatio.

En 3.2. traduciremos los resultados de la crítica a la adæquatio al plano del lenguaje, mediante una discusión de lo que para Heidegger implica el término designar.

En 3.3. ofreceremos la respuesta alternativa a esta crítica a la designación, que en la obra de Heidegger lleva el nombre de mostrar

En 3.4. indicaremos las repercusiones que esta nueva y más amplia concepción de la verdad implican en la valoración del lenguaje, tomando como caso ejemplar las opiniones que sobre el arte sostiene Heidegger.

3.1. DE LA ADÆQUATIO A LA LICHTUNG

Los griegos, que carecieron del término equivalente a nuestro "lenguaje", anduvieron con Heráclito muy cerca de aprehender su esencia, a tenor de lo expuesto por Heidegger en el artículo "Logos", del que previamente nos hicimos eco. Sin embargo ya desde el comienzo cayó en olvido la verdad del ser, marcando así la historia de la filosofía las diversas etapas de un alejamiento inherente a lo más íntimo del esfuerzo metafísico. También aquella primitiva experiencia del lenguaje se oscureció, y del $\lambda\epsilon\gamma\epsilon$ entendido como lugar de encuentro para ser y pensar se pasó a un lenguaje comprendido como instrumento de designaciones «²³».

Platón y Aristóteles ocupan un lugar ambiguo en este vasto diseño. Portavoces del más intenso meditar helénico -y por ello herederos de las sugerencias más próximas de aquella verdad del ser que cobraba tímida expresión en el origen de la filosofía-, son a la vez los precursores de toda solución onto-teo-lógica medieval y moderna, y por lo tanto configuradores decisivos de aquel pensamiento que Heidegger pretende "superar".

Heidegger explota esta posición de bisagra en la que les ha emplazado «4». Así lee en el "Mito de la Caverna" la incipiente emergencia de una concepción de la verdad que ya no es la ἀλήθεια de los primeros griegos. Y así descubre en Aristóteles las peripecias de un λόγος, ora reducido a mera herramienta al servicio del conocimiento, ora reivindicado como pura mostración del ser.

En la misma línea de SZ, que negaba la opinión según la cual Aristóteles hizo del juicio el lugar originario de la verdad «5», US parece rescatar al "Filósofo" de aquellas interpretaciones que convierten sus escritos sobre el lenguaje en simples tratados acerca del signo -en el sentido moderno de la palabra-.

A tal efecto Heidegger propondrá, aunque sólo muy sucintamente desarrollada, una intelección más cuidadosa del fragmento con que Aristóteles inicia su Περὶ ἑρμηνείας. Que el fragmento escogido para dilucidar la esencia del lenguaje haya sido también citado en el párrafo de SZ dedicado al tema de la verdad argumenta "a fortiori" la mutua imbricación en que se hallan ambas cuestiones. El texto griego es éste :

*"Ἐστὶ μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ
παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραβόμενα τῶν ἐν τῇ*

φωνῆ. καὶ ὡςπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδέ
φωναὶ αἵ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων,
ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα
ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά." (De Int. I,16*)

En una versión que quiere ser sólo indicativa,
Heidegger traduce :

"Es ist nun das, was in der stimmlichen
Verlautbarung (sich begibt), ein Zeigen von dem,
was in der Seele an Erleidnissen gibt, und das
Geschriebene ist ein Zeigen der stimmlichen
Laute. Und so wie die Schrift nicht bei allen
(Menschen) die nämliche ist, so sind auch die
stimmlichen Laute nicht die nämlichen. Wovon
indes diese (Laute und Schrift) erstlich ein
Zeigen sind, das sind bei allen (Menschen) die
nämlichen Erleidnisse der Seele, und die Sachen,
wovon diese (die Erleidnisse) angleichende
Darstellungen bilden, sind gleichfalls die
nämlichen" (US, pág.244)

(Es así lo que (tiene lugar) en la fonación
vocal, un mostrar de aquello que se da en el
alma como padecimientos, y lo escrito es un
mostrar de los sonidos de la voz. Y así como la
escritura no es la misma en todos (los
hombres), tampoco son los mismos los sonidos de
la voz. Sin embargo de aquello de lo que éstos
(sonido y escritura) son primeramente un
mostrar, son en todos (los hombres) los mismos
padecimientos del alma, y las cosas, de las que
éstos (los padecimientos) forman

representaciones que se les ajustan -se les adecúan-, son también las mismas.)

El proceder seguido por Heidegger a la hora de traducir debe ser justificado. Así lo razona el autor :

"Die Übersetzung versteht die σημεία (das Zeigende), die σύμβολα (das zu-einander-Zeigende) und die ὁμοιώματα (das Angleichende) durchgängig vom Zeigen her im Sinne des Erscheinenlassens, das seinerseits im Walten der Entbergung (ἀλήθεια) beruht. Dagegen übergeht die Übersetzung die Verschiedenheit der angeführten Weisens des Zeigens" (US, pág.245)

(La traducción entiende sin excepción los σημεία (lo que muestra), los σύμβολα (lo que mantiene recíprocamente unido) y las ὁμοιώματα (lo que se ajusta, lo que se adecúa) desde el mostrar en el sentido de hacer aparecer, que a su vez reside en el reino de la desocultación (ἀλήθεια). Por el contrario la traducción pasa por lo alto las diversas formas del mostrar allí mencionadas) (6)

Debemos considerar atentamente el párrafo. Heidegger confiesa haber prescindido de la traducción de los términos conflictivos para destacar lo que tienen en común : su tributario carácter mostrativo. Σημεῖα, σύμβολα, ὁμοιώματα, son modos, testimonios de un previo

aparecer que es función de la verdad entendida como desocultamiento -ἀλήθεια-.

"Der Weg zur Sprache" no justifica esta afirmación, remitiéndonos mediante una nota a pie de página a un escrito de 1942 : "Platons Lehre von der Wahrheit". Regresemos al texto de Aristóteles para descubrir el motivo.

Allí se enumeran tres relaciones : la que mantiene la escritura y los sonidos de la voz ; la que se da entre los sonidos y los padecimientos del alma ; al fin la que entablan las cosas y los padecimientos. Las dos primeras son calificadas como σημεῖα y σύμβολα. Sólo a la tercera corresponde la llamada ὁμοίωσις. La distinción marca una importante diferencia : mientras σημεῖα y σύμβολα refieren relaciones inmediatas, la ὁμοίωσις no.

los griegos nombraron σημεῖον a la señal del cielo, al prodigio ; σύμβολον -término bajo cuya composición es fácil descubrir la idea de unidad- era el contrato, el emblema, también el presagio⁶⁷². En ambos casos se nos habla de algo que encarna de manera indisoluble aquello que en expresión saussureana denominaríamos significante y significado. Lo terrible o esperanzador no es algo más

allá del prodigio celeste, sino lo dado a una con el fenómeno. El mensajero, diríamos, forma parte del mensaje. Como es sabido, muchos portadores de malas noticias aprendieron de forma contundente esta doctrina.

La ὁμοίωσις no posee estas características." No hallamos en la semejanza la inmediatez que resume un σύμβολον o un σημεῖον, sino precisamente una implícita llamada a la mediación. Así, al afirmar que una cosa se parece a otra decimos a un tiempo : estas dos cosas son iguales ; estas dos cosas son distintas. Cómo son iguales y cómo son diferentes es algo que sólo puede resolverse mediante el recurso a otra "cosa" que no sea ninguna de aquellas dos que nos ocupan. Tal es el problema que recorre toda la meditación occidental, desde la cuestión platónica de la participación hasta la solución dialéctica en Hegel.

En el caso que ahora discutimos la semejanza atañe a la relación que mantienen las cosas con los padecimientos del alma. Si, como sugiere Heidegger en SZ ⁽²³⁾, entendemos por παθήματα lo mismo que νοήματα -representaciones, en un sentido muy amplio-, la relación allí implicada es la que se da entre el pensamiento y los entes. En esta semejanza

ha visto la tradición el rasgo esencial de la verdad : la concordancia entre intelecto y cosa.

El fragmento de Aristóteles hace depender el enigma del lenguaje -su significatividad- de la resolución de este otro enigma : la ὁμοίωσις. Pues si bien la relación que nombra σύμβολον o σημεῖον hace de lenguaje y pensamiento el anverso y el reverso de una misma moneda, queda por determinar si la palabra dice algo ; es decir : si el pensamiento piensa lo que es. La invocación a esa semejanza a la que alude la ὁμοίωσις -que los latinos tradujeron con el término adæquatio- no señala, a juicio de Heidegger, el punto final de las interrogaciones, sino más bien su punto de arranque : ¿qué esconde la adæquatio? En la respuesta a esta pregunta no ganamos tan solo una mejor intelección de la doctrina aristotélica, sino un terreno más firme para seguir indagando el problema del lenguaje.

* * * * *

Recordemos una vez más la tesis que Heidegger defenderá de SZ en adelante : toda metafísica interpreta la verdad como adæquatio de intellectus y res. Una afirmación de este tipo no nos dice todavía nada acerca de

la adæquatio, pero sí acerca de Heidegger : cualquier cambio en el modo de entender la cosa, el intelecto, o la concordancia de ambos, los leerá Heidegger como modificaciones acaecidas en el seno de una misma tradición. El rasgo que la identifica sólo puede determinarse negativamente : el olvido del significado originario de la ἀλήθεια. Tal pérdida se confunde con el famosa olvido del ser ; ambos refieren lo mismo, ambos señalan a la metafísica como aquel peculiar destino del ser en el que éste se da como enmascarado.

Avanzando un poco más, pero con trazos aún demasiados gruesos, diremos que la adæquatio mencionada por Heidegger concluye por hacer del juicio la residencia natal de la verdad^(*). El veredicto no es obra de un historiador del pensamiento - en cuyo caso estaría expuesto a numerosos problemas- sino de un pensador, menos interesado en la búsqueda de una alternativa que en averiguar qué es aquello que hace posible todo juicio.

Esta consideración nos sirve para conocer cuál es esa filosofía con la que Heidegger desea medirse. Tomando la denominación que se nos da en SZ la llamaremos idealismo. Este idealismo no es únicamente la escuela que floreció tras la obra de Kant, sino todo aquel pensamiento

que sabe de la imposibilidad de obtener afirmaciones de validez ontológica a través de la simple causalidad óntica. O dicho de otra manera : aquel pensamiento que no reduce a psicología las cuestiones lógicas o gnoseológicas. En la terminología heideggeriana : "comprender que el ser no es explicable desde el ente." (10)

La lista de pensadores que entran en este grupo abarca desde Platón y Aristóteles hasta Nietzsche -y Husserl-. Aunque en los dos primeros todavía calienten los rescoldos de la ἀλήθεια -y de ahí la ambigüedad que antes mencionamos-; aunque Nietzsche afirmara disolver la verdad en la voluntad al hacer de aquélla un valor ; con el paso de los años Heidegger sólo verá ahí distinciones adjetivas. Lo sustantivo es, y valga la redundancia, la implícita o explícita apuesta por la substancia que toma cuerpo en su obra. El Dios de los filósofos, el yo trascendental o el Espíritu, son variaciones del mismo tema : el punto de apoyo que obstaculiza el salto hacia lo más originario. Heidegger se impone dar ese paso atrás -Schritt zurück-. No hacia el supremo de los entes -hipótesis substancial en definitiva-, sino hacia el ser : en el principio era el verbo.

Los análisis sobre la adæquatio que lleva a cabo Heidegger dibujan con viveza el perfil de este paso atrás. Este es al menos el sentido que da el propio autor al alcance de su conferencia "Vom Wesen der Wahrheit" (De la esencia de la verdad), en un párrafo añadido en la edición de 1954 a la nota final de aquel breve ensayo :

"Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens. Jene Frage versteht Wesen zunächst im Sinne der Washeit (quidditas) oder der Sachheit (realitas), die Washeit aber als ein Charakter des Erkenntnis. Die Frage nach der Wahrheit des Wesens versteht Wesen verbal und denkt in diesem Wort, noch innerhalb des Vorstellens der Metaphysik verbleibend, das Seyn als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem"
(Wegm, pág.198)

(La pregunta por la esencia de la verdad proviene de la pregunta por la verdad de la esencia. Aquella entiende esencia ante todo en el sentido de la quiddidad (quidditas) o de la cosidad (realitas), y la verdad, empero, como una característica del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende esencia verbalmente y piensa bajo este nombre, permaneciendo todavía en el representar de la metafísica, el ser como la reinante diferencia de ser y ente)

En la primera frase del párrafo, y complaciéndose en la aparente paradoja, Heidegger subraya la orientación y designio de su trabajo. En pos de la verdad "más verdadera", de aquello que merece en mayor medida el nombre de verdad, tropieza el autor con el ser -Wesen en el texto, ahora explotado como aquel verbo que antiguamente fue-, cuya verdad ha de ser reivindicada.

Ambas proposiciones -das Wesen der Wahrheit, die Wahrheit des Wesens- conforman un retruécano ficticio, pues en uno u otro caso los términos significan cosas distintas. El Wesen citado en segundo lugar, como Seyn, como el εἶν del que hablábamos antes -y a falta de una palabra mejor- refieren cada vez el ser del ente, la diferencia de ambos, lo que subyace inexpressado en el discurso metafísico.

Por ello la interpretación de la adæquatio procura rastrear, más allá de la exégesis inmediata y concreta, lo impensado sobre el que se apoya la doctrina tradicional acerca de la verdad. Justificado el proceder de Heidegger, pasamos a describirlo sumariamente.

* * * * *

La posteridad atribuye a Sto. Tomás la definición canónica de la verdad como adæquatio de intellectus y res, a su vez tomada, a través de Avicena, del libro de las Definiciones de Isaac Israelí⁽¹¹⁾. Éste se inspiró tanto en Aristóteles como en el neoplatonismo, por lo que la sentencia del de Aquino se considera la traducción del original griego. Las objeciones de Heidegger al respecto ya han sido señaladas, y a ellas regresaremos después de comentar algunos problemas que la adæquatio entraña.

En principio puede leerse la definición de la verdad de dos modos distintos : como la adecuación del intelecto a la cosa, o como la adecuación de la cosa al intelecto. La primera versión subraya el esfuerzo del entendimiento por apropiarse de su objeto -mediante el juicio, cabe añadir- ; en la segunda, todavía moviéndonos en el plano espiritual del Medioevo, se subraya el hacerse inteligible de la cosa.

En los términos afines a Heidegger diremos : la primera interpretación privilegia la verdad de la proposición (Satzwahrheit); la segunda, la verdad de la cosa (Sachwahrheit). Lo implícito en ambos casos es la idea de concordancia. Lo no formulado, que una y otra -verdad del juicio, verdad de la cosa- se reclaman y

necesitan mutuamente. Asimismo debe tenerse en cuenta que en cada una de las interpretaciones intellectus y res tienen distinto significado.

Para que se dé un juicio, éste debe decir algo sobre algo (el λόγος como λόγος τινός). Lo así supuesto -el sujeto de la proposición- es la cosa, pero en tanto que "representada". Aquí representación no tiene connotaciones psicológicas o epistemológicas, sino a lo sumo semánticas : la cosa está en el juicio de otro modo a como está fuera del juicio, se nos "presenta" de otra manera. El juicio, en su afirmar o negar, se ajustará correcta o incorrectamente a lo que la cosa impone. El juicio será verdadero cuando no mienta o se confunda. La verdad es aquí lo opuesto a la falsedad, y la cosa, quien garantiza en última instancia lo acertado de la proposición.

Pero para que la cosa pueda servir de patrón al juicio, la cosa ha de ser en sí misma lo que parece. Empleando el ejemplo tan citado del oro : eso que ahí reluce ha de demostrar ser oro "real" y no una simple imitación. Lo que se muestra debe coincidir con lo que se es. Sin embargo la concordancia de la cosa consigo misma requiere un "intelecto" -el término es discutible- que al definir distinga y circunscriba cada cosa dentro de sus

límites : esto es oro porque corresponde a lo que debe ser el oro, al poseer aquellas características que esperamos encontrar en este metal. Aquí la verdad es lo opuesto a lo tan solo aparente, y no puede ser la cosa la responsable de la distinción.

He ahí la circularidad que Heidegger destaca como consubstancial a la *adæquatio* : la verdad de la cosa garantiza la verdad del juicio, quien a su vez legitima el acuerdo de las cosas consigo mismo. Sólo las epistemologías ingenuas ignoran el problema aquí señalado, y por esta razón el autor no las tiene en cuenta. El problema puede ser formulado así : la imparable remisión de lo lógico y lo óntico, que conlleva, para la metafísica, la búsqueda de una fundamentación.

La Edad Media, bañada por esa novedad que es la idea de la creación, lo resuelve así :

"Die veritas als adæquatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) gibt die Gewähr für die veritas als adæquatio intellectus (humani) ad rem (creatam)" (Wegm, pág.178)

(La veritas como adæquatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) garantiza la veritas como adæquatio intellectus (humani) ad rem (creatam).

La interpretación de Heidegger da a entender : primero, que no hemos salido de la adæquatio -en última instancia la que se da entre el creador y su obra- ; segundo, que el conocimiento se sabe allí una relación ontológica, puesto que reclama para su cumplimiento algo que conceda al unísono la inteligibilidad de la cosa y la dirección del intelecto humano ; y tercero, el simultáneo escamoteo de lo estrictamente ontológico (en el sentido que le dio Heidegger a esta palabra en sus primeras obras) al identificar el ser con el ente supremo.

Tomado desde este punto de vista, la aportación de la filosofía moderna consiste en la permuta de Dios por el hombre. Será la subjetividad del sujeto -y ahora el único subiectum es el yo- quien garantice la verdad de la cosa y lo apropiado del juicio : el ser deviene posición del sujeto, la objetividad que éste antepone en su comercio con los entes.

La mutación de la verdad en certeza -así caracteriza Heidegger la entrada en la modernidad- ⁽¹²⁾ no significa el abandono de la doctrina tradicional sobre la adæquatio ; sólo conlleva su acallamiento, aunque permanecerá como supuesto necesario e indiscutido. Lo que

la certeza exige es la máxima preponderancia del juicio : sólo en él tendrá la verdad su residencia.

Por eso el recurso cartesiano a Dios -ejemplar "deus ex machina"- para justificar así la solidez de las cosas, es tarea del cogito, que infiere la existencia real del ente supremo desde la realidad objetiva de su idea. Y por eso Kant, en cuya obra Dios dejará de entrometerse en los asuntos del conocimiento, superpone al yo empírico otro yo trascendental, último garante de la verdad del juicio. Cuando Bergson llamó a ese yo trascendental "dios formal" <13> penetró en su función y sentido : romper el espejeo que entrelaza intelecto y cosa, eludir el círculo mediante una fundamentación.

En esa fundamentación ve Heidegger algo así como un truco ; el pensamiento huye del problema que la circularidad alberga para refugiarse en la inmovilidad del ente supremo (Dios, yo, espíritu). Estrictamente sólo a aquél le conviene el apelativo de verdadero.

Aquí apreciamos las discrepancias del proyecto heideggeriano. La metafísica termina silenciando la dificultad propia de la concordancia : dónde se da la semejanza de intelecto y cosa, cómo y en qué coinciden dos

entes radicalmente diversos. Preguntándose también por aquello que merece especialmente el nombre de verdadero, Heidegger procura rentabilizar la circularidad en la que se mueve la adæquatio. Para ello sigue un plan que comienza por revestir el aspecto de un alegato anti-moderno :

"Das Wahrsein des λόγος als ἀποφάνσις ist das ἀληθεύειν in der Weise des ἀποφαίνεσθαι : Seiendes -aus der Verborgtheit herausnehmend- in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen. Die ἀλήθεια, die von Aristoteles nach den angeführten Stellen mit πράγμα, φαίνόμενα gleichgesetzt wird, bedeutet die "Sachen selbst", das, was sich zeigt, das Seiende im Wie seiner Entdecktheit" (SZ, pág.290)

(El ser verdadero del λόγος como ἀπόφανσις es el ἀλήθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι : permite ver un ente -sacándolo del "estado de oculto"- en su "estado de no oculto" (estado de descubierto). La ἀλήθεια, equiparada por Aristóteles con πράγμα, φαίνόμενα en los pasajes citados más arriba, significa las "cosas mismas", lo que se muestra, los entes en el cómo de su estado de descubiertos)

La reinterpretación de Aristóteles quiere servir de contrapeso a la tendencia a privilegiar al juicio como lugar originario de la verdad, tendencia que Heidegger

advertía en las exégesis de la verdad como *adæquatio*. Con ello abre un hueco entre la definición escolástica que antes mencionamos y su supuesta procedencia aristotélica. Esta oposición, sin embargo, no es sino un medio del que se vale Heidegger para proporcionar su aludido "paso atrás".

El párrafo que hemos citado dice : lo verdadero por antonomasia son las cosas, a las que se subordina el conocimiento -el juicio, la proposición declarativa : el *lóγος* como *ἀπόφανσις*-. El juicio es un mostrar que hace partícipe de lo que ya de por sí se revela -por esto el empleo del verbo *ἀποφαίνω* en su voz media-. Los entes son *τά ἀληθέα* : los "descubiertos", los "desocultados".

Lo que así quiere resaltar Heidegger es el carácter derivado de la verdad del juicio, que sólo puede sustentarse sobre la verdad de la cosa. El alegato antimoderno al que nos referíamos se apoya en esta sencilla afirmación. Pero el análisis no se detiene ahí, sino que apelando a toda la riqueza que sugiere la lengua griega se pregunta por la procedencia de lo "desoculto". Argumentado lingüísticamente sería esto : el participio pasado que sirve como nombre para el ente -"descubierto", "desocultado"- nos obliga a pensar en una acción que le

precede. El verbo griego que la nombra es ἀληθεύειν. Su substantivo : ἀλήθεια. Heidegger traduce : *Unverborgenheit*, que nosotros verteríamos como *desvelamiento o desocultamiento*.

Abolida la posibilidad de reconducir la verdad de la cosa al intelecto, como si aquella fuera un resultado de éste, y también forzados a prescindir del recurso a un creador -idea totalmente ajena a los griegos-, ¿dónde situar ahora a la verdad? Formulada así, la pregunta carece de respuesta. Lo que lleva a cabo Heidegger es una especie de inversión de los papeles : en lugar de discernir un aquí o un allí de la verdad, será la verdad quien abra todo aquí o allí para el entendimiento o la cosa. Esta inversión es la que reflejaba la sentencia que antes expusimos : la esencia de la verdad es la verdad de la esencia.

La verdad "más verdadera" no es ni una determinada propiedad del juicio -opuesta a otra cualidad asimismo problemática : la falsedad-, ni una determinada propiedad de la cosa -a su vez opuesta a otra circunstancia de difícil determinación : la apariencia-. La verdad es en su sentido eminente el irrebasable ámbito de encuentro y desencuentro para el conocimiento y su objeto.

Por eso se nos decía en SZ que el ser-ahí está en la verdad, y por eso se identificaba en aquel texto el Da de *Dasein* con la *Lichtung*, que es el nombre que da Heidegger a ese dominio o dato previo -Vorgabe- que hace posible toda relación de hombre y ente⁽¹⁴⁾. Verdad es ante todo verdad del ser.

El ejemplo platónico de la luz nos ofrece una pista: ni el ojo ni el objeto pueden por sí mismos explicar la visión, que en última instancia viene garantizada por la luz. Ésta, en su invisibilidad, es el medio en el que el órgano puede aprehender el color. Y así como lo que no puede ser visto permite toda visión, la verdad de la cosa o del juicio es tributaria de la verdad del ser, inasequible a su vez a cualquier juicio o comprobación "empírica".

Aquí debemos detener la comparación, pues la metáfora de la luz, tanto en su empleo neoplatónico como medieval y moderno, apela finalmente a una fundación de tipo óptico -la fuente luminosa- que no coincide con el intento heideggeriano de pensar el ser.

La *Lichtung* nombra por ello algo más original que la luz -en alemán Licht-, pese a la semejanza fonética de

ambos términos. La *Lichtung* es el escenario en el que la luz aparece o desaparece, el territorio "clareado", desbrozado, susceptible así tanto de "percibir" la luz como de notar su ausencia. En la etimología buscará Heidegger el respaldo a la distinción entre ambos términos⁽¹⁵⁾.

La verdad del juicio y la verdad de la cosa son formas derivadas de la verdad. La luz y la imaginaria que conlleva también. Antes -en un sentido no cronológico- es el lugar en el que algo puede resplandecer para alguien :

"Jedes Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht im Offenen eines Bezirks, innerhalb dessen das Seiende als das, was es ist und wie es ist, sich eigens stellen und sagbar werden kann" (Wegm, pág.182)

(Cada obrar y cada ejecutar, todo proceder y calcular se da y sitúa en lo abierto de un ámbito, dentro del cual el ente propiamente se instala y puede ser enunciado en lo que es y en cómo es)

El párrafo ahora seleccionado nombra "das Offene" -lo abierto- a este territorio, en terminología tomada probablemente de Rilke⁽¹⁶⁾. Pero lo llame *Offene*, *Lichtung*, *Gegend*, *Welt* o *Erschlossenheit*, despreciando en

este instante cualquier matiz que el empleo de uno u otros introduzca en el texto, lo apuntado es siempre lo mismo : la precedencia de este llegar a mostrarse el ente para el hombre. De ahí la importancia que adquiere la palabra $\alpha\lambda\theta\epsilon\alpha$. Tal y como la interpreta Heidegger -en ejercicio lingüístico que hã sido discutido¹⁷³-, el término griego lleva inscrito el misterio de la verdad ; el alfa privativa de $\alpha\text{-}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$, a la que se corresponde la partícula Un- en *Unverborgenheit*, evoca el hontanar del que brota la verdad de cosa y juicio. Por ello la presencia -Anwesen- del ente es leída siempre por Heidegger como un "llegar a la presencia" - An-wesen -, valiéndose una vez más del uso verbal que reconoce en este término.

Pero ¿desde dónde surge la presencia del ente? ¿Cuál es el lugar originario, lo que se mantiene oculto propiciando así el desvelamiento de la cosa? Las palabras nos pueden confundir, pues como hemos anotado unas líneas atrás, los términos con los que Heidegger bautiza el ámbito primigenio poseen indudables connotaciones espaciales. Sin embargo, y ahora conviene adelantar una precisión que después ampliaremos, el teatro en el que tiene lugar el encuentro de hombre y ente no es tanto el

espacio cuanto el tiempo. El mundo no es la naturaleza, sino la historia.

El último de los fragmentos citados lo insinúa, y de un modo que nos autoriza a extraer nuevas conclusiones. Pues si todo cálculo y comercio con el ente se recorta ya sobre la apertura en que consiste la verdad del ser, también el error y la apariencia forman parte de esa verdad. En cierto modo hallamos en Heidegger una reivindicación del "valor" ontológico de la falsedad, problema nada capcioso si recordamos las dificultades en que se ha envuelto la filosofía intentando determinar el estatuto de las copias -toda la tradición platónica- o la realidad del mal -por ejemplo Leibniz-. La obra de Heidegger admite estas reflexiones gracias al desplazamiento que su pensamiento propugna : no se problematiza tanto el concepto "verdad" cuanto aquello que posibilita nuestro hablar de lo verdadero o lo no verdadero. De lo "abierto" como tal se pasa a considerar la "apertura".

Esto es más que concebir verdad y falsedad como la cara y cruz de una misma moneda ; también se impone distinguir su relación del proceso dialéctico en el que se ven involucradas en el hegelianismo, para el que toda

verdad del sujeto o del objeto es un "error" necesario desde el todo, algo todavía incompleto. La verdad de la que habla Heidegger -la verdad del ser- no está después, sino antes. O lo que es lo mismo : mientras en Hegel vemos a un autor que interpela a la historia, Heidegger siempre es el interpelado por ella. Por eso la meditación de Heidegger es más un responder y corresponder -Entsprechen- que interrogar. Más que hablar, un escuchar al lenguaje. Lejos del optimismo hegeliano, el "fondo" de la verdad queda en silencio, en el misterio y ocultación que el término ἀλήθεια -y su correlativo *Unverborgenheit*- señala.

* * * * *

En nuestro comentario, que tomé como lejano punto de referencia un fragmento del "Περὶ ἑρμηνείας", superpusimos dos tipos de consideraciones. Una, suscitada por la prudente traducción que Heidegger efectúa del párrafo aristotélico, se preguntaba si el Estagirita comparte con sus sucesores aquella doctrina de la verdad que la tradición resume con el término *adæquatio*. La otra consideración, más afín con nuestros propósitos, hace hincapié en la trabazón que liga la cuestión del lenguaje con el problema de la verdad. Este entrelazamiento aparecía claramente en el texto de Aristóteles, del que ya

dijimos cómo la elucidación sobre qué sea hablar requería la previa discusión de lo que nombra ὁμοίωσις.

La posición fronteriza que ocupa Aristóteles en el diseño especulativo de Heidegger permite la mezcla de los aspectos histórico y doctrinales del problema del lenguaje. Su obra, que prefigura lo que vendrá no sin recoger los ecos de lo que fue o pudo haber sido, nos ofrece así el apunte de una transición : la que nos lleva de una a otra manera de entender la verdad, la que nos lleva de una a otra manera de entender el lenguaje :

"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. 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" (US, pág.245)

(En la gran época de los griegos, el signo es experimentado y acuñado desde y al servicio del mostrar. Desde el Helenismo (Stoa), el signo nacerá de una estipulación que le convierte en instrumento de designaciones, a cuyo través el

representar se ajustará y orientará desde un objeto sobre otro objeto. Designar ya no es mostrar en el sentido de hacer aparecer. La transformación del signo, de algo que muestra a algo que designa, reside en la transformación de la esencia de la verdad)

Lo que la última frase menciona es esto : la verdad ya no es experienciada -que no determinada- como desvelamiento, sino que se somete a la ἰδέα para acabar siendo aprehendida en función de la rectitud de la mirada intelectual. Una vez más diremos que ya en Platón y Aristóteles se da este fenómeno, pero sólo tras ellos, con la caída en el olvido del problema del ser -como escribe Heidegger el comienzo de SZ-, se pierde la dimensión ontológica del asunto⁽¹⁰⁾.

Correlativamente el lenguaje se desvincula de la función originalmente patentizadora que reside en la ἀλήθεια para devenir instrumento de designaciones. Esto es : cambia la manera de entender la naturaleza y rendimiento del signo. Heidegger especifica : en el gran período griego el signo mostraba ; después el signo designa. La distinción opone dos hechos radicalmente diversos : mostrar es "hacer aparecer" -Erscheinenlassen-; designar es representar -Vorstellen-.

Los próximos capítulos tratarán de destacar el alcance de esta distinción.

NOTAS 3.1.

(1) Hallamos la cita en el artículo de 1950 titulado "Die Sprache". "Der Weg zur Sprache" repite el comentario, aunque con menor énfasis, tal vez al considerarlo como algo ya bien sabido : *"Man stellt die Sprache vom Sprechen her in der Hinsicht auf die gegliederten Laute, die Träger von Bedeutungen vor. Das Sprechen ist eine Art der menschlichen Tätigkeit".* (US, pág.245-256) *(El lenguaje se representa desde el hablar, bajo el aspecto de sonidos articulados portadores de significados. El hablar es una clase de actividad humana)*

(2) La importantísima obra de W. von Humboldt, y más concretamente su beneficioso influjo en el pensamiento de Heidegger, es tarea que desborda ampliamente los límites de esta tesis. La inmejorable riqueza de las indagaciones del lingüista, así como la extraña ambigüedad con que es recibida su herencia por el autor de US, merecerían por sí solas un trabajo especial. Pese a todo, quisiéramos llamar la atención sobre un aspecto de este problema. Heidegger, que ya cita admirativamente a Humboldt en SZ, no duda ni por un momento en situar la obra del lingüista en el marco cultural-filosófico del idealismo romántico alemán. El contexto le sirve como pauta desde la que interpretar las referencias al Espíritu que los escritos de Humboldt diseminan : el Espíritu es acción y el lenguaje "acto" -ἐνέργεια- del Espíritu. Heidegger nos hace entender así que Humboldt postula un sujeto, una de cuyas operaciones es la

palabra ; de ahí la diferencia entre los propósitos del lingüista y los que alienta el propio Heidegger en US. Sin embargo, y esto es lo llamativo, cuando Heidegger decide poner punto final a su "camino hacia el lenguaje", lo hace ayudándose de una cita de Humboldt, no sin comentar previamente el hondo misterio que guardan algunas de las afirmaciones del sabio prusiano, en especial el significado auténtico de lo que aquél denominó "innere Sprachform". Parece que al Humboldt romántico hubiera que sumar otro Humboldt, en cuya obra ya no es tan claro que el lenguaje sea sólo una "función" entre otras del supuesto Espíritu. Este segundo Humboldt, apenas insinuado por Heidegger, ya no es el Humboldt resumido por Cassirer en su "Filosofía de las formas simbólicas", sino un Humboldt reivindicado como pensador original, más allá del movimiento idealista, tal y como se le interpreta en los escritos de Liebrucks.

Cfr: Liebrucks, B. : "Conocimiento y dialéctica"

(3) *"So erfahren die Griechen zwar das Sagen. Aber sie denken niemals, auch Heraklit nicht, das Wesen der Sprache eigens als den λόγος, als die lesende Lege". (VA, pág.220) (Así los griegos experimentan el decir. Pero nunca piensan, ni siquiera Heráclito, la esencia del lenguaje propiamente como λόγος, como la posición que reúne.)*

La tesis de Heidegger viene a decir que los griegos "supieron sin saber" qué era eso del lenguaje. De ahí se deriva esa paradójica recomendación que anota el autor alemán : hay que pensar lo pensado por los griegos de un modo más griego (*das griechisch Gedachte noch griechischer*

zu denken, US, pág.134). Todo el mérito es ahí atribuido al "genio" de la lengua griega, pues ella y sólo ella es λόγος. (Así se nos afirma en "Was ist das, die Philosophie). Entendido de una manera radical, Heidegger insinúa que la lengua griega "inventó" la filosofía. Por este motivo la meditación sobre los orígenes del filosofar es excepcionalmente contemporánea. Heráclito no sabía más que Platón, pero en aquél se expresaba con mayor vigor el puro idioma ; es decir : nos sitúa más cerca de aquella sorprendente decisión -una decisión lingüística, podría añadirse- con la que nace Occidente : la metafísica.

(4) En un artículo titulado "die Geschichte der Philosophie" (Heideggers Wege, págs.129-139), H.G.Gadamer relata con amenidad el progresivo enfriamiento de la estima de Heidegger por los autores filosóficos más destacados. Es fácilmente comprobable ese oscurecimiento de las figuras más representativas de la tradición a medida que Heidegger intensifica su concepción de la metafísica : aquel destino del ser que consiste precisamente en su imparable olvido. Ello no impide que hayan sido algunos de estos filósofos los que proporcionaran a Heidegger las pistas de su propio recorrido intelectual. Aristóteles es uno de ellos, y de una especial relevancia. Fue Aristóteles quien sugirió a Heidegger la idea de un saber -*φρόνησις*- capaz de aprehender la facticidad de la existencia ; asimismo, explica Gadamer, tanto la interpretación heideggeriana del concepto de *φύσις* como los análisis del ser como ser verdadero, testimonian innegables complicidades

con el Estagirita. Por este motivo, y aunque Aristóteles sucumba junto con el resto de la metafísica a la "condena" que emite Heidegger, su posición es ambigua.

(5) SZ, págs. 298-299

(6) Tanto en SZ como en US Heidegger traduce ὁμοίωσις y derivados mediante el verbo "angleichen" -y derivados-. En nuestra versión, "adecuación", hemos preferido eludir las referencias a la igualdad que entraña la palabra alemana para hacer sonar la traducción latina de ὁμοίωσις : adæquatio. Heidegger emplea para "adæquatio" el término "übereinstimmung", lo que le permite numerosos juegos verbales. Así, y en este caso, con el objeto de subrayar la conexión de las cuestiones relativas a la verdad y al lenguaje tratamos "Angleichung" y "übereinstimmung" como sinónimos.

(7) La palabra σύμβολον, derivada del verbo συμβάλλω, refería originalmente las dos piezas obtenidas mediante la rotura de un objeto -anillo, tablilla-, que a modo de contrato dos personas o comunidades conservaban en su poder hasta que fuera necesario "mostrar" su pacto mediante el ensamblaje de aquellos trozos.

La distinción que entraña lo simbólico es por ello mismo una diferencia que procede de una primitiva unidad.

(8) SZ, § 44. pág. 284

(9) SZ, § 44, pág. 284

(10) *"Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das "Transzendente" ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik. Dann war Aristoteles nicht weniger Idealist als Kant".*(SZ, § 43, pág. 275)

(Si el título Idealismo significa comprender que el ser no es jamás explicable por el ente, sino que siempre es para éste lo "transcendental", entonces en el Idealismo se halla la única y justa posibilidad para la problemática filosófica. Y Aristóteles no fue entonces menos idealista que Kant)

Quede claro que ésta no es la única acepción del término "Idealismo", sino la que escoge Heidegger en este momento. Si por el contrario, y en un sentido histórica y técnicamente más preciso, se entiende por Idealismo la reducción del ser del ente a la conciencia -como añade el propio Heidegger tras el párrafo que citamos-, la "incondicionalidad" del sujeto ofrece al problema del conocimiento una solución tan insuficiente como cualquier realismo.

(11) Heidegger se apoya en un fragmento del tratado "De Veritate", q.1,a.1. Véase al respecto Summa Theol, 1, q.16, a.2, donde el aquinate menciona a Isaac de Israel y su "De definitionibus".

(12) Esta tesis aparece con frecuencia en los escritos de Heidegger. Destacamos dos títulos : "Die Metaphysik als Geschichte des Seins" (Nietzsche II), y "Die Zeit des Weltbildes" (Holzwege)

(13) Citado por Birault en "Existence et vérité...", pág. 48

(14) *"Das Dasein ist als konstituiert durch die Erschlossenheit wesenhaft in der Wahrheit"* (SZ, pág. 299) (El "ser ahí" es, en cuanto constituido por el "estado de abierto", esencialmente en la verdad). También en SZ, § 28, en especial pág. 177

(15) Lichtung se forma a partir del verbo *lichten*, que posee dos significados y orígenes distintos. Uno es el de "clarear, despejar un bosque". El otro es el de "levar anclas". El citado en primer lugar proviene del sustantivo "Licht" -luz-, y remonta hasta la raíz indoeuropea leuk- (iluminar, irradiar). El segundo "lichten" procede del adjetivo "leicht" -sencillo, ligero-, a su vez emparentado al verbo "gelingen" -salir bien-. La raíz que subyace bajo este "lichten" es le[n]g^h-, de la que resultan "levis" y "levare" en latín, y curiosamente el inglés "light", que como saben los fumadores poco osados significa, además de luz, ligero.

"Lichtung", que aparece en el siglo XVIII, nombra usualmente el calvero, el claro en el bosque, por lo que parece obvio remitirla a "Licht". Sin embargo, en sus escritos postreros, Heidegger prefiere forzar el parentesco con "leicht". Las

razones son probablemente extralingüísticas, y cabría buscarlas en sus pertinaz intento por desmarcarse de la tradición metafísica : negando con cierta arbitrariedad la misma filiación para "Licht" y "Lichtung", Heidegger procuraría impedir cualquier similitud con el modelo visual del conocimiento, que es un modelo espacial, del que la metáfora de la luz ocupa un lugar privilegiado.

(16) El texto de la conferencia "Wozu Dichter?" se demora en el comentario de algunos vocablos que Rilke usa con frecuencia. Entre ellos "das Offene". Es muy llamativo que Heidegger acabe haciendo suyas algunas de estas expresiones rilkeanas -Offene, Bezirk, Bezug-, reprochando a la vez al poeta que su poesía "*...von der abgemilderten Metaphysik Nietzsches überschattet bleibt*" (permanezca a la sombra de la metafísica de Nietzsche, un tanto atenuada) Hw, pág. 286

(17) La etimología conjetura otras interpretaciones del término ἀλήθεια. En "Naturaleza, Historia, Dios" Zubiri precisa el significado primero de aquel vocablo : lo no olvidado. Αλήθεια referiría así la patencia del recuerdo, no tanto la eclosión de la cosa en su llegar a la presencia.

Cfr.: op. cit., pág.14

(18) Esta tesis, que ya mencionamos al comienzo del capítulo, la obtiene Heidegger en su interpretación del "Mito de la caverna", tal y como lo recoge su *Platons Lehre von der Wahrheit*:

"Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist,

zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seinden" (Wegm, pág. 232)

(La verdad ya no es, en cuanto desocultamiento, el rasgo fundamental del mismo ser, sino que convertida en exactitud, como consecuencia de su sometimiento a la idea, -será- en adelante rasgo del conocimiento del ente)

3.2. DESIGNAR

El fragmento de US con el que cerrábamos el capítulo anterior afirmaba la simultaneidad de la mutación de la esencia de la verdad y de la transformación en la inteligencia del signo. Adæquatio y designación son así términos que remiten a un mismo problema, lo que nos permite establecer una analogía : al igual que la ἀλήθεια no anula la concordancia, sino que la hace posible, la designación no será refutada, sino subsumida por ese poder más original que Heidegger nombra "zeigen" : mostrar.

Para comprender el alcance de este mostrar en el que Heidegger resume la función del lenguaje, nos conviene perfilar de antemano lo que en el texto se califica como designar. Con ese fin planteamos dos cuestiones :

- A) En qué demuestra su insuficiencia el concepto de designación
- B) Qué se concluye del entrelazamiento de adæquatio y lenguaje

* * * * *

A) Valiéndose de un contraste apenas explotado, "Der Weg zur Sprache" dice lo siguiente acerca de la designación :

"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"
(US, pág.245)

(La relación entre el mostrar y lo que éste muestra, relación nunca puramente desarrollada desde sí misma y atendiendo a su proveniencia, se transforma posteriormente en una relación establecida por convenio entre un signo y lo por él designado)

Esta transformación, indica Heidegger, acontece en la lógica estoica, aunque pueden rastrearse sus comienzos en la obra de Platón y Aristóteles. La novedad que aporta tal mutación afecta al entendimiento de la relación entre lo que se dice y lo que aparece. Llamamos desde entonces a esta relación "designar", y su peculiaridad se cifra en el carácter convencional que se le atribuye. La convencionalidad o arbitrariedad es explicada apelando a la ausencia de vínculo natural entre el signo y lo que éste refiere. La diversidad de las lenguas abona esta interpretación : separados por el espacio o el tiempo, los

pueblos "escogen" ciertas cadenas sonoras para clasificar y distinguir "lo real". La correspondencia así estipulada entre las palabras y las cosas se llama designación.

Saussure, considerado como fundador de la ciencia lingüística, afirma que este modo de entender la designación expresa la opinión corriente sobre el tema : el lenguaje como nomenclatura ⁽¹⁾. También Heidegger juzga inadecuada la interpretación, e intentaremos demostrar que su crítica alcanza asimismo la obra de Saussure y la lingüística contemporánea.

Para empezar fijémonos en la terminología utilizada por el alemán. El párrafo citado califica de "Beziehung" a la designación ; por el contrario nombra "Bezug" a la relación entre el mostrar y lo mostrado. La distinción, como ya tuvimos ocasión de ver, es importante : mientras Bezug sugiere siempre la relación originaria, Beziehung es empleada por Heidegger para indicar las relaciones derivadas, casi podríamos escribir subalternas ⁽²⁾.

La pregunta es ahora : ¿por qué no es originaria la convencionalidad de la designación? ¿Acaso porque Heidegger propone un primitivo vínculo natural entre el signo y lo signado? Pero la polémica no es ésta, como ya

dejara entrever el ambiguo final del "Cratilo" platónico ⁽³⁾. Desde una misma conciencia del conflicto, pero desde planteamientos diferentes, Platón y Heidegger saben que el terreno en que debe jugarse el asunto del lenguaje desborda el marco circunscrito por la oposición *lóγος/νόμος* ; esto es, sobrepasa la clase de problemas que engendran las teorías de la designación. De ahí el empleo de *Beziehung*. ¿Cuál es entonces la estrechez inaceptable de esta *Beziehung*?

El verbo designar, como el alemán *Bezeichnen*, se forman desde el substantivo *signo, Zeichen*. Lo que señala el verbo es así : dotar de un signo, aplicarlo. Pero, ¿qué es un signo?. Un catálogo exhaustivo de las respuestas sería inacabable. Con cierta dosis de ironía Peirce conjeturó 59.049 tipos de signo ⁽⁴⁾. Tal variedad obedece a las numerosas combinaciones que admite su clasificación : atendiendo al ámbito en que aparecen -signos naturales o culturales-, a su estructura -verbales o no verbales-, al intérprete -humano o no humano-, a la clase de relación que entablan con lo signado -símbolos, copias, vestigios...- ⁽⁵⁾.

Enumerar los múltiples géneros de signo no es ciertamente explicar qué sea el signo, pero nos valemos

del circunloquio para anotar esto : según ordena esta clasificación, el signo lingüístico se nos aparece como un género peculiar de la vasta familia de los signos. La dificultad que ello acarrea es la siguiente : si mediante la designación se alude al aspecto del lenguaje que más nos concierne, y si el esclarecimiento del acto significante debe ser precedido por la dilucidación de la especificidad del signo lingüístico, ésta, a su vez, sólo puede tener lugar en el seno de una discusión más amplia : qué es el signo. Pero esta discusión, como se verá, no le compete al lingüista, aunque sí la necesite como ya supuesta.

Saussure suscribe el hecho de manera inequívoca : la lingüística es una parte de la semiología, y ésta se encuadra bajo una disciplina que el suizo titula "psicología social" (6). Las razones aducidas por Saussure no carecen de coherencia : dado que el lenguaje incluye fenómenos sumamente heterogéneos, deben seleccionarse los de un solo tipo para convertirlos en el objeto de la investigación. Este objeto es la lengua : *"Un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y en el que las dos partes del signo son igualmente psíquicas"* (7).

Dejando a un lado su presunta fundación psicológica -inaceptable para muchos de sus seguidores, así como escasamente convincente para el propio Saussure⁽²⁾-, la tesis allí formulada entraña ricas consecuencias. La más inmediata es la célebre distinción entre lengua y habla, y la polifacética relación que mantienen estos dos hechos del lenguaje. Según esta distinción -que es a la vez una subordinación del habla a la lengua⁽³⁾-, la tarea primordial del lingüista consiste en la ilustración de las leyes que rigen el sistema de la lengua, por lo que podemos presumir el abandono en que cae lo que antes nombramos designación.

Podría objetarse que aquí confundimos designación con denotación o referencia, ya que desde Frege y Husserl se ha distinguido suficientemente el campo que incluyen estos dos conceptos⁽⁴⁾. Si concedemos entonces que la designación señala la relación que mantiene el significante con el significado -y no con la cosa-, el problema, lejos de solventarse, se bifurca. Pues por un lado tendremos el asunto de esta duplicidad en la que se subdivide el signo, y por el otro la conexión que debe suponerse entre éste y lo que el lingüista denomina "lo real". Este segundo problema es el que se propone estudiar la semántica -al menos las semánticas que incluyen teorías

de la referencia-, pero en la medida en que ésta se constituya como una disciplina de la lingüística, sus tesis se subordinarán a las que haya establecido previamente la teoría de la lengua.

La tesis por antonomasia es aquí la que propugna la naturaleza arbitraria del signo lingüístico. Se considera a Saussure instigador de la fórmula, y por ello, punto de partida inexcusable para cualquier trabajo científico sobre el lenguaje. ¿Pero qué quiere decir ahí "arbitrario"?

Como señala Benveniste (1966), la frase puede entenderse de dos maneras, y en cualquiera de ambas la tesis es problemática. Si Saussure, como parece indicar en algunos momentos, llama arbitraria a la relación entre el signo y la cosa, está recurriendo a elementos substanciales para construir las bases de su interpretación de la lengua como pura forma. La lógica interna de su discurso prohíbe tales apoyos extrínsecos. Y si califica de arbitraria la relación del significante -cadena sonora- con el significado -concepto- se pierde la unidad del signo, del que nos dice en eficaz metáfora que en él sonido y pensamiento son como el haz y el envés de una misma hoja. Esto es : si no hay articulación, si no

hay palabras, tampoco puede haber ideas, pues el pensamiento, antes de cualquier estructuración fónica, de cualquier "corte", sería a lo sumo como una vaga nebulosa. Colegir de la diversidad de las lenguas que el signo es arbitrario es, como especifica Benveniste ⁽¹⁹²⁾, afirmar que el duelo es arbitrario porque en Occidente se simboliza mediante el color negro y en China mediante el blanco.

Si el vínculo entre significante y significado es necesario, que no es igual a único, sólo podemos suponer que Saussure se extralimita : llama arbitraria a la relación entre el signo -una entidad psíquica, según escribe- y los "objetos". Pero esta afirmación no pertenece al programa de la ciencia lingüística, por lo que debemos ubicarla entre lo que cabría denominar creencia. Por creencia entendemos aquello que opera como supuesto incuestionado sobre el que se edifica la teoría. ¿Y cuál es aquí el supuesto? Nada menos que la existencia de un punto de vista general que en su mirada abarca tanto a las cosas como a los signos, y decreta así la relación entre ellos.

Este punto de vista supralingüístico lo proporciona la teoría general de la representación, que como apuntamos

en un capítulo anterior, es la interpretación moderna de la identidad ser/pensar. En "Les mots et les choses" Foucault lo señala de modo taxativo : el sustrato que permitió a Saussure redescubrir la naturaleza binaria del signo lo constituye el entrelazamiento de la teoría clásica del signo con la fundamentación filosófica que le procura el análisis de la representación (13).

Así, mientras la tesis de la arbitrariedad del signo abre un hueco entre las cosas y el pensamiento -o pensamiento/sonido, que diría Saussure-, la representación se encarga de recubrirlo : pues pensar es desde el siglo XVII la aprehensión objetivadora del ente mediante el representar. La cosa ha devenido objeto, y es el cogito quien garantiza su objetividad.

De este modo se soslayan las paradojas a que daría lugar una designación concebida como pura y estricta convencionalidad. Pero el precio es alto, pues nos fuerza a abandonar el plano del lenguaje para poder decir algo acerca de su esencia. Desde la óptica heideggeriana esto es incoherente ; de hecho ahí reside el núcleo de sus objeciones a las ciencias del lenguaje : piensan el lenguaje desde representaciones que le son ajenas (14).

Hay además algo inútil en este proceder. Si se hace del lenguaje sujeto de un juicio del tipo "s es p", siempre cabría añadir un juicio más en el que el antiguo predicado ejerciera de sujeto. La regresión es así infinita, y en pos de la determinación de lo que nos interesa, o bien perdemos el objeto originario de las indagaciones, o bien sentenciamos abruptamente la cuestión mediante una tesis no fundada. En cualquiera de los casos siempre revela la designación su incapacidad para autojustificarse ; esa dependencia le vale el apelativo de "Beziehung" en el texto de Heidegger.

Por el contrario, y en recurso que su obra frecuente, Heidegger propone rentabilizar las paradojas de la designación para aproximarnos a la naturaleza del lenguaje. Expresada en su máxima desnudez la paradoja se resume en estos términos : el establecimiento de un vínculo entre dos objetos -aquí el signo y la cosa, tal y como establece la lingüística- reclama un vínculo anterior. Sin salirnos del lenguaje, que es la voluntad que orienta el trabajo de Heidegger, esto significa que la existencia de designaciones atestigua la preexistencia del lenguaje. Con el paso atrás asistimos a una inversión : no hay lenguaje porque hablamos sino que hablamos porque hay lenguaje. Con la terminología que introdujimos al comienzo del capítulo,

la frase afirma la secundariedad de la designación respecto de esa virtud primordial del lenguaje que Heidegger nombra mostrar.

"Deren Zeigen gründet nicht in irgendwelchen Zeichen, sondern alle Zeichen entstammen einem Zeigen, in dessen Bereich und für dessen Absichten sie Zeichen sein können"

(US, pág. 254).

(Su mostrar (del lenguaje) no se funda en cualesquiera signos, sino que todo signo procede de un mostrar en cuyo ámbito y para cuyos propósitos puede ser signo).

Piénsese que el argumento empleado recuerda aquella crítica que el viejo Platón y Aristóteles forjaron contra la teoría clásica de las ideas. También se asemeja a los razonamientos que refutan la doctrina del "pacto social" como origen de las sociedades. En realidad lo que dice Heidegger se presta a un ejemplo irrefutable : cuando alguien nos señala algo con la mano, nosotros miramos hacia lo indicado. El animal, al carecer de mundo, mira el dedo.

* * * * *

B) En "Die Frage nach dem Ding", libro que recoge las lecciones dictadas por Heidegger durante el semestre de invierno 1935/36 en Freiburg, hallamos la siguiente afirmación :

"Aus dem Wesen der Wahrheit als Anmessung ist es notwendig, daß sich im Bau der Wahrheit der Bau der Dinge widerspiegelt" (FD, S 9, pág.34)

(A partir de la esencia de la verdad como adecuación se hace necesario que la estructura de la cosa se refleje en la estructura de la verdad)

La expresión "estructura de la verdad" -que traduce toscamente el alemán "Bau der Wahrheit"- alude a aquella manera de decir mediante la cual podemos afirmar o negar algo de algo. Esto es : hacer aparecer en su peculiar composición lo que el fragmento denomina "Bau des Dinges" -"estructura de la cosa"- . Tomada la cosa como un algo compuesto, el reflejo de tal complejidad no puede recaer en la mención de términos aislados : decir "guitarra" o "mármol" no es verdadero ni falso. Decir, por el contrario, "la guitarra es de madera" debe ser lo uno o lo otro.

¿Cuál será entonces el modo de decir capaz de reflejar y asumir esa verdad que el párrafo interpreta como adecuación o ajuste -Anmessung-? Poco después de la frase que citamos puntualiza Heidegger :

"Die Aussage als Satz, als Aussagen -des a, b, von H, ist der Sitz der Wahrheit. Am Bau des Satzes, d.h. einer einfachen Wahrheit, unterscheiden wir Subjekt und Prädikat und Copula -Satzgegenstand, Satzaussage und Verbindungswort. Wahrheit besteht darin, daß das Prädikat dem Subjekt zukommt und als zukommend im Satz gesetzt und gesagt ist"

(FD, S 9, pág.36)

(El enunciado como proposición, como enunciar a, b, de H, es la sede de la verdad. En la estructura de la proposición, es decir, de una verdad simple, distinguimos sujeto y predicado y cópula : la verdad consiste en que el predicado conviene al sujeto, y está puesto y dicho como conveniente en la proposición)

Tenemos así que la proposición simple, o sea, la expresión de un juicio, refleja en su peculiar composición lo que Heidegger denominó "estructura de la cosa". ¿Cómo se interpreta entonces la "cosidad" de la cosa cuando la verdad se concibe como adæquatio?

"Der Bau und die Bauglieder der Wahrheit, d.h. des wahren Satzes (Satzgegenstand und Satzaussage), sind genau dem angemessen, wonach Wahrheit als solche sich richtet, dem Ding als dem Träger und seinen Eigenschaften"
(FD, § 9, pág.36)

(La estructura y los componentes de la estructura de la verdad, es decir, de la proposición verdadera (sujeto y predicado), están exactamente adecuados a la cosa como soporte y a sus propiedades, en la cual se orienta la verdad como tal)

Enunciados como "la silla es incómoda, útil, suya, de plástico, pequeña..." traducen mediante los predicados las determinaciones que convienen a eso que subyace inalterado bajo cualquiera de las propiedades que deseemos enumerar. Lo que subyace es referido por el "subiectum" de la oración. Hasta Descartes lo que nombra el sujeto gramatical era también llamado sujeto -el ὑποκείμενον de los griegos-.

La trama que así reúne lo lógico, lo gramatical y lo óntico, sobre el fondo histórico de la conversión de la verdad en adæquatio, suscita unas cuantas consideraciones.

Notemos primeramente que sólo una manera de hablar es capaz de expresar lo verdadero : el enunciado. El ruego, la pregunta, el deseo, la exhortación... se colocan fuera, o incluso por debajo, de ese modo eminente de usar la lengua : la proposición.

Enlazando con esta reflexión surge la pregunta : ¿corresponde la interpretación de la cosa como soporte y propiedades a la previa y peculiar distribución lógico-gramatical del idioma? ¿O traduce el enunciado la efectiva y anterior manera de ser de las cosas? El dilema es semejante al tratado en el capítulo anterior y relativo a la adæquatio : ¿qué es primero : la verdad de la cosa o la verdad de la proposición? De manera análoga hay que responder ahora : lo lógico y lo óntico se dan a la vez, y apelan por ello a una "raíz" común ⁽¹⁵⁾. Esta raíz no es otra que la ontología, una "teoría" del ser.

Los grandes sistemas -Aristóteles, Kant, Hegel- abordaron el asunto en sus teorías categoriales, y ya reconocieran bajo los predicamentos los géneros supremos de las cosas o los conceptos puros del entendimiento, lo cierto es que a su través se dibuja una interpretación definida del ser y su identidad con el pensar. Esto es lo que expresa el principio supremo de los juicios

sintéticos, o la divulgada identidad entre lo real y lo racional postulada por Hegel. Si esto es así concluiremos que la homología cosa / enunciado -estructura de la cosa / estructura de la proposición- es garantizada por una previa, y según Heidegger no discutida, interpretación del ser. ¿Cuál es esa interpretación?

El privilegio concedido a la proposición, requisito que impone la inteligencia de la verdad como concordancia, nos da la clave : ser es lo que subyace, lo sustante, la substancia : la presencia constante.

Sobre este denominador común divergen las diferentes metafísicas, pero ya se le conceda únicamente al yo la calidad de sujeto o guarde cada ente en sí mismo el secreto de su ser, lo esencial es que por entre la clasificación de los diversos modos de referir el qué y el cómo de las cosas se configura una interpretación del ser que procura a su vez la asignación de espacios para lo lógico, lo gramatical y lo óntico.

Según esta distribución quedará la lengua sometida a la gramática, que a su vez pretenderá ser fundada por la lógica. La lógica, por su parte, dominará las interpretaciones del pensar, ahora reivindicado como

conocer, concibiéndose éste como remisión de los cogitata al cogito. Correlativamente la cosa sólo adquirirá carta de naturaleza en tanto sea capaz de entretenerse en las redes de la intelección.

No es fruto del azar, dirá Heidegger, que el libro con el que se consuma la historia de la metafísica lleve por título "Wissenschaft der Logik". Y tampoco es fortuito el poderoso despliegue de la "logística" : con su habitual severidad Heidegger reconoce bajo nuestra época de "técnica planetaria" el rostro de una tradición que, inaugurada por los griegos y modelada en la modernidad, alcanza sus efectos más devastadores en el mundo contemporáneo. Lacónicamente lo sentenciaba en 1966 : la metafísica contemporánea es la cibernética (15).

Al proponer repetidamente liberar a la lengua de la gramática y la lógica (17), Heidegger pretende mucho más que flexibilizar el habla o revalorar el discurso extracientífico. Como se ve, lo que está en juego es toda una ontología, lo que conlleva la necesidad de establecer una nueva relación con las cosas -convertidas desde la edad moderna en objetos y posteriormente en simple material para la explotación técnica-, así como una nueva

inteligencia del pensar -reducido en sus versiones más contemporáneas a mero cálculo- (18).

El proyecto heideggeriano pasa así por la denuncia de la supuesta originalidad de la verdad entendida como *adaequatio*, suposición que se alimenta del privilegio concedido a un peculiar uso del lenguaje : el predicativo.

O dicho al revés : afirmando el valor de los usos no predicativos del lenguaje -por ejemplo : la poesía-, Heidegger postula un sentido de la verdad no reductible al empleo que la ciencia moderna ha hecho de aquélla, y que apunta directamente a una interpretación no substancial del ser.

NOTAS 3.2.

(1) Recapitulando los errores que han impedido el tratamiento científico de la lengua, Saussure comienza señalando : *"Está, primero, la concepción superficial del gran público : no ve en la lengua más que una nomenclatura, lo cual elimina toda investigación sobre su naturaleza verdadera"* (Curso de Lingüística general, pág. 43)

(2) Véase la nota 13 del capítulo 2.1.

(3) Tras recordar de qué modo Sócrates, en el "Cratilo", discute y refuta tanto la teoría convencionalista como la teoría de la semejanza, Gadamer sugiere : *"Ambas interpretaciones de las palabras parten de su existencia y de su disponibilidad, y dejan estar las cosas como lo que es conocido de antemano. Por eso una y otra toman su comienzo demasiado tarde. Habría que preguntarse si Platón, al mostrar la insostenibilidad interna de estas dos posiciones extremas, intenta en realidad poner en cuestión un presupuesto que les sea común"*

(Verdad y Método, pág.489)

(4) Peirce, "Collected papers",1.291 ; citado por Ferrater Mora en el artículo "Signo" de su Diccionario de Filosofía.

(5) En "Principios de Filosofía del Lenguaje" -T.1, págs.25-38-, José Hierro S. Pescador expone el catálogo de algunas de las clasificaciones de los signos que han sido propuestas. La que citamos es,

a grosso modo, la sugerida por el propio Hierro S. Pescador, elaborada, según nos dice, con criterio omniabarcante.

(6) *"Puede por tanto concebirse una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social ; formaría una parte de la psicología social, y, por consiguiente, de la psicología general ; la denominaremos semiología"*

(Saussure, op.cit., págs.42-43)

(7) Saussure, op.cit.,pág.41

(8) El capítulo IV del "Curso de Lingüística general" -El valor lingüístico"- parece arruinar la tesis psicologista que el mismo Saussure postulaba al comienzo de su libro : *"Ya se considere el significado o el significante, la lengua no implica ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino sólo diferencias conceptuales y diferencias fónicas nacidas de ese sistema"* (pág.169) Véase también : Granel, Gérard: "Les fondements de la linguistique", en "Heidegger", Cahiers L'Herne, págs.431-443.

(9) Aunque Saussure admita que el habla es un hecho históricamente anterior, y que entre lengua y habla haya interdependencia, también afirma que el habla es instrumento y producto de la lengua.

Cfr.: op.cit.,pág.46

(10) Aludimos a la importante distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* que remarcó Frege, o a la

distinción paralela que señaló Husserl entre "significación" y "referencia objetiva".

Cfr.: Frege : "Sentido y referencia"; Husserl : "Investigaciones Lógicas", 1ª Investigación.

(11) Benveniste,E.: "Nature du signe linguistique", en "Problèmes de linguistique générale",1, págs. 49-55

(12) *"Décider que le signe linguistique est arbitraire parce que le même animal s'appelle boeuf en un pays, Ochs ailleurs, équivaut à dire que la notion de deuil est "arbitraire" parce qu'elle a pour symbole le noir en Europe, le blanc en Chine". Benveniste, op.cit., pág.51*

(13) Foucault, M. : "Las palabras y las cosas", págs. 69-73.

(14) *"Wir können nicht mehr nach allgemeinen Vorstellungen wie Energie, Tätigkeit, Arbeit, Geisteskraft, Weltansicht, Ausdruck uns umsehen, in denen wir die Sprache als einen besonderen Fall dieses Allgemeinen unterbringen.(...) Im Wesen der Sprache ist diese zwar be-griffen, aber durch ein Anderes als sie selbst in den Griff genommen"*

(US, Pág.250)

(Ya no podemos buscar representaciones generales como energía, actividad, trabajo, fuerza espiritual, visión del mundo, expresión, en las que alojar al lenguaje como un caso de esta generalidad. (...) En la esencia del lenguaje está éste comprendido, pero apresado por otra cosa que no es él mismo)

(15) En la conferencia titulada "Der Ursprung des Kunstwerkes", de elaboración contemporánea al curso "Die Frage nach dem Ding", Heidegger plantea el mismo problema : *"Im Grunde gibt weder der Satzbau das Maß für den Entwurf des Dingbaues, noch wird dieser in jenem einfach abgespielt. Beide, Satz- und Dingbau, entstammen in ihrer Artung und in ihrem möglichen Wechselbezug einer gemeinsamen ursprünglicheren Quelle"* (Hw, pág.9)

(En el fondo ni la estructura de la proposición da la medida para el bosquejo de la estructura de la cosa, ni ésta es simplemente reflejada por aquélla. Ambas, estructura de la proposición y estructura de la cosa, provienen de una fuente común más original, tanto en su especificidad como en su posible relación recíproca)

(16) Heidegger pronunció la frase durante la entrevista que concedió al semanario alemán "Der Spiegel" en septiembre de 1966, entrevista que no fue publicada, por deseo expreso de Heidegger, hasta después de su muerte. Apareció en el número correspondiente al 31 de mayo de 1976.

(17) El proyecto se remonta a SZ -§34-, y desde entonces ha sido frecuentemente propuesto.

(18) Esta ha sido una afirmación que el autor ha prodigado. En el artículo "Die Zeit des Weltbildes" lo hace de un modo particularmente esclarecedor, puesto que describe como necesario el tránsito que, desde la modernidad, nos lleva al entendimiento del pensar como calcular : *"Vorstellen meint hier : von sich her etwas vor*

sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen. Dieses sicherstellen muß ein Berechnen sein, weil nur die Berechenbarkeit gewährleistet, im voraus und ständig des Vorzustellenden gewiß zu sein" (Hw, pág.108)

(Representar significa aquí : desde sí mismo colocar ante sí algo y "asegurarse" lo así puesto en cuanto tal. Este asegurarse debe ser un calcular, pues sólo la calculabilidad garantiza una previa y constante certeza de lo que ha de ser representado)

3.3. MOSTRAR

El capítulo anterior nos sirvió para caracterizar negativamente las opiniones de Heidegger. Ahora debemos proceder justo a la inversa, esto es: exponiendo los argumentos que justifican esta nueva interpretación del lenguaje que el autor nos propone. Para lograrlo nos someteremos en primer lugar al relato escrupuloso de la experiencia que el texto narra.

Coincidiendo con esta vasta tradición que Humboldt corona, la búsqueda de la esencia del lenguaje parte del hecho de nuestro hablar. La afirmación parece de Perogullo a menos de reparar en este detalle: una cosa es el principio metodológico de indagación, otra el principio capaz de explicar lo que andamos indagando. Ambos son distintos, como también lo fueron en los tratados acerca del lenguaje que Heidegger mencionó con anterioridad. En éstos, pese a reconocer en nuestro hablar el origen y objeto de sus investigaciones, acabaron interpretando el lenguaje desde patrones extralingüísticos: como una forma de actividad del espíritu, como instrumento del pensar...

Para evitar estos desplazamientos, Heidegger reitera la fórmula que debe guiarnos en la experiencia de la

palabra: "Die Sprache als Sprache zur Sprache bringen". Sin perder de vista este hilo conductor se repite la pregunta: ¿Qué es hablar? ¿Qué se conjuga en todo hablar?

"Zum Sprechen gehören die Sprechenden, aber nicht nur so wie die Ursache zur Wirkung. Die Sprechenden haben vielmehr im Sprechen ihr Anwesen. Wohin? Auf das hin, womit sie sprechen, wobei sie verweilen als dem, was sie je und je bereits angeht. Das sind nach ihrer Weise die Mitmenschen und die Dinge, ist alles, was diese be-dingt und jene be-stimmt"

(US, 250-251)

(Los que hablan forman parte del hablar, pero no sólo como la causa "pertenece" al efecto. Los que hablan llegan a la presencia en el hablar. ¿Adónde llegan? Llegan a aquello con lo que hablan, a aquello junto a lo que se demoran, en tanto que eso es en cada caso lo que les concierne. Son a su manera los otros hombres y las cosas, todo lo que a éstas condiciona -"hacen cosa"-, y todo lo que a aquéllos determina -"da temple"-).

Comencemos viendo en esta primera enumeración un indicio. Confirma la intención de tratar el lenguaje como un todo polifacético, contradiciendo así aquella tendencia a la descomposición del fenómeno lingüístico mediante la que se pretende asignar las diversas partes analizadas a

otras tantas disciplinas científicas ya establecidas: física, fisiología, psicología...

Coincidiendo en este punto con investigadores como Karl Bühler ⁽¹⁾, Heidegger considera que la legitimidad de las hipótesis lingüísticas sólo puede ser proporcionada por la propia teoría del lenguaje. Esta no es su terminología, pero creemos respetar su idea. Valiéndonos de un ejemplo: la sonoridad de las palabras es un fenómeno del lenguaje y sólo secundariamente objeto de la acústica ⁽²⁾. Esto quiere ser más hondo que la distinción entre fonética y fonología, pues ésta se sostiene sobre hipótesis que también barrerá la "experiencia del lenguaje" que se persigue ⁽³⁾.

El párrafo citado nos ofrece una primera lista de los elementos que entran en juego. Ésta comprende el hablar y los hablantes, pero asimismo nombra las cosas, lo que "hace cosa a las cosas" --be-dingt--, y lo que "da tono" o "temple" --be-stimmt-- a los hablantes. Luego veremos el significado de este novedoso empleo de los verbos bestimmen y bedingen ⁽⁴⁾. Por lo pronto fijémonos que el párrafo no se limita a agrupar los diversos aspectos que componen el lenguaje, sino que propone una incipiente jerarquía: remisión del hablante al hablar, y

de éste al "llegar a la presencia". La última expresión todavía es oscura, aunque podemos inferir que lo allí señalado es lo que permite la inclusión de las cosas en el catálogo.

Recordemos que la momentánea vaguedad en que quedan determinadas cuestiones es un rasgo perenne del estilo de Heidegger, y obedece a la circularidad propia del pensar: todo hallazgo modifica lo hallado anteriormente. En el caso que ahora nos ocupa, el estilo asoma en lo que sigue:

"Doch eines ist es, mancherlei, was sich im Sprachwesen zeigt, zusammenzuordnen, ein anderes, den Blick in das zu versammeln, was von sich her das Zusammengehörige einigt, insofern dieses Einende dem Sprachwesen die ihm eigene Einheit gewährt" (US, 250)

(Pues una cosa es ordenar toda la variedad que se muestra en la esencia -el despliegue- del lenguaje, y otra reunir la mirada en aquello que desde sí aún lo que se copertenece, en la medida en que ésta concede a la esencia del lenguaje la unidad que le es propia).

Esta manera de entender la unidad de la multiplicidad se corresponde con el sentido que Heidegger dota al término esencia: ni universal, ni concepto formal u objetivo, ni correlato real de la definición. Esencia

-Wesen-, como ya hemos apuntado en más de un lugar, se utiliza como verbo. Así será la esencia del lenguaje aquello que reúne y justifica desde sí mismo la diversidad que vamos resaltando. No basta desmenuzar la complejidad y clasificarla; hay que alcanzar lo que funda y fomenta dicha complejidad. Esto viene a ser como descubrir siempre bajo los aspectos que primeramente se nos aparecen algo capaz de estructurar tal variedad.

Lo estructurante es aquí lo hablado, "das Gesprochene". El término es un participio, que en alemán suele construirse mediante el prefijo ge-. Explica Heidegger en otros escritos que la partícula proviene de una antigua preposición que expresaba la idea de reunión⁽⁵⁰⁾. Restituyendo en "das Gesprochene" -y por extensión en todo participio- este sentido hoy olvidado, lo hablado deja de ser efecto del intercambio entre emisor y receptor para convertirse en el foco que les reúne, el ámbito en que "llegan a la presencia" los hablantes y lo referido por su hablar. Empleando conceptos metafísicos diríamos que Heidegger concede el papel de causa a lo que tradicionalmente se juzgaba efecto. Pero aún es más exacto reconocer en esta inversión la naturaleza fundante de la relación, y esto es lo que resuena en el párrafo citado:

Versammeln -reunir-, einigen -aunar, unificar-, das Einende -lo que aúna, lo unificante-, Einheit -unidad-.

Tal vez sea útil recordar que la escuela hermenéutica de Gadamer o Ricoeur hacen del carácter fundante de lo hablado o lo escrito la tesis inaugural de su movimiento. Gracias a la orientación más directamente interpretativa de algunos de sus escritos alcanzamos una buena perspectiva de lo que el asunto que tratamos compromete. ¿Qué sucede cuando el diálogo, y valga la paradoja, consta de tres elementos? Teniendo en cuenta que el tercero de estos elementos es el decisivo, y no es otro que "lo hablado" -o lo escrito-, adivinamos que la propuesta de Heidegger y seguidores toma como ganancia lo que para otros es pérdida: la opacidad del "medio".

En efecto: quienes interpretan el intercambio lingüístico según el esquema emisor-receptor-mensaje ambicionan la absoluta transparencia del vehículo del intercambio. La imposibilidad de tal logro provocó desde la edad moderna sucesivos ensayos tendentes a la construcción de una "characteristica universalis", cuya versión contemporánea descubre Heidegger en la logística. Cualquiera de estos intentos parte de una crítica de los lenguajes naturales, esto es, de las lenguas históricas,

en tanto que se muestran inadecuadas para la transmisión de ideas. En términos cibernéticos: el proceso de codificación- decodificación absorbe demasiado ruido. Los llamados lenguajes formales, por el contrario, eliminan las interferencias. No es casual que entre los aspectos que "enturbien" la comunicación en las lenguas naturales se citen con frecuencia las dimensiones emotiva y pasional que conllevan, la ambigüedad de sus signos, etc. Lo que así alteran es la "objetividad" del conocimiento, que concebido como cálculo, aspiraría a utilizar las palabras como meros envoltorios. Implícitamente, pues, abogan por una supuesta comunicación entre espíritus, lo que tomado desde la óptica heideggeriana no es sino apostar por la filosofía de la substancia.

Algo muy distinto sucede en el caso de conceder la primacia a "lo hablado" -o "lo escrito"- . El "medio" ya no es lugar de paso, sino lugar de encuentro: punto de referencia inexcusable al que acceden los hablantes/oyentes, escritores/lectores, para que pueda haber comprensión -o incomprensión-. Entender algo que nos dicen no nos ha obligado a trasladarnos al cerebro del emisor para revivir sus procesos mentales. Paradójicamente basta con acceder al lugar en el que ya estamos, aunque estemos -y ahora recordamos SZ- no siendo nunca del todo.

Justamente por ello al entender nos entendemos, esto es: vamos siendo. La hermenéutica traduce este hecho afirmando la correspondencia entre la infinitud del sentido -en lo hablado, en lo escrito- y la finitud de la comprensión. El desmesurado argumento de "Pierre Menard, autor del Quijote", publicado por Borges en 1941, ofrece una versión regocijante y precursora del asunto: el texto -o "lo hablado"- como artífice del diálogo, la relación como punto de partida.

Pero la experiencia de la palabra prosigue:

"Das Gesprochene entstammt auf mannigfache Art dem Ungesprochenen, sei dies ein noch-nicht-Gesprochenes, sei jenes, was ungesprochen bleiben muß im Sinne dessen, was dem Sprechen vorenthalten ist. So gerät das auf vielfache Weise Gesprochene in den Anschein, als sei es vom Sprechen und den Sprechenden abgetrennt und gehöre nicht zu ihnen, während es doch dem Sprechen erst und den Sprechenden solches entgegenhält, wozu sie sich verhalten..."

(US, 251)

(Lo hablado procede, de múltiples modos, de lo inhablado ; ya sea como un todavía-no-hablado, ya sea como aquello que debe permanecer no hablado en el sentido de lo que está sustraído al hablar. Así, lo hablado de diverso modo parece como si estuviera separado del hablar y

los hablantes, que no les perteneciera, cuando sin embargo -lo hablado- sostiene hacia el hablar y a los hablantes aquello a lo que se refieren).

"Lo hablado" articula hablar y hablantes, pero Heidegger introduce un nuevo elemento: "lo inhablado". Con su mención prepara el terreno a su tesis más audaz: el sujeto del hablar es el mismo lenguaje. ¿Qué es pues "lo inhablado", "das Ungerprochene"?

Ensayemos aproximaciones laterales. Una conversación cualquiera se verifica siempre sobre supuestos que jamás son explicitados. No pensamos sólo en los recursos retóricos que, sin añadir nada estrictamente verbal a lo dicho, le proporcionan empero su auténtico sentido. Aunque "lo inhablado" sea en todo caso lo no pronunciado -das Unausgesprochen-, ha de precisarse el por qué de esa retención. Desde la experiencia de la palabra que perseguimos, "lo inhablado" sólo puede aludir al substrato común que comparten los hablantes y merced al cual pueden llegar a entenderse. Entonces "lo inhablado" está retenido, no llega a ser articulado, como al árbol le quedan ocultas las raíces. En otros contextos y disciplinas este mismo fenómeno recibe el nombre de cultura o visión del mundo: con la ayuda de ambos términos

se quieren distinguir las manifestaciones "reales" ahí a la vista, de la plataforma que las posibilita, que por ello mismo permanece velada.

Heidegger escribe "das Ungesprochene" para realzar así su vinculación al lenguaje, ya que el empleo que su prosa hace del prefijo de negación *un-* señala siempre una forma peculiar de dependencia y no, como sucede usualmente, la falta total de relación.⁽⁶⁶⁾

El símil del que nos valimos aún debe prestarnos otro servicio; al igual que las culturas y "visiones del mundo" se suceden en el tiempo, el recinto del que brota todo diálogo también se modifica. Heidegger se refiere a esta circunstancia incluyendo un quinto elemento todavía más fundamental: "das Zugesprochene". Es difícil dar una versión castellana del término, ya que su presencia en el texto obedece al hecho de ser un compuesto derivado de "Sprache", y compartir por eso con los otros cuatro elementos mencionados la misma raíz. Trazando una analogía con otro compuesto de innegable factura heideggeriana -das Zudenkliche, que tratamos en anteriores capítulos- entendemos por "das Zugesprochene" algo así como "lo que conmina a ser dicho" ⁽⁶⁷⁾. Esto todavía es enigmático, aunque el progreso de la experiencia, con el

desplazamiento de la esencialidad del lenguaje hacia algo que ya no es el hablar de los hablantes, nos permite barruntar hacia dónde apunta el término: siendo el propio lenguaje quien acaba "tomando la palabra", "das Zugesprochene" refiere ese envío o asignación histórica que garantiza la virtualidad de nuestro hablar. Obviamente la cuestión sólo puede ser aclarada una vez establecida la concepción heideggeriana de la historia.

De momento nos basta con reconocer lo polifacético del lenguaje: un entramado de relaciones para las que, según Heidegger, no ha sido pensado aún ningún nombre que refiera su unidad. Más exactamente: todos los nombres que se le han dado a la esencia del lenguaje conllevan puntos de vista que el autor no acepta. De ahí su propuesta:

"Die gesuchte Einheit des Sprachwesens heiÙe der AufriÙ" (US, pág.251)

(Llamemos a la unidad de la esencia del lenguaje que buscamos "der AufriÙ".)

Poco después explicita :

"Der AufriÙ ist die Zeichnung des Sprachwesens, das Gefüde eines Zeigens, darein die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein

Ungesprochene aus dem Zugesprochene verfugt sind" (US, pág.252)

("Der Aufriß" es el bosquejo de la esencia del lenguaje, la estructura de un mostrar en el que los que hablan y su hablar, lo hablado y su inhablado, se vertebran desde "das Zugesprochene").

En nuestra opinión no debe tomarse en serio la novedad -que había sido parcialmente ensayada en "Der Ursprung des Kunstwerkes"- . Aufriß, que normalmente significa el alzado en los dibujos de planos, no añade ninguna claridad al texto, pese a la invocación a los sugerentes usos que en ciertos dialectos mantiene "Riß"⁽¹⁰⁾. Lo que sí provoca el empleo de Aufriß es el subsiguiente empleo de "Zeichnung", que al significar "dibujo" pero a la vez recordar la palabra alemana para signo -Zeichen-, sume al fragmento en un breve juego de palabras. Por lo demás el párrafo tiene la ventaja de suministrarnos un resumen conciso de lo que ha logrado nuestra experiencia del lenguaje, y se nos prepara así para revisarla desde la perspectiva de totalidad que hemos alcanzado :

"Wie aber sind Sprechen und Gesprochenes in der voraufgegangenen kurzen Erzählung des Sprachwesens gedacht? Sie zeigen sich schon als

solches, wodurch und worin etwas zur Sprache, d.h. zu einem Vorschein kommt, insofern etwas gesagt ist. Sagen und Sprechen sind nicht das gleiche". (US, pág.252)

(Pero ¿cómo están pensados el hablar y lo hablado en la breve narración precedente acerca de la esencia del lenguaje? Se muestran como aquello por lo cual y en lo cual algo llega a la palabra, esto es, aparece, en la medida en que algo es dicho. Decir y hablar no son lo mismo).

Las consideraciones relativas a la esencialidad de lo inhablado preludiaban esta obvia distinción : no todo hablar dice algo, no todo callar no dice nada. Pero debe precisarse algo más ; el hablar mencionado en el texto es sin duda nuestro hablar, pero el decir, ¿es también nuestro? Veamos primero el significado de este verbo tal y como lo subraya Heidegger :

"Doch, was heißt sagen? Um dies zu erfahren, sind wir an das gehalten, was unsere Sprache selber uns bei diesem Wort zu denken heißt. "Sagen" heißt : zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen" (US, pág.252)

(Pues ¿qué significa decir? Para experimentarlo atendamos a lo que nuestro mismo idioma nos incita a pensar acerca de esta palabra. "Sagen" significa : mostrar, hacer aparecer, hacer ver, hacer oír.)

La etimología es aquí un recurso para destacar las virtudes del decir : hacer algo presente. Decir no es un marcar las cosas --de-signarlas--, sino un convocarlas mediante lo dicho. A este convocarlas Heidegger lo denomina Zeigen -mostrar-, y al "sujeto", en sentido figurado, que lleva a cabo tal demostración -Zeige-, le llama "die Sage". Esta vieja palabra adquiere así un insólito sentido ; su inmediata misión es indicar la diferencia entre nuestro hablar -sprechen- y el decir del Decir -das Sagen der Sage- (20). El fragmento citado cree reforzar la distinción apelando a la forma antigua de "sagen", a saber : "Sagan". Lo cierto es que no parecía necesario hacerlo.

La sinonimia de mostrar y decir implica transitivamente la sinonimia de decir y verdad, tal y como se desprende del contenido que Heidegger señalaba en el término $\alpha\lambda\theta\epsilon\alpha$. Recordarlo nos orienta, aunque lo perentorio es responder a otra cuestión : ¿cómo aprehender la existencia de este decir que no es el nuestro?.

Para lograrlo debemos considerar nuevamente la naturaleza dialogal de la palabra, esto es : la preeminencia que posee "lo hablado" por sobre los

hablantes. La meditación, con precedentes en SZ (1930), busca determinar el papel que la escucha ejerce en todo diálogo.

Una opinión superficial distribuye las funciones hablar/oir según el esquema activo/pasivo. Es indiferente asignar la prioridad cronológica a una u otra función, pues lo censurable, arguye Heidegger, es la contraposición. Tampoco la simultaneidad de habla y escucha en el diálogo refiere la simple coincidencia en el tiempo de ambos fenómenos, sino su profunda unidad, que a la vez entraña una importante estratificación en varios niveles. Nos ayudaremos de una breve cita para desglosar estas cuestiones :

"Wir sprechen nicht nur die Sprache, wir sprechen aus ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, daß wir je schon auf die Sprache gehört haben. Was hören wir da? Wir hören das Sprechen der Sprache" (US, pág.254)

(No sólo hablamos el lenguaje, hablamos desde el lenguaje. únicamente somos capaces de ello porque ya desde siempre hemos escuchado el lenguaje. ¿Qué oímos? Oímos el hablar del lenguaje).

Toda la fuerza de la primera afirmación reside en la preposición "aus" : desde. Poniendo el énfasis en esta partícula -que por eso subraya el autor- se rompe el eco saussureano que pudiera suscitar la distinción lenguaje/hablar. El lingüista entiende cada uno de los hechos del habla -nuestro hablar- como otras tantas actualizaciones de la lengua ; por emplear uno de los símiles favoritos del ginebrino, como cada una de las innumerables jugadas que el ajedrez permite. La lengua es la norma y el habla su concreción pública. No cabe decir en este caso que "hablamos desde la lengua" ; a lo sumo, "hablamos la lengua", en la medida en que verbalizamos a nuestro modo alguna de las combinaciones que la ley -social, pero inscrita en cada cerebro- autoriza.

Cuando Heidegger escribe que hablamos desde el lenguaje señala otra cosa. Para apreciarlo basta con remontarnos hasta sus análisis precedentes. En ellos todo el peso recaía en la centralidad de lo "hablado" brotando desde "lo inhablado", que a su vez se ordenaba según aquella asignación histórica del lenguaje que encubre el término "das Zugesprochene".

Nuestro hablar, así, procede en última instancia de la historia ; lo determinante en Saussure es la

psicología. La explicación asoma en la segunda frase de la cita : hablamos desde el lenguaje porque desde siempre hemos oído el lenguaje. En castellano se pierde el juego de palabras entre oír -hören- y pertenecer -gehören- que ahí va implícito ⁽¹¹⁾. Pues esa extravagante tesis, que defiende la escucha de algo a todas luces silencioso, no hace sino confirmar la originaria pertenencia del hombre al lenguaje. Abundando en la comparación entre Heidegger y la lingüística diremos : para la ciencia el hablar remite a una capacidad, si queremos a un dispositivo que hay que activar -y de ahí que antes mencionáramos a la psicología-; para el filósofo esa misma capacidad, obviamente innegable, debe remitir a algo anterior, en tanto que se ha afirmado y es comprobable nuestro "poder" para oír mucho más de lo que se habla -y de ahí la alusión, todavía tosca, a la historia-. Mientras el lingüista hace del lenguaje una posesión, Heidegger insinúa que el lenguaje nos posee. La escucha del lenguaje se confunde así con la indirecta argumentación de un viejo tema : la existencia como apertura al (del) ser, ya que ese hablar del lenguaje al que pertenecemos no es sino la vertebración y eclosión de todo cuanto aparece :

**Die Sprache spricht, indem sie als die Zeige,
in alle Gegenden des Anwesens reichend, aus*

*ihnem jeweils Anwesendes erscheinen und
erscheinen läßt" (US, pág.255).*

*(El lenguaje habla en cuanto que, como mostrar
-Zeige- que alcanza todos los ámbitos de la
presencia, hace que desde aquéllos las cosas
presentes aparezcan o desaparezcan según el
caso).*

Observemos la coincidencia de esta descripción con la que unos capítulos antes suscitó la interpretación del λόγος heraclíteo. Nuevamente se justifica así la sinonimia Sage/λόγος, aunque esta vez el procedimiento ha sido diferente.

Comentando los fragmentos de Heráclito y Parménides buscamos en el λόγος el lugar de la identidad ser/pensar. En el caso actual ha sido el seguimiento de la experiencia de la palabra lo que nos ha llevado hasta la afirmación del originario hablar del lenguaje, que no es sino la apertura de aquel ámbito en el que la cosa surge y se nos presenta.

Asimismo nuestro hablar, en cuanto actividad que brota siempre desde el lenguaje, se identifica con aquel ὁμολογεῖν que hallamos en el aforismo de Heráclito. Y el vínculo que relaciona a uno y otro "hablar"

-ὁμολογεῖν / λέγειν del λόγος ; decir de la "Sage"/nuestro decir- es paralelo al que destacamos distinguiendo el pensar de "lo que debe ser pensado" -das Zu-denkliche-, y semejante a la diferencia y jerarquización entre la verdad óntica y la verdad del ser.

Por eso, al igual que toda verdad óntica se "funda" en la verdad del ser y que todo pensar auténtico debe atender a lo digno de ser pensado, sólo será un decir eminente aquél en el que tome la palabra el puro lenguaje. Lo que expresado de otro modo es : ¿dónde y cuándo el habla muestra y no sólo designa? El comentario de esta cuestión ocupará el próximo capítulo de este trabajo.

NOTAS 3.3.

(1) Hablando de Saussure escribe Karl Bühler :
"Únicamente, no pudo dar todavía a esa idea salvadora la fuerza necesaria para explicar rotundamente por ella que ya en los datos de que parte la lingüística no hay física, fisiología, psicología, sino hechos lingüísticos y no otra cosa" (Teoría del lenguaje, pág.29)

(2) "Zwar ist das Sprechen Verlautbarung. Es läßt sich auch als eine Tätigkeit des Menschen auffassen. Beides sind richtige Vorstellungen von der Sprache als Sprechen. Beides bleibt jetzt unbeachtet, ohne daß wir vergessen möchten, wie lange schon das Lautende der Sprache auf seine gemäße Bestimmung wartet; denn das phonetisch-akustisch-physiologische Erklären der Lautung erfährt nicht deren Herkunft aus dem Geläut der Stille, noch weniger die hierdurch erbrachte Bestimmung des Lautens" (US, pág.252)

(Hablar es así expresión sonora. También se puede concebir como una actividad del hombre. Ambas son representaciones correctas del lenguaje en cuanto hablar. Ambas permanecen ahora fuera de nuestra consideración, sin que por ello deseemos olvidar desde cuánto tiempo aguarda lo sonoro del lenguaje su adecuada determinación; pues la explicación fonético-acústica-fisiológica de la sonoridad no experiencia su procedencia desde el resonar -el repique- del silencio, y menos aún, de la entonación de la sonoridad así provocada)

(3) Jakobson recuerda el avance que supuso la independencia de la fonología de la fonética. La primera es ciencia de la forma; la segunda, ciencia de la materia. Pero precisamente esta distinción entre lo formal y lo material es lo que pone en duda Heidegger. Lo significativo también está del lado de lo sonoro. Para las opiniones de Jakobson, Cfr.: "La estructura del fonema", en "Ensayos de lingüística general", págs.97-139

(4) Bestimmen y Bedingen son verbos de gran peso en la tradición filosófica alemana. Usualmente se traducen por "determinar" y "condicionar". La prosa de Heidegger rehúye estos sentidos, y a menudo refuerza su singularidad introduciendo un guión tras el prefijo "be-". Así pretende el autor que reconozcamos en toda su intensidad los substantivos sobre los que se formaron aquel par de verbos : "Stimme" -voz- y "Ding" -cosa-. El interés que aquí guía a Heidegger es el de diferenciar la discusión de las causas, propia de la metafísica, de su peculiar modo de entender el "llegar a ser" de algo.

(5) La etimología confirma este hecho. En un principio "ge-" fue una preposición que significaba "junto a", "con". De ahí pasó a ser prefijo indicando la reunión de un conjunto de elementos ; palabras como "Gebirge" -cordillera- o "Gefieder" -plumaje- testimonian con claridad este origen. Más adelante "ge-" fue requerido para expresar el resultado, e incluso la totalidad, de un suceder. El alemán contemporáneo conserva numerosos ejemplos : "Gerede" -conversación-, "Geschenk" -regalo-,

"Gemälde" -obra pictórica-. La acentuación de este sentido -consumación de un acto- propició entonces su empleo en la construcción del participio pasado. El participio expresaba así "lo hecho". Conviene señalar que cuando Heidegger juega con los participios, lo hace apoyándose en el sentido de la primitiva preposición.

(6) Desde SZ Heidegger acostumbró a "cargar" positivamente la partícula de negación "Un-". Términos como "Unwahrheit", "Unwesen" o "Unverborgenheit", juegan un destacado papel en su obra. En ellos se aprecia con obviedad una característica del pensamiento heideggeriano : la oposición siempre revela para Heidegger una confesada o inconfesada relación, cuando no subordinación, con lo negado. Este punto de vista domina toda su obra, y por eso puede afirmar, por ejemplo, que la violencia antiplatónica de Nietzsche es una prueba a favor de su pertenencia a la tradición metafísica. Un fragmento del artículo titulado "Die Zeit des Weltbildes" ilustra hasta la exageración este modo de proceder : *"Das alltägliche Meinen sieht im Schatten lediglich das Fehlen des Lichts, wenn nicht gar seine Verneigung. In Wahrheit aber ist der Schatten die offenbare, jedoch undurchdringliche Bezeugung des verborgenen Leuchtens"* (Hw, pág.112) *(La opinión corriente ve en la sombra sólo la falta de luz, cuando no su simple negación. Pero en verdad la sombra es el manifiesto, aunque impenetrable, testimonio del oculto iluminar)*

(7) "Das Zugesprochene" es la substantivación del participio pasado del verbo "zusprechen", que habitualmente significa "adjudicar" y también "consolar". Está claro que Heidegger prescinde de estos sentidos, y lo que desea es que oigamos por separado "sprechen" y la preposición "zu". Ello nos da para "das Zugesprochene" algo así como "lo hablado a". Siendo el lenguaje quien habla, el movimiento que refiere "zu" ha de verse orientado hacia nosotros. Por eso dice "das Zugesprochene" "lo que nos conmina a hablar", nuestra respuesta a la asignación histórica de la palabra que nos envía el lenguaje.

(8) En "Der Weg zur Sprache" (US, pág.252) Heidegger señala que todavía en algún dialecto alemán se emplea "Riß" con el significado de surco. (Exactamente nos refiere esta expresión : "*Einen Acker auf- und umreißen*" -roturar y arar un campo-) Así adquiere el usual "Riß" -hendidura, rotura- una prestancia que complace al autor : la grieta así nombrada no es lugar de desunión, sino fuente y receptáculo. Tal vez por eso, ya en 1935, Heidegger empleó "Riß" para indicar una diferencia reunificadora. En aquella ocasión -"Der Ursprung des Kunstwerkes", Hw. pág.51- llamó "Riß" a la "batalla" que disputan "tierra" y "mundo"; esto es : al ámbito en que eclosiona todo ente.

(9) Cfr.: "Introducción", notas 5,6,7.

(10) "*Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des*

Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht" (SZ,§34, pág.217)

(El oír constituye incluso la primera y auténtica apertura del Dasein para su más peculiar poder ser, como un oír la voz del amigo que cada Dasein lleva consigo. El Dasein oye porque comprende)

(11) La frase de Heidegger dice : "*Wir hören sie nur, weil in sie gehören*" (US, pág.255) En la traducción castellana -lo oímos porque le pertenecemos- desaparece el juego de palabras.

3.4. ARTE Y VERDAD

Completaremos los análisis del capítulo anterior si somos capaces de descubrir un uso del lenguaje irreductible a la función designadora, función que, como sabemos, Heidegger juzga secundaria en relación al poder "mostrante" que halla en la palabra. Buscamos la máxima expresión del lenguaje, su verdad. En una conferencia titulada "Die Sprache" -El lenguaje-, de 1950, Heidegger propone :

"Wenn wir darum das Sprechen der Sprache im Gesprochenen suchen müssen, werden wir gut daran tun, statt nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden. Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine Anfangende ist. Rein Gesprochenes ist das Gedicht"

(US, pág.16)

(Si por ello debemos buscar el hablar del lenguaje en lo hablado, haremos bien en encontrar un hablado puro en vez de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera. Hablado puro es aquél en el que la plenitud del hablar, propia de lo hablado, es a su vez plenitud que inaugura. Lo hablado puro es el poema.)

El poema encarna lo hablado en su pureza. La poesía consume el lenguaje. ¿Cómo sucede esto?

La justificación de estas afirmaciones requiere el previo esclarecimiento de otra cuestión : ¿qué es el arte? Subdividiremos así el capítulo en dos apartados :

- A) Qué es el arte según Heidegger
- B) De qué modo habla el lenguaje en el poema

* * * * *

A) Hallamos la primera exposición de las opiniones heideggerianas sobre el arte en una conferencia dictada en 1935 que, tras mejoras y ampliaciones, fue publicada con el título "Der Ursprung des Kunstwerkes" -El origen de la obra de arte- en el volumen "Holzwege".

Nada mejor que comenzar por el final y así descubrir el alcance que quiere dar Heidegger a su meditación. En el epílogo diagnóstica de esta manera las consecuencias que ocasionan los habituales modos de entender el arte, lo cual nos permite entrever como al trasluz sus propios objetivos. La cita es extensa pero oportuna :

"Man nennt, fast seit derselben Zeit, da eine eigene Betrachtung über die Kunst und die Künstler anfängt, dieses Betrachten das ästhetische. Die Ästhetik nimmt das Kunstwerk als einen Gegenstand und zwar als den Gegenstand der αἴσθησις, des sinnlichen Vernehmens im weiten Sinne. Heute nennt man dieses Vernehmen das Erleben. Die Art, wie der Mensch die Kunst erlebt, soll über ihr Wesen Aufschluß geben. Das Erlebnis ist nicht nur für den Kunstgenuß, sondern ebenso für das Kunstschaffen die Maßgebende Quelle. Alles ist Erlebnis. Doch vielleicht ist das Erlebnis das Element, in dem die Kunst stirbt"

(Hw, pág.67)

(Casi desde el momento en que se inició una expresa consideración sobre el arte y los artistas, ésta tomó el nombre de Estética. La Estética toma la obra de arte como un objeto, esto es : como objeto de la αἴσθησις, de la percepción sensible en sentido lato. Ese percibir es denominado hoy en día "vivenciar". El modo en que el hombre vivencia el arte debiera darnos la explicación sobre su esencia. La vivencia es la fuente determinante no sólo para -calibrar- el goce artístico, sino también para -calibrar- la creación artística. Todo es vivencia. Y quizás la vivencia sea el elemento en el que muere el arte)

"Der Ursprung des Kunstwerkes" quiere ser , ante todo, una crítica radical de los planteamientos que el párrafo resume. Al calificarla de radical queremos decir que la Estética es denunciada desde la raíz. La polémica contra la más joven de las disciplinas filosóficas pretende explicitar los supuestos sobre los que se apoya la "ciencia de lo bello". Tales supuestos, de naturaleza ontológica, afirman : la obra de arte es un objeto ; hay un juicio particular, independiente del moral o el gnoseológico, que afecta al gusto. Los progresos de la Estética -dejando ahora a un lado las figuras de Schelling y Hegel- se enmarcan en el avance general de las exigencias de la subjetividad : todo es vivencia. Y cuando

todo es vivencia, añade lacónicamente Heidegger, el arte empieza a morir.

De lo dicho se desprende que la nueva valoración del arte en la que Heidegger se empeña debe pasar por la revisión previa de algunos conceptos básicos, como el de "cosa", que la Estética emplea acríticamente. Por ello, y tras afirmar con la tradición que el arte se da en la obra artística, Heidegger comenzará preguntándose por la naturaleza entitativa de la obra de arte.

En primer lugar e inmediatamente la obra de arte se nos ofrece como una cosa más; ya sea como "una simple cosa", o bien como una cosa que remite a otra -un signo, un símbolo-. En cualquier circunstancia el aspecto cósmico de la obra debe ser esclarecido, con lo cual se nos obliga a revisar las diversas interpretaciones que sobre la "coseidad" se han sucedido a lo largo de la historia.

Heidegger reconstruye y justifica tres de esas interpretaciones: la cosa como soporte de propiedades -lo que se corresponde en el plano gramatical con las categorías de sujeto y predicado-; la cosa como unidad de la multiplicidad de sensaciones; y al fin la cosa como materia conformada.

Todas estas exégesis, así como las más diversas combinaciones ensayadas a lo largo del tiempo, son tan razonables como insatisfactorias. Lo íntimo de la cosa, opina Heidegger, acaba en estas interpretaciones por sustraérsenos. El motivo, alega el autor, es que el pensamiento que procura aprèhender lo esencial de la cosa sigue los pasos que marca la meditación occidental sobre el ser del ente. Y esta ruta desemboca necesariamente en la conversión del ente en objeto, lo que "está ahí delante". Mediante esta caracterización advertimos, indica Heidegger, que hay algo en la cosa que permanece inaccesible al pensamiento, un replegarse sobre sí que el concepto no logra alcanzar. La cosa se nos escapa para seguir siendo "una simple cosa". De ahí que cada una de las interpretaciones enumeradas por Heidegger no pasen de ser un "insulto a la cosa"⁽¹⁾.

La severidad de esta opinión resulta particularmente ilustrativa, por cuanto compromete, al menos en parte, las mismas afirmaciones que Heidegger defendió en SZ. Se recordará que en aquel libro el autor hallaba el primigenio ser de la cosa en su "servicialidad"; esto es : el ente es inicialmente "lo a la mano", el útil, lo que así entra en el mundo merced al proyectar que caracteriza al Dasein.

En "Der Ursprung des Kunstwerkes" también se habla con interés del útil -Zeug-, pero se le distingue cuidadosamente de la mera cosa. En el peculiar modo de ser del útil descubre Heidegger la causa de la triunfante interpretación de la cosa como materia conformada, interpretación que se ajusta admirablemente a toda aquella Estética que basa sus juicios en la separación de "forma" y "fondo", o "forma" y "contenido".

Pero no toda cosa, insiste Heidegger, es un útil. El útil es más bien algo a medio camino entre la cosa en general -Ding- y la obra -Werk-. Heidegger confía obtener, gracias a esa característica, una vía de acceso más favorable para aprehender el ser de la cosa. Esto implica una nueva determinación de la "utilidad" que vaya más allá de de la ensayada en SZ, pues aquella, al identificar la cosa con el instrumento, se nos revela ahora como una tesis despreciativa para con las simples cosas.

Esa "cualidad" fundamental del útil, su verdad, es denominada en el artículo que comentamos "Verlässlichkeit" -seguridad, confianza-, término que no disimula sus connotaciones religiosas⁽²³⁾. Lo que quiere nombrar esa palabra es la relación confiada, sin fraudes, que mantiene el hombre con la herramienta. Así tenemos que frente a la

pasajera manejabilidad de "lo a la mano" descrita en SZ, "Der Ursprung des Kunstwerkes" reivindica la solidez y fidelidad del útil, fidelidad que aquí debemos entender no como un mérito imposible de la cosa, sino como testimonio mudo de un orden en el que hombre y ente se hallan implicados.

Lo que nos interesa ahora de este cambio de perspectiva es el medio empleado por el autor para provocarlo ; no ha sobrevenido tras laboriosa contemplación de los más variados instrumentos, sino atendiendo a lo manifestado por una obra de arte : una tela de Van Gogh en la que se ven unas botas gastadas de campesino. Ni siquiera procede del análisis de una experiencia personal o de lo relatado por un labriego : éste se limita a usar sus zapatos. En el hallazgo de la "Verlässlichkeit", insiste Heidegger, sólo ha intervenido el lienzo.

Este inusual comportamiento invierte la orientación del estudio ; si bien en un principio parecía que obtendríamos la especificidad de la obra artística sólo tras haber definido la cosa en general, Heidegger subvierte el recorrido al hacer que la obra nos explique el ser de la cosa :

"Steht es so, dann führt der Weg zur Bestimmung der dinghaften Wirklichkeit des Werkes nicht über das Ding zum Werk, sondern über das Werk zum Ding"

(Hw, pág. 25)

(Siendo así, el camino hacia la determinación de la realidad cósmica de la obra no va desde la cosa a la obra, sino desde la obra a la cosa)

Claro que esto es posible porque la obra de arte no sólo realiza lo bello, sino que lo bello llega a ser sólo a través de la verdad. Esta verdad refiere, por ahora, la "autenticidad" del ente que en la obra se nos muestra.

"Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden. Im Werk geschieht diese Eröffnung, d.h. das Entbergen, d.h. die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt"

(Hw, pág.25)

(La obra de arte abre a su modo el ser del ente. En la obra acontece esa apertura, esto es, el descubrir, esto es, la verdad del ente. En la obra de arte la verdad del ente se ha "realizado")

Como es natural no hay aquí una apuesta por el figurativismo, pues la verdad de la obra no reside en la

semejanza entre un supuesto original y su trabajosa copia. Tal hipótesis seguiría defendiendo la interpretación de la verdad como *adaequatio*, con la subsiguiente conversión de la obra artística en representación y del artista en multiplicador de espejos.

Heidegger, por el contrario, dice : en la obra de arte "sobreviene" la verdad del ente. Esto es : en el lienzo -en este caso- la cosa se da a conocer, propiamente "llega a ser". La obra no es por tanto representación de la cosa, sino su presentación, marco de su advenimiento. Esto significa que la obra no se limita a ser observada, sino que en cierto modo hemos de considerar que ella misma crea nuevas perspectivas. O dicho de otra manera : no es un objeto -*Gegenstand* : lo que se nos enfrenta-, sino algo que reposa en sí mismo - *In-sich-selber-steht* -⁽³⁾.

En la autonomía que así gana la obra artística debe apreciarse la novedad del punto de vista heideggeriano. Gracias a esta peculiar caracterización se nos prohíbe integrar las obras en la trabazón de referencias orientadas al *Dasein*, tal y como hubiera sido el caso en *SZ*. Ahora su posición en el mundo es bien diferente; de hecho, si la obra "se sostiene a sí misma" es porque en ella se abre un mundo :

"Werksein heißt : eine Welt aufstellen"

(Hw, pág.30)

(Ser obra significa : instalar un mundo)

En el caso que nos ocupa -el cuadro de Van Gogh- la afirmación ha de entenderse así : las botas que allí vemos pintadas se nos aparecen configurando el rostro de un universo que en el lienzo cobra sentido; adivinamos lo que podríamos llamar historia de esos zapatos. El ente así "representado" surge desde un mundo que hace perceptible precisamente esa "representación"; el ente, ya no usado, no disuelto en el manejo o en la manipulación científica, es así rescatado, restituído en su peculiar brillo.

Para no confundir esa emergencia del ente con la mera copia fotográfica, Heidegger buscará un nuevo ejemplo fuera del arte figurativo. Escoge un templo griego, obra arquitectónica para la que no vale la búsqueda de semejanzas o comparaciones. Que el templo "instala" un mundo lo advertimos al recordar cómo toda orientación y dirección proviene, en el paisaje griego que le alberga, de su propia ubicación. Todo orden queda inaugurado y reconocido con su erección.

Pero el templo también nos permite descubrir con claridad otra característica de la obra de arte : el mundo que la obra funda es siempre fundación desde algo, lucha contra esa algo al que puede retornar la obra y así replegarse y desaparecer el mundo que esa misma obra propició. A eso sobre lo que se instala el mundo, Heidegger lo denominó en 1935 "Erde" -Tierra-:

"Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denken. Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk läßt die Erde eine Erde sein" (Hw, pág.32)

(Instalando un mundo, la obra hace venir la tierra. El hacer venir -producir- debe pensarse en sentido estricto. La obra trae y mantiene a la propia tierra en lo abierto de un mundo. La obra hace ser tierra a la tierra)

Con la palabra "tierra", que probablemente entra en la prosa de Heidegger a través de Hölderlin, el autor nombra tanto el aspecto hipercósmico de la obra -la piedra, el color, el sonido...- como, y en un sentido más preciso, aquella cualidad esencial de la φύσις que Heráclito señaló : su tendencia a ocultarse⁽⁴⁾.

De ahí que la obra de arte cree con su aparición una diferencia que a la vez reúna esos dos polos que "Der Ursprung des Kunstwerkes" denomina "mundo" y "tierra". La obra de arte se instala en esa dimensión, bautizada con diversos apelativos -Riß, Dimension, Unterschied, Zwischen- en la que acontece el proceso de "desvelamiento": la tierra es convocada desde el mundo y el mundo se reconoce "fundado" sobre la tierra. Unos años más tarde, en la conferencia titulada "Das Ding", Heidegger prolongará, con curiosas incorporaciones, la discusión que "Der Ursprung des Kunstwerkes" inició. Sólo que entonces le cabrá a cada cosa el honor de ser en sí misma la fuerza evocadora y reunificadora del mundo⁶⁵.

En 1935 la obra de arte ejerce de vehículo : a su través descubrimos las cosas : nunca fue el mármol más mármol que en el templo, el color más color que en la tela, la palabra más sonora que en el poema. Pero esto significa que en la obra de arte no sólo advertimos la emergencia de un ente en su plenitud, sino que gracias a esta emergencia la obra encarna el tránsito de lo oculto a lo desoculto; esto es : no sólo es cuestión en el arte de la verdad de la cosa, como ya antes se dijo, sino también y eminentemente, de la verdad del ser. Por esto afirma Heidegger :

"Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der
Wahrheit" (Hw, pág.25)

(El arte es el "ponerse en obra" -la
realización- de la verdad)

* * * * *

B) Ahora que Heidegger nos ha dicho que el arte es una "realización" de la verdad, habremos de estudiar más de cerca lo que singulariza al arte literario. Mediante tres afirmaciones que se complacen en la paradoja, el autor progresa en la determinación de la obra lingüística. Las desglosamos paulatinamente :

"Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung" (Hw, pág.59)

(Todo arte es, en cuanto hace advenir la verdad del ente como tal, esencialmente "poesía")

Todo gira aquí alrededor del término "Dichtung", que si bien en el alemán de cada día significa "poesía", -esto es : una clase de composición literaria- Heidegger, sin rechazar este sentido, nos propone una inteligencia más vasta del vocablo. La pista nos la da en el diálogo con un japonés que forma parte del volumen "Unterwegs zur Sprache". Allí apunta :

"Die χάρις heißt dort τίκρoura - die her-vor-bringende. Unser deutsches Wort dichten, tihton, sagt das Selbe" (US, pág.143)

(χάρις significa allí τίκρoura -lo que produce (lo que lleva hasta ahí delante). Nuestra

*palabra alemana "dichten" (poetizar), "tichten",
dice lo mismo)*

No nos incumbe ahora el asunto de esta conversación^(*), sino la sinonimia que ahí se reivindica : "dichten" es "her-vor-bringen", expresión que a su vez traduce el griego τίκουρα, o mejor dicho, el infinitivo τίκω -dar a luz, producir, crear...-. Desde ahí nada le cuesta a Heidegger forzar el parentesco con el sustantivo τέκνω -carpintero-, para llegar al fin a lo que le interesa : Dichtung nombra lo mismo que τέχνη.

Si bien estos análisis no son llevados a cabo en el artículo que comentamos, creemos adivinar su intención en la prosa heideggeriana; sólo así se explica la generalidad de la afirmación : todo arte es "Dichtung". Abandonando el inmediato parentesco que relaciona a "dichten" con "dictare" y "dicere", Heidegger escoge el camino más largo en su elucidación de la obra literaria. La razón del circunloquio obedece a un plan : amparándose en el esclarecimiento de la τέχνη -que efectuará explícitamente en 1953-, Heidegger subrayará con mayor énfasis la "función" veritativa que le corresponde al arte.

Por eso nos conviene ahora recordar parte de lo que dijo Heidegger acerca de la técnica en su conferencia "Die

Frage nach der Technik". En aquella ocasión, y sometiénndose a la autoridad de Aristóteles -Ética a Nicómaco, VI, 3 y 4-, Heidegger procura restaurar el olvidado sentido de la τέχνη : la τέχνη fue para los griegos no un medio, sino un modo de la verdad, un modo de "desvelamiento". El resto de sus características, a saber : lo específico del conocimiento técnico frente al conocimiento teórico, la diferencia entre lo que es "físico" y lo que es "técnico", cobran significado desde esta tesis fundamental : la τέχνη, al igual que la ἐπιστήμη, la ἁρόνησις, la σοφία o el νοῦς, es un "estilo" del ἀληθεύειν.

Lo que distingue a la τέχνη es la región en la que opera : el ente que no se produce a sí mismo. Pero producir debe ser pensado a fondo ; producir es llevar -duco- ahí delante, presentar, "her-vor-bringen" en el alemán de Heidegger. La palabra griega que mejor recoge ese sentido es ποιήσις, que así entendida, expresa un actuar que admite como modalidades suyas tanto al llegar a ser "según la naturaleza" como al llegar a ser "según la técnica".

Lo "producido" técnicamente es algo que antes no era ; su llegada a la presencia, ese enriquecimiento del

espacio que una novedad de este tipo conlleva, será siempre resultado final de un proceso. Si al resultado -la obra- Heidegger lo califica de "desvelado", "desoculto", al tránsito que nos conduce hasta lo descubierto cabrá denominarlo "desvelamiento" -Unverborgenheit-. Con ello se nos dice que todo ente "producido" inaugura un dominio que ocupa con su presencia, pero que a la vez resume y testimonia el ámbito que hace posible toda eclosión, toda "desocultación".

Con el apoyo que busca en el aspecto "poiético" de todo ente, Heidegger desea evitar la preponderancia que asume la causa eficiente en el esclarecimiento de lo "técnico" y "artístico". Incluso debe decirse que un viejo anhelo del autor es hallar la supuesta raíz común que comparten las cuatro causas que Aristóteles describió²⁷⁰. El paso atrás se concreta en la determinación de ese lugar previo del que proviene y al que retorna todo lo que es : la *Lichtung*. Mediante la remisión del arte a la *τέχνη* debidamente interpretada, Heidegger procura destacar "lo abierto" que cada obra inaugura y conquista : hay como un raptó hacia la luz, un despliegue -desde el que se dan las cuatro causas antes aludidas- que Heidegger cree localizar expresado en la composición del término griego para "verdad" : ἀ-λήθεια. Por eso, y en cuanto todo arte es

producción -Dichtung-, todo arte es una forma de revelación, de desentierro : Un-verborgenheit.

Justificado este punto, nos preguntamos si la poesía sólo es una modalidad artística entre otras. Engañosamente podríamos considerar que es así :

"Aber die Poesie ist nur eine Weise des lichtenden Entwerfens der Wahrheit, d.h. des Dichtens in diesem weiteren Sinne"

(Hw, págs.60-61)

(Pero la poesía es sólo un modo del "clareante" proyectar de la verdad, esto es, del "poetizar" - dichten- en ese amplio sentido)

Esto es tan cierto como incompleto, pues aceptado con precipitación nos llevaría a creer que el lenguaje sólo es una de las posibles opciones que escoge la verdad para realizarse. Pero esto implicaría admitir que la relación entre lenguaje y apertura del ser es extrínseca, que nuestro "ser en el mundo" dispone del habla como de otros tantos medios para acometer sus proyectos, que el pensamiento, en suma, carece de palabras. Todo lo visto hasta ahora, por el contrario, exige la refutación de esta hipótesis ; lenguaje y verdad guardan un entrelazamiento esencial. Y puesto que Heidegger estudia ahora las obras

artísticas, también habrá de destacar, por encima de cualquier otra obra, el arte de la palabra :

"Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste" (Hw, pág.61)

(Sin embargo la obra lingüística, la poesía en sentido estricto, ocupa una plaza sobresaliente en el conjunto de las artes)

No hay que olvidar que la excelencia de la poesía es una excelencia, por así decirlo, "refleja". El primer mérito lo posee el lenguaje, siendo el poeta su máximo servidor. La conocida devoción que Heidegger profesó por la obra de Hölderlin -y en otro orden, por los versos de George, Trakl, Rilke y Sófocles- no basta para justificar la afirmación que hemos citado. Tal vez fuera mejor interpretar esta devoción teniendo en cuenta lo que Heidegger cree descubrir en el poema. ¿Y qué es esto?

Recordemos el caso del templo griego. En la descripción que antes resumimos, Heidegger nos hizo saber que en la instauración de mundo sobrevenida con su erección, cada uno de los elementos que contribuyeron a su edificación -el mármol, la madera, el metal...- alcanzaban en la obra su plenitud, "llegaban a ser". Traducido al

ejemplo que ahora nos interesa, eso quiere decir que en el poema -una obra, al igual que el templo o la tela de Van Gogh- las palabras son rescatadas del cotidiano intercambio ; ya no son usadas, ni se disuelven en la comunicación o información, no disimulan su sonoridad, no clasifican ni designan : sólo nombran. El lenguaje es así restituído a su elemental y primigenia naturaleza : apelar. Y apelar es decir lo que las cosas son, convocarlas. En tal evocación las cosas se nos muestran, y sólo se nos muestran porque las llamamos ; la palabra hace que la cosa sea cosa (be-dingt), no objeto o representación o material para la explotación económica, sino sólo lo que es.

La poesía es el arte supremo porque es quehacer lingüístico. Y el lenguaje no es sólo un modo de realizar la verdad, sino lo que circunscribe el espacio para toda posible verdad, propiamente la dimensión ontológica de la verdad ; esto es : la apertura del ser.

Nos ayudaremos de otra cita para redondear la exposición :

"Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne. Weil nun aber die Sprache jenes Geschenis ist, in dem für den Menschen jeweils erst

Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist die Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne. Die Sprache ist nicht deshalb Dichtung, weil sie die Urpoesie ist, sondern die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt."

(Hw, pág.62)

(El lenguaje mismo es "poesía" en sentido esencial. Puesto que el lenguaje es aquel acontecimiento que revela para el hombre el ente en cuanto ente, el poema, la poesía en sentido estricto, es la más original "poesía" en sentido esencial. El lenguaje no es "poesía" porque sea "Urpoesie", sino que el poema "sucede" en el lenguaje porque éste mantiene y conserva la original esencia de la "poesía.")

Todo el párrafo, que juega hasta el exceso con los dos sentidos que Heidegger ha asignado al término "Dichtung", resume las opiniones del autor en claro contraste con lo defendido por el Romanticismo alemán. La precisión se hace necesaria para despejar cualquier posible confusión que pudiera suscitar el uso de un vocabulario semejante. Una vez más hay que subrayar el rechazo a cualquier forma de subjetividad que peculiariza a Heidegger. De ahí que la polémica alusión a la "Urpoesie", con el inevitable culto que postula al

"Volkgeist" o a la encarnación del espíritu en un poeta, sea en el fragmento citado indirectamente criticada.

Sin duda sólo indirectamente criticada, pero ya lo bastante como para remarcar el papel esencialmente subsidiario que le corresponde al poeta -y por tanto, también a la nación-. Al calificarlo de este modo no pretende el autor menguar un elogioso mérito, pero sí dibujar decididamente sus límites. El poeta -el pueblo- no genera desde sí mismo el mundo, no es artífice en el sentido que solemos darle al término : la causa eficiente, para decirlo como antes, no explica por sí sola la "producción". La responsabilidad del poeta no se cifra en la confección de un universo extraído de su hipotéticamente ubérrima interioridad.

Heidegger, por el contrario, nos habla de la misión del poeta como de una misión de salvaguarda. Al poeta, y también al pensador -convertido así en filólogo, cosa que hubiera complacido a Nietzsche, uno de los ambiguos inspiradores de Heidegger-, les corresponde restituir una y otra vez lo abierto del mundo. Siendo el lenguaje quien traza este claro -el claro del ser, la "Lichtung"-, la tarea de estos cultivadores de la palabra es más un esfuerzo de desnudez que de ornamentación. El lenguaje es

nuestro escenario ; poetas y pensadores combaten su degradación -el desgaste de lo cotidiano, la "objetualización" de la ciencia- manteniéndolo despejado. En hermosa expresión, Heidegger describe la actividad del poeta así : su hacer es un habilitar la morada del hombre^{<®>}.

Notas 3.4.

(1) Un ejemplo de este duro veredicto lo hallamos en este breve fragmento : *"So stellt sich auch die dritte Weise der Dingauslegung, diejenige am Leitfaden des Stoff-Form-Gefüges, als ein Überfall auf das Ding heraus"* (Hw, pág.15) (También la tercera manera de interpretar la coseidad, aquella que se rige por la estructura forma-materia, se revela así como un insulto a la cosa)

Anteriormente ya emplea Heidegger la misma palabra -überfall- para calificar las otras dos interpretaciones mencionadas.

(2) *"Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verlässlichkeit. Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verlässlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß"* (Hw, pág.19) (El ser del útil reside en su servicialidad. Pero ésta reposa en la plenitud de un esencial ser del útil. Lo llamamos la "Verlässlichkeit" -solidez, seguridad...-. Gracias a la cual la campesina, mediante el útil, entra en relación con la silenciosa llamada de la tierra ; gracias a la "Verlässlichkeit" del útil la campesina se halla cierta y confiada en su mundo)

(3) *"über das Dinghafte am Werk kann nie befunden werden, solange sich das reine Insichstehen des Werkes nicht deutlich gezeigt hat"* (Hw, pág.25) (Jamás podrá encontrarse la coseidad de la obra

mientras no haya sido claramente mostrado el puro reposar en sí mismo de la obra)

Pensamos que éste es el punto crucial del ensayo de Heidegger. En su afán de proporcionarnos un modelo de aprehensión pensante que no "objetualice" al ente, la obra de arte, en su olímpico reposar sobre sí misma, le proporciona el ejemplo a seguir en ulteriores reflexiones.

(4) "ῥύσις δὲ καθ'Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ"
(Frag. 123, Diels-Kranz) (*La naturaleza, según Heráclito, ama velarse*)

(5) Cfr.: "Das Ding", en VA, págs. 157-175

Establecemos una ligazón entre el ensayo de 1935 y el de 1950 por lo apuntado en la nota (3). En efecto : si en "Der Ursprung des Kunstwerkes" Heidegger reconoce en la obra de arte la autonomía de una clase especial de cosas, esto es, su no ser objetos, en "Das Ding" se reivindicará ese mismo carácter en cada cosa.

(6) En este punto de la conversación, Heidegger y su interlocutor japonés intentan traducir al alemán una expresión nipona que a su vez vierte lo que Heidegger entiende por "Sprache". En busca de la palabra adecuada el japonés recuerda la versión que dio Heidegger en "Dichterisch wohnet der Mensch" -VA, pág.198- de unos versos de Sófocles. Allí se encuentra el término χάρις -gracia-, que según nuestro autor, aparece unos versos adelante emparentado con γικρούσα -literalmente : madre, generadora...-

(7) Cfr.: "Vom Wesen des Grundes", en Wegm. pág. 124. El mismo interés se aprecia en "Die Frage nach der Technik", VA, pág. 14.

(8) *"Aber das Dichten ist als das eigentliche Ermessen der Dimension des Wohnens das anfängliche Wohnen. Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen"*

("...Dichterisch wohnet der Mensch...", en VA, pág. 196) (Pero el poetizar, en cuanto propio delimitar la dimensión del morar, es el habitar original. El poetizar lleva a su plenitud el habitar del hombre. El poetizar es el originario hacer habitar)

4. LENGUAJE Y "EREIGNIS"

El trecho recorrido nos ha llevado a esta conclusión : el lenguaje muestra. El mostrar lo entiende Heidegger como origen de cualquier designación, espacio inaugural que limita y orienta toda posible nominación. Nada costó identificar este ámbito con aquél que resumía la palabra "Lichtung", subrayando de este modo la relación de lenguaje -lenguaje del ser, "Sage"- y verdad -verdad ontológica-.

Si el término "mostrar" nos sirve como recapitulación de las diversas relaciones que han ido apareciendo a lo largo de la investigación -hombre/ser, verdad del ente/verdad del ser, sprechen/Sage-, podemos preguntarnos si con el hallazgo de este sentido primordial la indagación ha concluído. La respuesta es no.

El autor busca algo todavía más original ; esto es : la procedencia del mostrar. Con ello nos incita a retornar todavía un paso más atrás para hablar de aquello que fomenta máximamente toda relación. Con este retroceso final entramos en terreno delicado ; lo buscado no puede ser un ente, ni una causa, ni un "fundamentum inconcussum", pues tales determinaciones arruinarían el

proyecto heideggeriano. El lenguaje de la metafísica, deplorará el autor, jamás se revela tan insuficiente como ahora : pensar sin apoyaturas la pura donación de lenguaje, de verdad, de ser. La pirueta necesita, al menos como punto de referencia, un nombre que recoja lo que se pretende pensar. Ese nombre es "Das Ereignis":

"Das Ereignis, im Zeigen der Sage erblickt, läßt sich weder als ein Vorkommnis noch als ein Geschehen vorstellen, sondern nur im Zeigen der Sage als das Gewährnde erfahren. Es gibt nicht anderes, worauf das Ereignis noch zurückführt, woraus es gar erklärt werden könnte"

(US, pág.258)

("Das Ereignis", descubierto en el mostrar del Decir, no puede representarse ni como un acontecimiento ni como un suceso, sino sólo experienciarse en el mostrar del Decir como "lo que otorga". No hay nada a lo cual pudiera remitirse "das Ereignis", nada desde lo que pudiera ser explicado)

El párrafo hace varias afirmaciones : que lo que Heidegger llama Ereignis no puede ser representado -determinado mediante conceptos-, aunque sí puede experienciarse ; que esta experiencia procede de la profundización de los temas que suscita el lenguaje en cuanto "Sage" ; que "das Ereignis" no ha de entenderse

sólo como suceso o acontecimiento -tal es el significado habitual del término- ; que es imposible retroceder hasta una síntesis más original, pues nada hay más totalizador que lo aludido por "das Ereignis". Ningún anclaje, así, desde el que explicarlo, sino que toda explicación -o mejor aún, dilucidación- halla su piedra angular en este misterioso "Ereignis".

Para comentar con eficacia tales razones procederemos de esta manera :

A) En primer lugar aclararemos en la medida de lo posible lo que pretende significar "Ereignis". Escribimos "dentro de lo posible" pues la honestidad nos obligará a confesar nuestras perplejidades.

B) A continuación estudiaremos la rentabilidad que para el asunto que nos concierne proporciona "das Ereignis"; de qué modo el camino hacia el lenguaje que la conferencia propuso franquear alcanza su plena entidad desde "das Ereignis"

A) En una nota a pie de página que Heidegger añadió al texto de la conferencia "Der Weg zur Sprache", el autor escribe lo siguiente :

"Heute, da kaum und halb Gedachtes sogleich auch schon in irgendeine Form der Veröffentlichung gejagt wird, mag es vielen unglaublich erscheinen, daß der Verfasser seit mehr fünfundzwanzig Jahren das Wort Ereignis für die hier gedachte Sache in seinem Manuskripten gebraucht..." (US, pág.260)

(Hoy en día, cuando lo apenas pensado o lo pensado a medias se lanza inmediatamente a cualquier forma de publicación, les parecerá increíble a muchos que el autor utilice en sus manuscritos, desde hace veinticinco años, la palabra Ereignis para la cosa aquí pensada...)

El tono de justificación que tiene el párrafo es revelador. Tal vez preocupado por sus reiteradas novedades lingüísticas, Heidegger se apresura a notificarnos el empleo privado que del término Ereignis ha hecho en los últimos años. Lo que nos interesa de esta información no es la confesada fidelidad terminológica que ahí argumenta el autor, sino la inequívoca continuidad de pensamiento que así nos quiere declarar. No importa si Heidegger utilizaba o no "Ereignis" en el año 1935 ; lo que importa es reconocer que ya entonces, mucho antes de la

publicación de *US*, se imponía la necesidad de meditar lo que con el paso del tiempo llegó a denominarse "Ereignis"⁽¹⁾.

Con esta precisión deseamos orientar el comentario. "Ereignis" sólo es un nombre, tal vez explotado gracias a una confusión etimológica que más adelante reseñaremos ; el asunto que pretende nombrar, por el contrario, pertenece a lo más añejo de la obra heideggeriana. Por ello habrá que comenzar recordando una vez más la singularidad de esta obra⁽²⁾.

Como en más de una ocasión hemos apuntado, el pensamiento de Heidegger se despliega desde una pregunta : la pregunta por el sentido del ser. Olvidada o despreciada, según nos dice, desde los lejanos tiempos de Platón y Aristóteles, *SZ* proclama ya en el primer capítulo su propósito restaurador. Pero no se trata solamente de recuperar una tradición que parece haber enmudecido, sino de entender las razones del silencio en que cayó todo interrogar acerca del ser. Y Heidegger considera que las razones se hallan en las propias maneras que la metafísica adoptó en sus construcciones ontológicas.

Es verdad que la metafísica procura determinar el ser del ente. Pero lo ha hecho partiendo de una suposición indebida : que lo que es por antonomasia, es lo constantemente presente. En esta interpretación habla un punto de vista jamás explicitado que podemos desdoblar como sigue : en primer lugar se le asigna a "ser" un significado óntico, pues se juzgará a todo ente comparándolo con lo que es siempre, y se buscará por tanto un fundamento último capaz de dar razón de todo cuanto hay. Pero a su vez este modo de proceder se apoya sobre una tesis previa e indiscutida que establece el privilegio de una dimensión temporal : el presente. La eternidad, concebida como un inacabable ahora, ejerce de modelo ideal. He ahí el prejuicio de toda ontología.

El título "Sein und Zeit" indica con claridad el tipo de revisión que planea Heidegger. De nuevo se reitera la pregunta por el ser, pero denunciando aquella interpretación de la temporalidad que ha gobernado en secreto a toda metafísica. Heidegger se propone mostrar bajo una nueva luz la implicación mutua en la que se ven reunidos el "ser" y el "tiempo"; una implicación que, como es natural, permanece oculta para la propia metafísica.

Con la analítica existencial se da el primer paso en ese sentido, puesto que tras justificar que la existencia es el "ahí del ser" -Dasein-, Heidegger acaba resolviendo el ser del hombre en temporalidad originaria. Afirmar entonces que la comprensión del ser ha de darse en el seno de la temporalidad es lo mismo que decir que el tiempo es el horizonte "transcendental" del ser⁽³⁾.

Esta primera conclusión abría todo un programa que, resumido en el índice de la segunda parte de SZ, jamás llegó a escribirse. Heidegger arguyó que la falta de un lenguaje adecuado hizo imposible la tarea⁽⁴⁾. Una excusa más que verosímil, pues SZ había cerrado todos los accesos que el mismo texto empleara para llegar a su culminación. Concebida como propedéutica, la ontología fundamental que allí se esbozaba establecía ciertas exigencias : una vez revelada la finitud como dato insoslayable, la pregunta por el sentido del ser -o por la verdad del ser, como gustará decir Heidegger después de SZ- ha de resituarse bajo esta nueva perspectiva histórica.

Al hablar de perspectiva histórica hemos de ser más precisos. No sólo es cuestión de dar cuenta de la diversidad de ensayos interpretativos que se han sucedido a lo largo de la "historia": esto no dejaría de ser un

punto de vista exterior -"historisch" lo denomina el autor-, que incorrectamente se supone a sí mismo liberado de historicidad. Aunque expresado en unos términos nada afines, lo que anhela Heidegger es pensar el devenir desde el propio devenir. Sólo esta perspectiva es legítimamente histórica -"geschichtlich", matiza el alemán⁽⁵⁾-, y debe añadirse que la asunción de tal perspectiva inflige una notable disciplina al pensar.

Ya sabemos que cuando Heidegger hace de la existencia la apertura del ser, afirma al mismo tiempo que existir es "comprender lo que se dice ser". Esta connaturalidad del hombre para con lo ontológico, lo que podríamos denominar su prendimiento en las redes del ser, repite y matiza una vieja melodía : Kant habló de la constitución metafísica del hombre; Aristóteles reconoció una irrefrenable tendencia al saber. Lo que uno y otro expresaron, tal y como Heidegger lo interpreta y aplaude, es la preeminencia que goza la cuestión relativa al ser respecto de cualquier disquisición óntica. No hay debate sobre el ente que no presuponga una explícita o implícita decisión sobre el ser. Por eso Heidegger nos recuerda que si bien son pocos los llamados a tematizar expresamente la ontología, a todos, en algún momento, les roza la sombra de este misterio : las cosas son⁽⁶⁾.

Cada una de estas opiniones ilustra a su modo el motivo fundamental de la filosofía : la mutua implicación en que se hallan hombre y ser, o, para decirlo con mayor propiedad, la "identidad" de ser y pensar. El pensar piensa el ser -no ociosa, sino inevitablemente-; el ser es en el pensar. ¿Pero dicen exactamente lo mismo las opiniones que hemos referido? Heidegger lo niega rotundamente. Lo que así pone en duda es la univocidad del término "identidad"; lo perentorio, pues, es meditar el significado de este principio de los principios, tarea que el autor ejecutará de modo especial en "Der Satz der Identität" -1957-.

La conferencia apela una vez más a la antigua sentencia de Parménides como hilo conductor de la discusión : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Como ya tuvimos ocasión de ver -cap. 2.3.- Heidegger considera que los vaivenes de la metafísica están ligados a la interpretación que la historia ha hecho de esta fórmula. En ella se enuncia por primera vez la "mismidad" de ser y pensar. Pero esta "mismidad" -que el verso griego declara escribiendo τὸ αὐτὸ-, ¿cómo debe ser pensada?

Con notable contundencia apostilla Heidegger :

"Das Sein ist von einer Identität als ein Zug dieser Identität bestimmt. Dagegen wird die später in der Metaphysik gedachte Identität als ein Zug im Sein vorgestellt" (ID, pág.19)

(El ser es determinado desde una identidad y como un rasgo de esta identidad. Por el contrario, más tarde, en la metafísica, se representa la identidad como un rasgo del ser)

La contraposición indica lo siguiente : la metafísica invierte el sentido del problema, y en el trastueque se anula lo enigmático de la sentencia de Parménides.. El enigma, claro está, es "τὸ αὐτὸ", ese "mismo" que juega, en la interpretación de Heidegger, una función bien diferente a la que jugará en sus versiones metafísicas. En éstas, juzga el autor de SZ, "lo mismo" es explicado desde el ser, cuando en realidad debiera ser ese "mismo" quien diera cuenta de ser y pensar. Lo que Heidegger solicita es que la relación -la identidad- elucide a sus "relatos"; no que uno de esos relatos esclarezca y determine la relación.

El argumento, que nos es de sobras conocido, se apoya en la diferente acepción que posee el término "relación" en uno y otro caso. Valiéndonos de lo que ya se ha apuntado en otros lugares de este trabajo, recordemos

que Heidegger distingue cuidadosamente entre "Bezug" y "Beziehung" ; pues bien, lo que se nos pide es que pensemos la identidad como "Bezug" y no como "Beziehung".

Guiado por este propósito, Heidegger urde en "Der Satz der Identität" una leve ficción ; así, tras afirmar que la frase de Parménides anuncia la "copertenencia" -Zusammengehörigkeit- de ser y pensar, el autor nos invita a descubrir, para la susodicha "Zusammengehörigkeit", dos posibles acentuaciones, esto es : dos modos de comprender la tal "copertenencia".

La lengua alemana, que pronuncia cargando sobre "zusammen", coincide en eso con la interpretación metafísica de la copertenencia. Se parte de la unidad que implica "co-" para determinar el sentido de la "pertenencia". Según Heidegger eso conlleva la comprensión de la relación como una conexión -Zuordnung- o coordinación -Zusammenordnung-; el nexos, en este caso, sólo se verifica si existe una previa y positiva determinación de alguno de los dos elementos coordinados. Se parte bien del ser o bien del pensar y se explica luego su conjunción. Fijémonos que así no se le niega a la identidad su carácter relacional, pero se la caracteriza, si podemos llamarla así, como síntesis a posteriori. La

expresión es muy confusa, pues parece negar los méritos del idealismo especulativo en sus reflexiones sobre la mediación. Si olvidáramos esto podríamos dar a entender que Heidegger habla de la historia de la filosofía suponiendo que ésta siempre ha concebido la identidad de un modo abstracto. Puesto que Heidegger no lo olvida, debemos localizar el problema en otro lado. Aceptando que el principio de los principios es, desde los lejanos tiempos de Platón -Sofista, 254d- tanto principio del ser cuanto principio del pensar, lo que rechaza Heidegger es la soterrada tradición que informa los conceptos de ser y pensar.

La interpretación de lo primero como "presencia constante" y de lo segundo como "representar", en la óptica cada vez más esquemática de que hace gala Heidegger, incapacita a la metafísica para comprender la "mismidad" que la sentencia de Parménides declara.

Cuando Heidegger nos propone oír "Zusammengehörigkeit" -es decir : acentuando "pertenencia"- pretende desplazarnos fuera del universo de la metafísica para penetrar en los dominios de lo sugerido por el de Elea. Ahora se comienza afirmando la imbricación de ser y pensar, pero dada sobre el fondo de una identidad -τὸ

αὐτὸ- que así se nos revela como el auténtico misterio. Ser y pensar no son nada fuera de esta mutua implicación, y la implicación no puede ser elucidada desde el pensar o el ser tomados como términos aislados.

Lo que así tenemos es un pensar que cabe definir como pura correspondencia al ser, mientras que el ser sólo puede designarse como lo que se abre e irradia en el pensar. Esta "copertenencia", cuya estructura circular nos es ya familiar, surge en los escritos más maduros de Heidegger como trasunto de la finitud. Siendo el pensar la esencia del hombre, la "mismidad" puede leerse como el encuentro de hombre y ser. Pero del hombre no puede afirmarse en puridad que "ya es", sino en todo caso que "va siendo". Por su parte del ser conocemos las determinaciones epocales : λόγος, ἰδέα, ἐνέργεια, etc..., o dicho de otro modo, sus "declinaciones", las maneras de "ofrecerse" al hombre. Tal interdependencia, que nos prohíbe tratar a ser y pensar como substancias, reclama la meditación acerca de ese "fondo" sobre el que se entrecruzan. El objeto de esta meditación es el "τὸ αὐτὸ" que recoge el verso de Parménides ; Heidegger lo denominará "Ereignis" :

"Das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch Sein". Die Frage nach dem Sinn dieses Selben ist

die Frage nach dem Wesen der Identität. Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einen Grundzug im Sein vor. Jetzt zeigt sich : Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen".

(ID, pág. 31)

("Lo mismo es pues pensar y ser". La pregunta por el sentido de este "mismo" es la pregunta por la esencia de la identidad. La doctrina metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser. Ahora se muestra que el ser pertenece junto al pensar a una identidad, cuya esencia procede de aquel "hacer copertenecer" que nombramos "Ereignis".)

"Ereignis" nombra, de un modo fundamental y ajeno a la metafísica, la esencia de la identidad. Pero, ¿por qué "Ereignis"? Llegados aquí no podemos sino hacer conjeturas.

El diccionario nos informa que el sustantivo "Ereignis", derivado del verbo reflexivo "sich ereignen" -ocurrir...-, significa "suceso", "acontecimiento". La prosa de Heidegger no solapa totalmente ese sentido habitual, aunque sí lo disloca : el acontecimiento que aquí se enuncia carece de sujeto. No se nos habla de algo que suceda, sino del suceder que hace en su transcurrir

que algo sea. Ese "algo" -complemento directo, no sujeto- es en primer lugar la "mismidad" de ser y pensar.

Ciertas peculiaridades gramaticales del alemán, así como una sabia falsedad etimológica, justificaron el uso pensante del término "Ereignis". Como infinitivo, "ereignen" se asemeja a otros muchos verbos en su aparente construcción : "erwarten", "erheben", "erfahren", "erhalten"... En cada uno de estos casos advertimos la presencia de un verbo cuyo sentido viene matizado mediante la adición de un mismo prefijo : "er-". En un capítulo anterior apuntamos ya este dato : la partícula "er-", herencia del antiguo prefijo "ur-", cumplía originalmente la tarea de referir la consumación de un acto, el "devenir" de lo nombrado por la raíz verbal de la palabra. "Warten" y "erwarten", por ejemplo, significan lo mismo : esperar. Pero el segundo expresa con mayor precisión el hecho concreto de la espera de algo o alguien, la acción y su destino.

Aplicando la misma regla sobre "ereignen" tendríamos por un lado el verbo "eignen" -ser apropiado-, derivado de "eigen" -propio, peculiar, "suyo"-, y por el otro lado el determinante "er-", lo que nos daría algo así como "hacer suyo", "apropiar"... Traducciones francesas y castellanas

proponen ésta o semejantes versiones para "Ereignis". Son fórmulas que quieren hacer perceptible la intención última del término : referir aquello que fomenta la mismidad de ser y pensar, su ser el uno para con el otro, o, como expresa el autor jugando con las palabras, su estar "übereignet" -"transferidos", "traspasados"-(<?>).

Conviene aclarar este punto, aunque sólo sea para añadir que la etimología prohíbe la adscripción de "ereignen" a "eignen". Heidegger lo sabe, incluso lo explicita en ID (<@>), pero ello no impide que buena parte del éxito alcanzado por el vocablo proceda de los juegos verbales que permite(<@>).

Abandonando los aspectos lingüísticos, retomamos ahora el hilo del capítulo.

* * * * *

B) Una vez caracterizada la esencia del lenguaje, en cuanto Decir, como mostrar, Heidegger se pregunta por el origen y procedencia de todo hacer aparecer. El críptico párrafo que anuncia su respuesta culmina de manera sumamente cautelosa :

*"Wir können es nur noch nennen, weil es keine Erörterung duldet ; denn es ist die Ortschaft aller Orte und Zeit-Spiel-Räume. Wir nennen es mit einem alten Wort und sagen :
das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen
(US, pág. 258)*

*(No podemos sino nombrarlo, pues no tolera ninguna localización ; es la localidad de todos los lugares y espacios de juego del tiempo. Lo nombramos con una vieja palabra y decimos :
Lo que en el mostrar del decir pone en movimiento es el apropiar)*

Inmediatamente después el autor explicita esta primera propuesta :

"Es erbringt das An- und Abwesen in sein jeweilig Eigenes, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt. Das Erbringende Eignen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heie das Ereignen.(...) Das Ereignende ist das Ereignis selbst - und nichts auerdem." (US, pág. 258)

(Conduce -el apropiar- lo que se presenta y ausenta hacia su peculiar mismidad, desde la cual se muestra en sí mismo y a su modo perdura. A ese apropiar que conduce, que pone en movimiento al Decir, en cuanto muestra, en su mostrar, llamémosle "das Ereignen".(...) Lo que acontece -das Ereignende- es el mismo Ereignis y nada más.)

Ya al comienzo del capítulo advertíamos que el enigma del mostrar se resolvía en el misterio del Ereignis. Ahora hemos presentado en su integridad la sucesión de argumentaciones que nos aproximan al tema que nos interesa. Puesto que cada una de estas afirmaciones prefiguran, a modo de etapas, lo que nombra "das Ereignis", convendrá que nos demoremos en su comentario.

Heidegger comienza por señalar que lo que andamos buscando -esto es : quién o qué muestra en el Decir- no admite "localización" -Erörterung-. Con el término *localizar*, aclara Pöggeler¹⁹⁹, Heidegger alude a aquel modo de pensar que procura resituar lo ya pensado sobre la base del impensado que le sostiene. Como se sabe, este propósito es el postulado central de la Hermenéutica, y anima asimismo el afán "destructor" de J. Derrida. *Localizar* presupone admitir que todo hablar surge desde un silencio no explicitado pero que da sentido, que todo lo

dicho o pensado, en suma, se instala en una determinada apertura del ser.

Pero lo que andamos buscando, el Ereignis, no admite *localización*: esto es : no puede ser abordado desde ninguna de las aperturas históricas que traza el ser, no es un caso más de la variada declinación del ser -ἰδέα, objetividad, Espiritu...- que antes fue mencionada ; Ereignis no es, en definitiva, otro nombre para el ser.

Lo que no admite localización, empero, no la elude por falta de relevancia, sino porque es ello mismo la "localidad" -Ortschaft- de todo posible lugar. No hay localización por no haber punto de vista exterior, un fuera desde el que trazar el mapa del ámbito que nos alberga.

El autor precisa un poco más : lo que buscamos es la "localidad" de los "espacios de juego del tiempo" -Zeit-Spiel-Räume -. La expresión se nos aclara parcialmente si recordamos que Heidegger la empleó como intento definitorio del término "Welt" -mundo- en textos como "Das Ding" o "Der Satz vom Grund"¹¹². Debe puntualizarse que el mundo que aquí sale a colación ya no se "determina" como una categoría del Dasein -un existenciario-, por el

riesgo subjetivista que comportaba su intelección, sino que se "define" desde el espejeo al que se entregan las cuatro dimensiones -cielo, tierra, divinos y mortales- que le constituyen. Este espejeo es propiamente el "juego del mundo", un juego que cada cosa evoca desde sí misma siempre y cuando en vez de "descomponerla mediante el pensar calculante, nos esforcemos en meditar la simplicidad de su aparición. Procediendo de esta manera, dirá Heidegger, el ser de la cosa se revelará en y como la congregación de esta "Cuaternidad" -Geviert- que es el mundo ; he ahí el fondo sobre el que se destacan y se presentan o ausentan las cosas.

Que a ese fondo se le titule "espacio de juego del tiempo" obedece a más de una razón. El alemán "spielen" -como el inglés "to play" o el francés "jouer"- conserva un significado que el castellano "jugar" sólo posee incidentalmente. Músicos y actores "spielen" su repertorio ; en un sentido análogo nosotros decimos que cada cual juega el papel que le corresponde. El "juego" se manifiesta así como aquel modo de ser en el que lo que es se limita a obrar a requerimiento de un designio del que no es su autor. Es sabido que la opinión moderna -romántica- aspira precisamente a todo lo contrario ; pero también sabemos que Heidegger se nos presenta aquí como la

antítesis de la modernidad, reivindicando justamente como dignidad del hombre -del pensar- su capacidad para responder y corresponder a lo que le solicita. Pero ¿quién le solicita? Indudablemente, y en un sentido general, diremos que el mundo : existir es "ser en el mundo", argumentaba SZ. Pero el mundo es "espacio de "juego del tiempo" : escenario de todo proyectar humano, pero escenario, en última instancia, del tiempo.

Que sea el tiempo quien "juegue" caracteriza de un modo nuevo la naturaleza del mundo ; a la finitud constitutiva del Dasein debe añadirse el "juego" de donación y sustracción que ejecuta el tiempo. Tal ejercicio es denominado por Heidegger "enviar" -schicken- mundo. La unidad estructurante de tales envíos recibe en la obra de nuestro autor el nombre de "Geschichte" -historia-. ¿Pero acaso se nos sugiere que la historia es un juego? Ciertamente así opina Heidegger. Es un juego puesto que todo "entra en juego" sometido a esa doble necesidad que representan la donación de ser y la correspondencia del pensar ; pero además Heidegger puede llamar "juego" al mundo porque de ese modo alude a otra característica esencial que desea subrayar : el mundo, como el juego -ahora en su acepción corriente- , como la rosa de Angelus Silesius, "ist ohne warum" -es sin por

qué-⁽¹²⁾. Lo que andamos buscando, así, es el "fondo" -Grund- disuelto en abismo -Abgrund- del que sin embargo procede todo cuanto puede nombrarse.

Eso es sin duda lo que andamos buscando, pero Heidegger avanza con precaución. Por ello recapitula el párrafo que venimos comentando preguntándose, no directamente por el origen de todo mostrar, sino por lo que activa, por lo que nace y se pone en movimiento a través del Decir. Al llamarlo "das Eignen" -apropiar-, Heidegger hace algo más que emplear una vieja palabra enaltecida por algunos versos de Goethe⁽¹³⁾; "eignen" significa ciertamente "apropiar", pero apropiar ha de entenderse como el movimiento que posibilita la exhibición del ente en su ser, su manifestación. La metafísica, de hecho, también postula algo semejante al señalar como "propiedad" del ente su identidad consigo mismo. Sólo que Heidegger, como vimos al repasar sumariamente parte del contenido de ID, no interpreta la identidad como un rasgo del ser, sino que incluye al ser como a uno de los términos del inextinguible diálogo que funda y fecunda lo que entonces llamó "mismidad". Dado que la palabra "mismidad" fue utilizada como sinónimo del término "Ereignis", habremos de atribuir la responsabilidad última de este presentarse la cosa "en su propiedad" que refiere

"das Eignen", al Acontecimiento -con mayúsculas- que resume "das Ereignis".

Esto es efectivamente lo defendido por Heidegger, lo que el texto de que ahora es cuestión afirma. El lenguaje, en cuanto "Sage", muestra. ¿Y qué muestra? Lo que es : el ente en su ser. Pero el ser no es propiedad del ente -ni del pensar-, sino que "acontece" -ereignet-; y lo que "acontece" es el "acontecimeinto" -Ereignis-, y nada más.

¿Cómo pensar entonces ese "Ereignis" que se sustrae a toda determinación, pero a quien se le asigna toda fuente de sentido? ¿Y qué papel juega el lenguaje en este esfuerzo? Un fragmente de ID reúne los dos problemas orientando su esclarecimiento :

"Das Ereignis als Er-ignis denken, heißt, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses. Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis" (ID, pág. 30)

(Pensar el "Ereignis" en tanto que "Er-ignis" significa trabajar en la construcción de este vibrante dominio. Los materiales de esta

"flotante" construcción los recibe el pensar del lenguaje. Pues el lenguaje es la más delicada, pero también la más adecuada pulsación, que todo lo relaciona, para la "flotante" construcción del Ereignis. En la medida en que nuestra esencia pende del lenguaje, habitamos en el Ereignis)

Lo que dice el párrafo es bien sencillo, aunque su expresión se nos antoje oscura, sobre todo a causa del par de verbos -schwingen, schweben- de los que se vale Heidegger para diseñar el "Ereignis". Tanto "schwingen" como "schweben", que en alemán suenan casi como onomatopeyas, refieren lo que podría llamarse el comportamiento del Ereignis. "Schweben" es "colgar", "cernerse", "flotar". Esto es : sostenerse a sí mismo sin recurso a fundamento sólido. Por su parte "schwingen" nombra el movimiento periódico, el "oscilar" o "vibrar". Probablemente Heidegger quiere indicarnos así que el ámbito dominado por el Ereignis no es el de la monolítica uniformidad, sino el de aquella "mismidad" regida por la diferencia de la que antes nos hicimos eco. En cuanto al guión intercalado en "Er-aignis" no debemos verlo sino como apoyo enfático para destacar el carácter transitivo de este "acontecer" que obra "haciendo apropiar" a ser y pensar.

Prescindiendo del juego de palabras, decíamos, el párrafo es sencillo. Traducido en forma de consejo recomienda : para pensar el Ereignis hemos de escuchar al lenguaje. Esa otra lógica que aquí se nos insinúa difiere radicalmente de la que postula el "pensar calculante" ; pero si la servidumbre a la palabra parece a primera vista una limitación, más indefenso se hallará un pensar que aspirando sólo a "dar razón" pretenda aprehender lo que por naturaleza es "sin por qué". Inaccesible a la cadena de fundamentaciones, el Ereignis se revela, empero, cuando dejamos hablar al lenguaje. Su Decir es entonces la melodía del Ereignis :

"Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens. Das Ereignis ist sagend. Demgemäß spricht die Sprache je nach der Weise, in der das Ereignis sich als solches entbirgt oder entzieht"

(US, pág. 263)

(El Decir que reposa en el Ereignis es, en cuanto mostrar, el modo más peculiar del "ereignen". El Ereignis es diciente. Conforme a ello el lenguaje habla cada vez según el modo en que el Ereignis como tal se desoculta o se retira)

Dejar hablar al lenguaje significa reconocernos como ya integrados al mundo que circunscribe el Decir. Pero el

mundo no es jamás un todo homogéneo, sino territorio de luces y sombras en el que las cosas hacen sentir tanto su presencia como su ausencia. La referencia a la sustracción -Entziehung- que incluye el texto no es por ello ociosa, pues alude al velamiento originario del que procede la verdad ; la verdad es advenimiento de la verdad, y el lenguaje su encarnación.

Cuando Heidegger precisa que el lenguaje habla según la manera en que el Ereignis se da u oculta, no hace sino afirmar que toda palabra nos es asignada, y por ello, histórica.

El mundo contemporáneo procura un ventajoso ejemplo de esta tesis. Pues el pensador que intenta penetrar en el secreto del Ereignis, y por eso mismo se aplica a la escucha del lenguaje, reconocerá en las interpretaciones actuales del habla la voz y el bosquejo de toda una época del ser. En efecto : el lenguaje es hoy información, y la información, en su asegurar la disponibilidad de lo hablado, en su configurar al propio hablante, se revela como aquel lenguaje que corresponde -entspricht- a la época de la técnica planetaria ; la información es la verdad del fin de los tiempos modernos⁽¹⁴⁾. Es una verdad encubridora, cabría matizar : pues si bien articula el

territorio y el modo de aparición de los entes, ese "llevarlos a su ser" que practica la técnica obstruye -verstellt- la emergencia del mundo como aquella cuaternidad -Geviert- de la que antes hablamos. En efecto : el mundo no es sino material para la explotación -Bestand-, siendo la representación -Vorstellung-, al servicio de la producción -Herstellung-, el sello más peculiar de la relación entre hombre y cosa.

El autor describe esta mismidad de hombre y ser con el nombre Ge-stell -la reunión de todo lo puesto, el dispositivo, la imposición-, a quien convierte en el verdadero sujeto de ese modo del lenguaje que llamó información⁽¹⁵⁾.

Heidegger, que a menudo evoca en su favor unos versos de Hölderlin⁽¹⁶⁾, dice hallar en la exagerada geografía de la modernidad las semillas de esa otra relación con el ente y la palabra que el texto que comentamos proyecta activar. En la transformación no debe verse el resultado de un aprendizaje moral, sino tan solo la lógica consecuencia de las contradicciones de nuestra época : época de autoafirmación del sujeto, su consumación, empero, se anuncia por la muerte de ese mismo

sujeto, que hoy se descubre siervo de la técnica que creyó dominar.

Las fábulas de la ciencia-ficción, a veces estupendas, no alcanzan siempre lo que Heidegger insinúa ; no se nos habla aquí de la rebelión de las máquinas, sino del ineludible modo de autointerpretación que la época conlleva : el hombre es para sí mismo algo que se explica desde la técnica. El sometimiento no es entendido como sumisión al objeto, sino como justa correspondencia al gobierno del Ge-stell, un gobierno cuyas "órdenes" diseñan el mundo desde el lenguaje en cuanto información.

En la experiencia de la máxima indisponibilidad -Unbestellbarkeit-, de esa falta de dominio que tan frontalmente refuta las aspiraciones de la metafísica de la voluntad, el pensador ha de reconocer a un tiempo la historicidad de la palabra y la iniciativa del lenguaje. Tal es el paso atrás que requiere el pensamiento para penetrar en los dominios de la meditación, y propiciar así el retorno de las cosas a su propio modo de ser. Por ello el pensador abandona el tono científico del interrogar, y se apresta a oír, más allá del estrépito de las herramientas, lo que Heidegger bautizó líricamente *Geläut der Stille*⁽¹⁷⁾ -repique del silencio-.

Esta actitud recogida, que el autor compara con un agradecido recordar⁽¹⁸⁾, es la sabia actitud de quien ha reconocido ya la inflexión sufrida en nuestro camino hacia el lenguaje : pues es el propio lenguaje quien en su abrir y trazar caminos se nos aproxima.

NOTAS 4

(1) Suponemos inevitable que cada escritor descubra en sus escritos de juventud los signos precursores de lo que sólo en la madurez aparecerá como obra hecha. Dejando a un lado las suspicacias, hay que decir que Heidegger acota con la palabra "Ereignis" innumerables fragmentos de sus primeros trabajos, tal y como refleja la edición de sus obras completas.

(2) Buena parte de lo que sigue está tomado de un artículo de Pöggeler -"Sein als Ereignis"-, escrito en 1959. Pese a lo equivoco del título, que merecerá una posterior corrección del autor, su texto ofrece inapreciables orientaciones sobre la difícil cuestión del "Ereignis".

Cfr.: "L'être comme événement appropriant", en "Heidegger", Cahiers L'Herne, págs. 242-254.

(3) *"Sein und Zeit" ist der Versuch einer Interpretation des Seins auf den transzendentalen Horizont der Zeit hin. Was meint hier "transzendental"? Nicht die Gegenständlichkeit eines Gegenstandes der Erfahrung als konstituiert im Bewußtsein, sondern der aus der Lichtung des Da-Seins erblickte Entwurfbereich für die Bestimmung des Seins, d.h. des Anwesens als eines solchen.* ("Zeit und Sein", en ZSD, págs. 29-30)

"Sein und Zeit" es el intento de una interpretación del ser desde el horizonte trascendental del tiempo. ¿Qué significa aquí "trascendental"? No la objetividad del objeto de experiencia en cuanto constituido en la conciencia,

sino, considerado desde el claro del ser -Lichtung- del Da-sein, el lugar en el que se esboza la determinación del ser, esto es, de la presencia como tal.)

Poco después añade Heidegger esta nueva precisión retrospectiva :

"Die Name "Zeit" ist der Vorname für das, was später "Die wahrheit des Seins" hieß" (id., pág. 30)
(El término "tiempo" es el nombre de lo que más tarde se denominó "la verdad del ser")

(4) Heidegger explicita esta tesis en HB

Cfr.: Wegm., pág. 325

(5) La distinción entre "geschichtlich" e "historisch" recorre, desde SZ, la producción total de Heidegger. "Historisch" nombra lo relativo al conocimiento científico, y por ello óntico, de los sucesos acaecidos a lo largo del tiempo ; pero por ello mismo requiere como su condición de posibilidad lo que Heidegger llama "geschichtlich", término de dimensión ontológica con el que el autor desea referir la constitución esencialmente temporal tanto del Dasein como del ser.

Cfr.: SZ, § 76

(6) Véase, por ejemplo, el espectacular comienzo de *Einführung in das Metaphysik*

(7) ID, pág. 23

(8) ID, págs. 28-29

Aquí concede el autor que etimológicamente *ereignen* procede de *er-äugen* -de *Auge*, ojo-, y no de *eignen*.

(9) Heidegger ejecuta sus juegos de palabras como si *ereignen* estuviera emparentado con *eignen*. Por ello incluye en su prosa frecuentes trabalenguas con la ayuda de *übereignen* -transferir-, *vereignen* -apropiar-, *aneignen* -apropiarse-, *zueignen* -adjudicar-, y *enteignen* -expropiar-.

(10) En su excelente trabajo sobre Heidegger -*Der Denkweg...*-, Pöggeler distingue tres modos de pensar : *Erklären* -explicar-, *Erläutern* -dilucidar, estar en consonancia-, y *Erörtern* -"localizar"-. El primero es el que sigue la ciencia ; el segundo, el fomentado por la indagación fenomenológica ; el tercero, aquél que ambiciona cumplir Heidegger. Como aclara Pöggeler, *erörtern* quiere ser el logos del pensar heideggeriano, el salto que nos lleva a pensar lo pensado a partir del desvelamiento histórico que nombra el Ereignis.

Cfr.: "El camino del pensar de M.H.", pág. 310.

(11) Dos textos diferentes nos permiten afirmar esta tesis. El primero dice así : "*Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt*"

("Das Ding", en VA, pág. 172) (Llamamos mundo al "apropiante" juego y espejeo de la simplicidad de tierra, cielo, divinos y mortales). Una vez descrito el mundo como congregación de esas cuatro dimensiones, el nuevo texto que aportamos redefine ese mismo mundo atendiendo ahora a lo que

potencia su unidad : *"Das Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält, kann der Zeit-Spiel-Raum heißen. Zeitigend-einräumend be-wägt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden : Erde und Himmel. Gott und Mensch -das Weltspiel"*

(*"Das Wesen der Sprache"*, en US, pág.214)

(*Lo mismo, lo que mantiene reunido en su esencia a espacio y tiempo, puede llamarse "espacio de juego del tiempo". "Dando tiempo"- "espaciando", encamina el encuentro de las cuatro regiones del mundo : tierra y cielo, dios y hombre, el juego del mundo*).

A considerar ese "mismo" -das Selbe- que aparece en el párrafo, que no es sino el *τὸ αὐτὸ* de la sentencia de Parménides.

(12) En el curso *Der Satz vom Grund* -1955/56-, Heidegger aborda la discusión del *principium reddendæ rationis* al socaire de unos versos del poeta y místico alemán del s.XVII Angelus Silesius. Los versos, tal y como vienen citados por Heidegger, son éstos :

Die Rose ist ohne warum.

Sie blühet weil sie blühet...

La importancia de este par de sentencias procede de su simultáneo afirmar y negar el fundamento : la rosa es sin por qué, pero con porque. Heidegger se sirve de esta perplejidad para distinguir dos tipos de "razón" : la postulada por la ciencia en su inquisitivo interrogar, y la aportada por el mismo fundamento. De ese segundo fundamento no puede darse razón, y es por ello mismo infundado, *abgründig*. El pensar que medita, por el contrario, obtiene de esa ausencia la orientación de su

tarea : reivindicado como "respuesta"
-Entsprechung-, el pensar tramita el porque que
procede del abismo.

Cfr.: *Der Satz vom Grund*, en especial el cap. 5.

(13) Heidegger dice hallar en la obra de Goethe un
uso de "sich eignen" que le aproxima al sentido
que da el autor a "Zeigen".

Cfr.: US, pág. 259

(14) *"Das Sprechen wird herausfordert, der
Bestellbarkeit des Anwesenden nach jeder Richtung
zu entsprechen. Das so gestellte Sprechen wird zur
Information"* (US, pág. 263)

*(El hablar es conminado a corresponder en todo
sentido a la disponibilidad de lo presente. El
hablar así dispuesto se convierte en información)*

(15) *"Ge-stell heißt das Versammelnde jenes
Stellens, das den Menschen stellt, d.h.
herausfordert, das wirkliche in der Weise des
Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt
die Weise des Entbergens, die im Wesen der
modernen Technik waltet und selber nichts
Technisches ist"*

("Die Frage nach der Technik", en VA, pág. 24)

*(Ge-stell significa la reunión de aquel disponer
que impone al hombre, esto es, le provoca, a
desvelar lo real, tomado como mera "reserva", bajo
la forma de un acometer. Ge-stell es el modo de
desvelamiento que predomina en la técnica moderna,
sin ser ello mismo nada técnico.)*

Sobre la formación del término Gestell, véase el
Apéndice.

(16) Los versos de Hölderlin son éstos :

*Wo aber Gefahr ist, wächst
das Rettende auch*

(Pero donde hay peligro, crece también lo que salva) Un caso muy notable del empleo de estos versos lo hallamos en el artículo "Die Frage nach der Technik" (VA, págs. 32 y 39), pues son citados precisamente para alentar las esperanzas de nuestro tiempo. El peligro ahí evocado es el encubrimiento que conlleva la técnica.

(17) *"Die Sprache spricht als das Geläut der Stille"* ("Die Sprache", en US pág.30)

(El lenguaje habla como repique del silencio)

(18) Cfr. : US, pág. 267, y la tercera lección del semestre de verano de 1952, en WhD.

CONCLUSIONES

El objetivo prioritario de nuestra investigación ha sido explicitar y participar de esa experiencia del lenguaje que Heidegger se propuso acometer en su conferencia *Der Weg zur Sprache*. El hilo conductor de esta experiencia lo enunciaba el lema con que Heidegger abrió su ensayo : *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen* -llevar el lenguaje, en cuanto lenguaje, al lenguaje (a la palabra)-. El lema declara una trabazón, y exige por ello mismo el desenlace de los elementos ahí implicados. El camino hacia el lenguaje, desde un punto de vista formal, no es sino un progresivo desanudar ; la experiencia del lenguaje no es sino el desarrollo de este camino.

Cumplida ya la experiencia, dejemos que sea el propio Heidegger quien resuma sus resultados :

"Die Be-wägung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort). Die Rede vom Weg zur Sprache meint jetzt nicht mehr nur und nicht mehr in Vorrang den Gang unseres Denkens, das der Sprache nachsinnt. Der Weg zur Sprache hat sich unterwegs gewandelt. Er hat sich aus unserem Tun in das ereignete Sprachwesen verlagert" (US, pág. 261)

(La puesta en camino lleva el lenguaje (la esencia, el despliegue del lenguaje) en cuanto lenguaje (el Decir) al lenguaje (a la palabra resonante). La expresión "camino hacia el lenguaje" ya no significa solamente ni en primer lugar la ida de nuestro pensar en pos del lenguaje. El camino hacia el lenguaje se ha transformado sobre la marcha. Se ha trasladado de nuestro quehacer al "apropiado" despliegue esencial del lenguaje)

Como el de Ulises, el camino que la conferencia franquea es un retorno enriquecedor al punto de partida. El regreso no deja las cosas como estaban : aquella fórmula que Heidegger inscribió al comienzo de su escrito, tal y como la glosa e interpreta en el párrafo que acabamos de citar, refiere ahora la transformación de nuestra relación con el lenguaje : es el lenguaje quien habla -spricht-, mientras que nosotros, que le pertenecemos -gehören-, tras "oírlo" -hören-, respondemos -entsprechen-.

Lo que oímos, ciertamente, no son sólo sonidos articulados, sino aquel logos que habló a Heráclito ; un logos del que se vale Heidegger para densificar nuestra comprensión habitual del lenguaje y acceder así a aquello que su texto nombra "die Sage". Al nombrarla, esto es, al convertirla en "palabra resonante", el camino que seguimos

ha cumplido su misión : nuestro decir se ha hecho portavoz del despliegue esencial del lenguaje.

Der Weg zur Sprache es por eso mismo ejercicio y paradigma del círculo hermenéutico. Toda nueva afirmación obtenida en el avance de la experiencia ha revertido sobre las afirmaciones precedentes ; todo progreso ha sido también un regreso interpretativo a la fórmula que dio salida al camino hacia el lenguaje.

Cada uno de los capítulos de esta tesis han querido ser etapas de este itinerario o bien excursos para facilitar la prosecución del recorrido. Quiere esto decir que cada una de las conclusiones que fuimos consignando en el texto alcanzan su pleno sentido sólo si son de nuevo abordadas a la luz de esta tesis capital : el verdadero "sujeto" del habla es el lenguaje.

La explicitación de esta tesis dice : el lenguaje diseña el mundo, un mundo que acontece históricamente y en cuya trama jugamos el papel decisivo : nosotros -los mortales, como gusta decir el autor- patentizamos el mundo, las cosas que lo pueblan, y a nosotros mismos ; y todo ello es patentizado a través de las palabras,

palabras que son eco y respuesta al logos que todo lo reúne y expone.

En el primer apartado de esta investigación procuramos justificar que la palabra que corresponde al logos es propiamente lo que llamamos pensar.

El segundo de los apartados quiso argumentar que la patentización a la que antes hicimos referencia es la verdad entendida en su sentido fundamental.

El advenir de la verdad, al que el "pensar que medita" presta su testimonio, fue estudiado como "Ereignis" en el tercer apartado de la tesis.

Ahí quedan reunidos, y resituados en la nueva "topología" que confecciona Heidegger, las tres grandes líneas que esta investigación pretendió seguir. La ordenada articulación de estos temas en torno a la cuestión del lenguaje constituye una de las principales ambiciones de este trabajo.

La voluntad resueltamente fragmentaria que alentó el quehacer de Heidegger -desde 1930 sólo produjo artículos o conferencias- no tolera conclusiones demasiado precisas.

El propio autor concibió su tarea como un trazar caminos, no como un edificar. De entre las sendas, a veces "perdidas", que su esfuerzo clareó, hemos seguido sólo una, bien que de una especial relevancia. Podemos, eso sí, aventurar una valoración general sobre el trecho recorrido :

En SZ nuestro ser fue disuelto en tiempo. Después aprendimos que sólo las palabras son capaces de medir y contar ese tiempo. Y Heidegger aún añade : el patrón de esa medida nos es ajeno.

APENDICE - SOBRE EL USO DEL LENGUAJE EN HEIDEGGER Y, EN PARTICULAR, EL EMPLEO DE ETIMOLOGIAS⁽¹⁾

Sorprende comprobar que Heidegger, para quien el lenguaje no es un mero instrumento del hombre, deba parte de su -mala- fama a la peculiaridad de su estilo. Aquél para quien la palabra que dice es la que sabe corresponder a lo que hay que decir, para quien el silencio amaga riqueza significativa, aquél que elogia la sencillez nominativa de los poetas...es el mismo escritor que se demora en larguísimos períodos, resucita voces antiguas, forja nuevos vocablos, descompone los cotidianos...

La paradoja no se hace esperar. Por una parte, y como heredero de Humboldt, Heidegger no puede sino postular la dimensión creadora del lenguaje : no somos nosotros los artífices de la lengua, sino, en cierto modo, sus criaturas⁽²⁾. Por otra parte un texto, su texto, repleto de novedades, una escritura casi privada, para iniciados, que parece negar lo que el mismo autor sostiene sobre la honda livianidad de la palabra. Vistas así las cosas, habrá quien pregunte : ¿ no refuta Heidegger con su manera de escribir precisamente lo que está interesado en decir?

Fijémonos que esa pregunta puede dinamitar una filosofía, porque, desde la posición en que se instala, una contradicción de este tipo no es adjetiva. ¿Qué crédito otorgaríamos a las graves alegorías que proyecta un pintor sin oficio? ¿Qué nos queda de un poeta mediocre con profundas intenciones? ¿Qué sucede con los grandes argumentos en manos de cineastas torpes? Ya hace tiempo que sabemos que no hay "fondo" sin "forma"; que la forma, incluso, es el fondo. La lección de un Flaubert no puede ser olvidada.

Preguntarnos así por la posible incongruencia de Heidegger no tiene nada que ver con el rechazo de Carnap al lenguaje metafísico, la venenosa ironía de Günther Grass, o el enfado de Ortega ante lo que él juzga como deliberada oscuridad germánica. Lo que deseamos es averiguar las razones que pudieron impulsar a Heidegger a obrar de ese modo.

* * * * *

Es conocido el impacto causado por la publicación de SZ. De entre sus múltiples efectos destaquemos ahora la formación de dos bandos antagónicos : los que censuraron, irritados, aquella novedad, y los que imitaron

bochornosamente su "aire". También hubieron otros, que ya reconociendo allí una gran obra o dudando de su capitalidad, excluyeron cualquier afiliación y se dedicaron a pensar. Pero éstos no nos interesan, pues buscamos la genealogía de un conflicto : pro o contra Heidegger.

Poco hay que decir de los imitadores, excepto que su influencia ha sido perniciosa. De entre los detractores, de muy variada condición, nos interesan aquéllos que entendieron la escritura de SZ como un atentado al idioma alemán. Aquí debe distinguirse entre los que abominan de construcciones tautológicas o de las frecuentes sustantivaciones de participios e infinitivos, de los que se quejan o desconfían del buceo etimológico, de las similitudes fonéticas, de la desarticulación de formas verbales fijadas por la tradición.

Con los primeros Heidegger puede polemizar desde su propio pensamiento : frente a la acusación de tautología, pregunta por la identidad. Frente a la objeción ante el retorcido uso de participios o infinitivos, pregunta por la estructura del juicio y el ser de la relación. Sin embargo , poco ha hecho Heidegger por satisfacer a los segundos.

Es más : tras SZ Heidegger sorprendió con aún mayores osadías ; inesperadas versiones de los fragmentos presocráticos, atrevidos comentarios poéticos, arriesgadas variaciones etimológicas... Con estos trabajos Heidegger logró alentar a sus opositores, no sin estimular a la vez tenaces imitaciones. Así, donde unos sólo reconocieron falsedades lingüísticas, otros creyeron asistir al nacimiento de "sentidos" hasta ese día hibernados. Como se ve, en ambos casos los juicios proceden de una hipervaloración del estilo heideggeriano, claro está que de signo diverso. Sin embargo -y el recurso posee un inequívoco sabor a Heidegger- tal coincidencia nos permite sospechar un suelo común que críticos y apólogos comparten : a falta de expresión mejor lo llamaremos creencia en el carácter sagrado de la escritura. Con ello queremos referir un modo de leer que halla su ejercicio más exagerado en la Cábala.

Como se sabe, los cabalistas profesan una negación ilimitada de lo casual : cada uno de los signos del Libro de los libros, cada una de sus combinaciones, son la clave de un enigma. El descifrador está obligado a no desdeñar ninguna posibilidad, a situar en un mismo plano frases o palabras que una simple ojeada nos revelarían como de intensidad muy desigual. Leer se convierte así en una

fatigosa tarea, exenta de placer, que refuta por eso mismo, y ya de antemano, la más que probable presencia en el texto de simples ocurrencias verbales.

Desdeñar las "bromas" en las que se complace la lengua -y cada idioma tiene las suyas- acarrea efectos indeseables : hay una pérdida de la jerarquía provocada por la exagerada meticulosidad , el desorden resulta de la más intransigente ordenación. El texto, tomado como un mosaico de piezas equivalentes, pierde su relevancia.

Si esta caricatura puede ilustrar el afán interpretativo de algunos lectores y traductores de Heidegger, la caricatura será incompleta mientras no incluyamos en ella al propio filósofo. Presumimos que Heidegger ha contribuido alguna vez a la confusión olvidando que, si bien el lenguaje es "el más peligroso de los bienes", escribir también es "la más inocente de las ocupaciones"⁽³⁾. Lo que deploramos, en suma, es el escaso sentido del humor del que hace gala el último Heidegger ; pues aceptada sin una prudente ironía, la prosa enreversada de buena parte de su producción hace concebir falsas expectativas. Y a menudo sólo hay juegos de palabras : ingeniosos, innecesarios, bellos, fatigosos, cacofónicos o mal resueltos... Las auténticas dificultades

del pensamiento, en cualquier caso, debemos buscarlas en otra parte.

Para apuntalar esta hipótesis procederemos a la previsible reconstrucción de algunos idiotismos y peculiaridades del pensador alemán. Los ejemplos no quieren ser exhaustivos.

* * * * *

En el artículo "Wozu Dichter?" -¿Para qué poetas?-, Heidegger se apoya en unos versos de R.M.Rilke para meditar sobre la indigencia de los tiempos presentes : la época de la consumación de la metafísica y el nihilismo disfrazado. El título del ensayo se lo toma prestado a Hölderlin, que en la séptima estrofa de su elegía "Brot und Wein" -Pan y Vino- se preguntaba : "...und wozu Dichter in dürftiger Zeit?" -...y para qué poetas en tiempo menesteroso?-.

No es preciso repasar prolijamente el texto de Heidegger. Bástenos en esta ocasión recordar que el hilo conductor de buena parte del escrito lo marca el comentario de unos versos de Rilke ; en ellos aparece el hombre como aquel ente que carece de protección y cuya existencia la define el riesgo. Con el poema como

trasfondo Heidegger se entrega a las incursiones etimológicas, principalmente las suscitadas por la palabra "Wagnis" -riesgo-. Al socaire del comentario surgirán términos como "Waage" -balanza-, "Bewegen" -poner en movimiento-, "Weg" -camino-, "Wiegen" -pesar-, "Gewicht" -peso-, "Schwer" -pesado, difícil-, "Schwerkraft" -fuerza de gravedad-.

Desde la historia de la lengua no hay arbitrariedad alguna en el catálogo : todas estas voces remiten, a través del término *Bewegen*, a la raíz indoeuropea *uegh. Pero si pudiera ser su empleo arbitrario si esperáramos de la enumeración el hallazgo del carácter decisivo del riesgo -*Wagnis*-. La verdad de una palabra no es su origen, cuanto más arcaico mejor, sino la que el tiempo configura. Viajar hasta el indoeuropeo desde el alemán o el latín no nos permite averiguar el auténtico significado de los términos ; opinar de otro modo sería creer en algo así como el Paraíso Terrenal, época feliz en la que cada cosa es nombrada por primera y perfecta vez.

¿Qué clase de legitimidad autoriza entonces los ejercicios etimológicos? Creemos que es ésta : gracias al desconcierto que a menudo suscita la revisión de las fuentes de un vocablo, impedimos la fosilización de los

significados. Ello nos permite volver a pensar lo "ya sabido", restaurar la problematicidad que la vulgarización de su uso ha disimulado. Que Heidegger obra con astucia lo demuestra este hecho : sólo se apoya en las raíces cuando le conviene, sólo explota esa misma vinculación con el idoeuropeo o el griego en los casos que le son previamente favorables. Así tropezamos con numerosas incursiones etimológicas relativas a "Wesen" -esencia-, pero con muy pocas -y siempre en tono crítico- relativas a "Wissen" -saber-.

Este último ejemplo tiene la ventaja de suscitar curiosas paradojas en el intérprete en lengua románica, y gracias a ellas advertimos con mayor claridad los límites del devaneo lingüístico. Heidegger no sitúa a "Wissen" entre sus palabras favoritas porque, según nos recuerda, además de su inmoderado empleo en el pensamiento idealista es un término emparentado a "Sehen" -ver- y al verbo griego $\delta\epsilon\epsilon$. En realidad Heidegger abjura de un término que está presente en la palabra *Bewußtsein* , y desde este rechazo a lo que representa una apuesta por la filosofía de la conciencia debemos entender sus remilgos a la hora de utilizar "Wissen" en sentido positivo. La paradoja, para cualquier lector catalán, francés, castellano o italiano, es que nuestro "saber" o "savoir" o "sapere"

carece de la menor referencia al intuicionismo. Incluso cabría decir, manejando ahora nuestras raíces etimológicas, que el "sabio" no responde al tipo "voyeur", sino al tipo "gourmet". Probablemente Heidegger le hubiera extraído mucho jugo al par saber/saborear, pero la lengua alemana sigue sus propias reglas. Por eso mismo, y al prohibirse el uso de Wissen como aliado, Heidegger habrá de enfatizar otro término para adecuarlo a tan delicada misión : referir el carácter de esa meditación que su obra completa desea encarnar. El término será "denken" -pensar- ; de ahí sus frecuentes precisiones, a menudo con el apoyo de nuevas incursiones etimológicas.

Hacia el final de US se nos brinda esta sentencia : "*...weil es der Gedanke ist als der Dank*" (US, pág.267). Traducido sin suspicacias significa : "*...porque el pensamiento es en cuanto agradecimiento*". Ya anteriores trabajos de Heidegger habían explotado la familiaridad entre Denken -pensar- y Danken -agradecer-, a su vez reunidos y asociados a Gedächtnis -memoria-⁽⁴⁾. Pero una sugerencia como la expuesta -pensar es agradecer-, ¿se sostiene gracias a la raíz indoeuropea que comparten los tres términos? ¿O no será fructífera la vena etimológica más bien por lo que ya el autor ha escrito acerca del pensar? La segunda opción es la más sensata. Sólo porque

Heidegger entiende el pensar como pensar del ser -con el genitivo objetivo y subjetivo al unísono-, y por eso el meditar humano como respuesta y correspondencia a lo que debe ser pensado -das Zudenkliche- ; sólo porque ese pensar renuncia a sojuzgar la Tierra y busca, por el contrario, atender la pura emergencia de lo que se nos muestra...será eficaz enlazar Denken y Danken. De esa relación, a su vez, brotarán nuevas reflexiones que, anudándose a las anteriores, contribuirán a la mayor riqueza del discurso.

Las etimologías serán en el plano discursivo algo así como las rimas en los poemas : no siempre salen bien. ¿Quién puede negar el hallazgo de estos versos de A. Machado?

"caminante, no hay camino,

se hace camino al andar.

(...)

Caminante, no hay camino,

sino estelas en la mar

Es obvia la correspondencia entre el verso "se hace camino al andar" y el que dice "sino estelas en la mar". No es descabellado suponer que el último fue de

elaboración también posterior, requerido por el citado en primer lugar. Su musicalidad exige una melodía que encaje con la ya escogida, la eufonia sugiere tales palabras, tales acentos... El poema perdería su fuerza si entonáramos : caminante no hay camino / sino en la mar estelas. No sólo sonaría mal ; incluso tendríamos derecho a encontrar extravagante la sucesión de ambos versos. ¿Qué tiene que ver el mar en este asunto?, preguntaríamos. ¿Y qué pasaría si dijese : ...se hace camino al andar /.../ caminante no hay camino / al salir a pasear ? Pese a reconocer rápidamente la música nos sentiríamos desconcertados. Ciertamente andar y pasear comparten un campo semántico, riman en consonante...pero su combinación no significa nada.

Sin duda se nos pide mucho más comparando el mar y los caminos, las estelas y los caminantes. Pero ya no es desconcierto, sino satisfacción, lo que sentimos. Curiosamente el camino enumerado en los primeros versos se hace más palpable y "sólido" al nombrar las estelas. Y es esa mutua correspondencia, la determinación recíproca, la que constituye el éxito de la rima. Un verso debe suceder y hasta obedecer a otro verso previo -en la elaboración o en la versión definitiva- ; pero cuando el poema es bueno, el segundo verso no sólo se ciñe a lo que solicita el

primero, sino que revolviéndose, también lo amplía, ilumina y proyecta.

Creemos que otro tanto debería suceder en la indagación etimológica. Más allá de la exactitud de la filiación, del uso o desuso en que ha caído determinada voz..., más allá de los límites que tolera la gramática histórica, el criterio de admisión debe establecerlo este tribunal : ¿se vuelve el texto más pensante? ¿nos ha ayudado a penetrar en la cuestión?

* * * * *

Quisiéramos revisar ahora las particularidades estilísticas de Heidegger en cuanto renovador de antiguas voces o creador de neologismos. El tema es polémico, pues tal proceder ha desatado notables galimatías en las traducciones, y por lo que sabemos, desasosiego entre numerosos lectores alemanes.

Tomemos como primer ejemplo la palabra "Gestell", que en el idioma de cada día significa bastidor, marco. En Heidegger, sin embargo, "Gestell" nombra la esencia de la técnica. La construcción, defiende el autor, es tan sencilla como coherente : por un lado remite al verbo

"stellen" -colocar, disponer- ; por otro, y considerando cómo lee Heidegger el prefijo "ge-" (una vieja preposición fosilizada que significaba "con", "junto a", todavía perceptible en la conformación de los participios pasados), resultará que "Gestell" dice "la reunión de lo dispuesto", "el conjunto total de lo colocado". Por eso el término "Gestell" resume la mutua implicación de hombre y ser en un período histórico concreto : la época de la técnica planetaria. Así la denomina Heidegger, no porque esta época haya resuelto técnicamente cualquier problema, sino porque lo real se revela como fondo para la explotación humana.

No insistiremos en la interpretación sino en la génesis de la palabra. A nadie se le escapa que Heidegger conjeturó el término porque usualmente se emplean verbos como "vorstellen" -representar-, "herstellen" -producir-, "verstellen" -disimular, trasladar, ajustar, obstruir...-, "bestellen" -encargar, pedir...-, y desde luego "stellen" -colocar, poner-. En ese sentido podemos afirmar que hay "Gestell" -la palabra- porque Heidegger ha pensado previamente el significado de representar y producir (her- und vorstellen). Pero -y aquí se complican las cosas- lo que nombra "das Gestell" debe hacer más comprensible los conceptos de representación -Vorstellung- y producción

-Herstellung-. Pues desde la perspectiva heideggeriana, mientras "Gestell" señala algo que de modo imperfecto llamaríamos general - nombra una relación fundante-, la representación, por poner un ejemplo, la entendemos primeramente como una manera característica de interpretar la aprehensión de lo entitativo, una manera que alcanza "su verdad" en aquel momento histórico en el que se puede hablar de "Gestell".

El juego de palabras se apoya en dos series : del significado de voces conocidas a la innovación semántica. Pero del significado con que se dota a la innovación a la explicitación, incluso verbal, de palabras usuales.

Parece necesario que cualquier traducción puntillosa fracase en lugares como éste. Probablemente sea mejor renunciar de antemano a la fidelidad textual ; y no sólo por la limitada versatilidad de cada idioma, sino porque sospechamos que tampoco a Heidegger le satisface siempre su estilo.

Al igual que en los ejemplos que antes aducíamos, creemos que el juicio sobre el uso de neologismos y arcaísmos debe fundarse en una pregunta previa : ¿adquiere

así mayor densidad el texto, nos ayuda a comprender las dificultades que sugiere?

También en castellano son fáciles las piruetas, y no resistimos la tentación de confeccionar un párrafo como muestra : *"No puede volar el pensar arrastrado por el primer viento que le roce. Anclado en lo grave de su tarea, debe lastrarse, volverse pesado. El pensar sopesa, y sólo en cuanto atento a la pesadumbre que le advierte su limitación, puede emitir juicios ponderados. Con la necesaria ponderación va siempre el pesar de la decisión, puesto que excluye otras posibilidades. El pensar, merced al pesar de su palabra, es pe(n)sar -sopesar y pesadumbre-".*

Mucho puede argumentarse sobre el parentesco etimológico de pensar y pesar, sobre el significado corriente de ponderar o sopesar, sobre la ambigua polisemia de un término como pesar. Pero lo que debe cuestionarse es si ese empleo concreto en ese párrafo concreto se justifica por sí mismo, si amplía nuestra comprensión de lo sugerido desde la primera línea del fragmento. No basta ampararse en la gramática para forjar nuevas palabras, como no basta ampararse en los diccionarios para vulnerar la gramática. Y no basta porque

probablemente no es necesario. Ante todo deberíamos preguntarnos si los textos redactados de modo insólito suenan o chirrían, nos encaminan o nos entorpecen..

Que Heidegger era muy consciente de estos problemas lo atestiguan suficientes alusiones en sus obras, cuando nos advierte sobre el peligro de exagerar sus construcciones y nos recuerda que él es un buscador que a veces yerra, retrocede y ensaya. Lo mismo confirma H.-G. Gadamer en un fragmento biográfico que aparece en el libro "Heideggers Wege"⁽⁵⁾.

Quisiéramos finalizar exponiendo otro caso. Afecta a la palabra entre las palabras, al tema entre los temas de la meditación heideggeriana : el ser. Además de "das Sein" -que es la sustantivación del infinitivo "sein"-, Heidegger empleó "das Seyn" y, al menos en una ocasión, "das S~~e~~in"⁽⁶⁾. Conocemos los motivos que le impulsaron : una cosa es la pregunta metafísica por el ser, que necesariamente desemboca en onto-teo-logía, y otra la insobornable "cuestión del ser". Así razonó Heidegger y así fue inducido a destacar, cuanto más mejor, las divergencias entre una y otra ruta del pensar.

Con "Seyn" Heidegger saca del archivo una antigualla. Se pronuncia igual que "sein", lo cual es siempre una ventaja. Su única virtud es hacer perceptible que la palabra ser encierra problemas. Los oídos no aprecian nada extraño, todo es familiar, pero los ojos descubren un enigma, nos fuerzan a prestar atención. Pero el peligro que su uso acarrea no es menor a sus ventajas. Convencidos ya que una cosa es Sein y otra Seyn cerramos el caso, aceptando tal vez esa curiosa manía gráfica y pensando bajo los dos términos exactamente lo mismo. ¿Y qué hacer a la hora de traducir? Leemos en la versión castellana de un conocido libro sobre Heidegger esta palabra⁶⁷: "eseyer". Con ella se traduce "Seyn" ; el traductor, sin duda excelente, rescata el término del diccionario de María Moliner. ¿Merece la pena ese esfuerzo? Creemos que no. "Eseyer" logra impresionarnos, pero sólo porque nos admira la repetición de lo que suponemos un error tipográfico.

Un mismo prurito llevó a Heidegger a escribir Sein. La cruz no tacha la palabra, no desea suprimirla. La cruz quiere señalar aquella cuaternidad -das Geviert- de la que habla Heidegger desde 1950 : aquella cuaternidad que nombra el mundo como reunión de tierra, cielo, divinos y mortales. Repetimos la pregunta : ¿vale la pena esta

precisión? Seguramente no. Emplearla una vez será una argucia para mantener la tensión del texto, pero la frecuencia devalúa los trucos. También del hábito procede la pereza.

Lo que ensaya Heidegger -distinguir el ser que es objeto de la reflexión metafísica del "ser" que siempre permaneció velado por aquella meditación- no requiere tantas novedades. No debemos olvidar que dilemas semejantes abundan en la historia. Los griegos dispusieron de al menos tres palabras para nombrar lo que en castellano decimos "amor": ἔρως, ἀγάπη, φιλία. Así hablamos hoy de amor a los animales, amor de Dios, amor a Dios, amor al pecado, amor ciego, amor filial...La lengua francesa admite incluso el amor a las tortillas. ¿Resolveríamos el supuesto rompecabezas escribiendo unas veces "hamor" y otras "ammor"? El irrefutable hecho de que, pese a todo, nos comprendemos, disuelve el problema.

Heidegger se permite todo tipo de licencias, pero no Cree en ellas. ¿Cómo si no extraería tanto jugo de las ambigüedades semánticas? Negarlas significaría postular un lenguaje con sólo nombres propios. Y precisamente lo que sugiere Heidegger es lo contrario : reconocer en el nombre común bien empleado el brillo inextinguible de las cosas.

NOTAS APENDICE

(1) Este apéndice no prolonga ni refuta nada de lo defendido en el cuerpo principal de la tesis. Ofrece, eso sí, una especie de contrapunto al estilo y severidad que un trabajo de investigación requiere. El apéndice ha sido escrito buscando una suerte de desahogo : así como en los capítulos de la tesis nos hemos sometido prudentemente a las particularidades de la prosa heideggeriana, desmenuzando con tanta admiración como cautela los entresijos de su escritura, en el apéndice hemos dejado que "hablara el paladar". Por esto, y sin que ello reduzca el respeto intelectual que el autor nos merece, nos hemos permitido decir un "me gusta" o "no me gusta". Si el tema de la investigación hubiera sido otro, un apéndice de esta clase sería completamente superfluo. Tratándose del lenguaje, nos ha parecido oportuna su inclusión. No son más que las confidencias de alguien entretenido durante horas intentando traducir y comprender el alemán de Heidegger.

(2) Heidegger nos recuerda que también Humboldt admite que los impulsos renovadores de la lengua proceden de filósofos y poetas. Así lo cita nuestro autor : *"Ohne die Sprache in ihren Lauten, und noch weniger in ihren Formen und Gesetzen zu verändern, führt die Zeit durch wachsende Ideentwicklung, gesteigerte Denkkraft und tiefer eindringendes Empfindungsvermögen oft in sie ein, was sie früher nicht besaß. Es wird alsdann in dasselbe Gehäuse ein anderer Sinn gelegt, unter demselben Gepräge etwas verschiedenes gegeben, nach den gleichen*

Verknüpfungsgesetzen ein anders abgestufter Ideengang angedeutet. Es ist dies eine beständige Frucht der Litteratur eines Volkes, in dieser aber vorzüglich der Dichtung und Philosophie".

("Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...", § 11 ; citado por Heidegger en US, pág. 268) (Sin modificar el lenguaje en su sonoridad, y aún menos en sus formas y leyes, a menudo el tiempo, mediante el creciente desarrollo de las ideas, el aumento de la capacidad pensante y una más profunda y penetrante sensibilidad, introduce en él -el lenguaje- lo que antes no poseía. De ese modo se depositará en el mismo "estuche" otro sentido ; bajo el mismo cuño se nos dará algo distinto ; siguiendo las mismas leyes de conexión se anunciará una secuencia de ideas diferentemente escalonada. He aquí el fruto constante de la litteratura de un pueblo, y de ésta, preferentemente, de la poesía y la filosofía)

(3) Nos hemos tomado la libertad de citar a Hölderlin fuera de su contexto. Heidegger utiliza estas frases como Leit-motiv en su escrito "Das Wesen der Dichtung". En un caso se refiere el poeta al lenguaje -"el más peligroso de los bienes"-, pero en el otro es el poetizar lo que Hölderlin considera "la más inocente de las ocupaciones".

(4) Particularmente : "Was heißt Denken?", cap.III de la 2ª parte, págs.91-95.

(5) "Ich erinnere mich, daß Heidegger mir einmal oben auf der Hütte, während der Kriegsjahre, einen

Nietzsche-Aufsatz vorzulesen begann, an dem er arbeitete. Er unterbrach sich plötzlich, schlug auf den Tisch, daß die Teetassen klirrten, und rief erregt und verzweifelt : "das ist ja alles chinesisich" (Gadamer, "Heideggers Wege", pág.100) (Recuerdo que una vez, durante la guerra, Heidegger comenzó a leerme en su cabaña un ensayo sobre Nietzsche en el que trabajaba. Se interrumpió de pronto, golpeó la mesa haciendo tintinear las tazas de té, y desesperado e irritado exclamó : "Todo esto suena a chino")

(6) Esto sucede en el artículo titulado "Zur Seinsfrage" (Wegm., págs.379-419)

(7) Pöggeler, O. : "El camino del pensar de M. Heidegger"

BIBLIOGRAFÍA

La lista sólo incluye los títulos consultados. Para un catálogo -casi- exhaustivo, tanto de los escritos de Heidegger como de los estudios sobre su obra, remitimos a los siguientes volúmenes :

Sass, H.M. : *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim-am-Glan, 1968.

id. : *Materialen zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, Meisenheim-am-Glan, 1975.

id. : *Bibliography and Glossary*, Bowling Green, Ohio, 1982.

Gonner, René: "*Bibliographie*", en *Martin Heidegger*, Cahiers L'Herne, 1983, págs. 477-513.

Dividimos el apartado en las siguientes secciones :

1. Obras de Heidegger ;
2. Traducciones ;
3. Otros libros consultados ;
4. Artículos y Diccionarios.

1. OBRAS DE HEIDEGGER

(Citamos las ediciones de las que nos hemos servido. Entre paréntesis, la fecha de la primera edición y las siglas empleadas a lo largo del trabajo. El número que acompaña a la abreviatura GA indica el volumen correspondiente de las obras completas -Gesamtausgabe- de Heidegger, actualmente en fase de publicación por la editorial Vittorio Klostermann, de Frankfurt am Main.)

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), en *Frühe Schriften*, GA nº 1

Logik. Die Frage nach der Wahrheit, GA nº 21. (Lecciones dictadas el semestre de invierno de 1925/26 en la Universidad de Marburg)

Sein und Zeit (SZ, 1927), en GA nº 2

Wegmarken (Wegm., 1967), GA nº 9, 2ª ed. ampliada, 1978. (Este volumen recopila los ensayos siguientes : -entre paréntesis la fecha de su redacción-)

-*Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919-21)

-*Phenomenologie und Theologie* (1927); con una carta en forma de apéndice del año 1964.

-*Aus der letzten Marburger Vorlesung* (1928)

-*Was ist Metaphysik?* (WiM, 1929)

-*Vom Wesen des Grundes* (VWG, 1929)

-*Vom Wesen der Wahrheit* (VWW, 1930)

-*Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/32-1940)

-*Vom Wesen und Begriff der $\mu\upsilon\sigma\omicron\varsigma$* (1939)

-*Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943)

-*Brief über den "Humanismus"* (HB, 1946)

- Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"* (1949)
- Zur Seinsfrage -über "Die Linie"-* (1955)
- Hegel und die Griechen* (1958)
- Kants These über das Sein* (1961)

Kant und das Problem der Metaphysik (KPM, 1929), ed. Klostermann, 3ª ed.,
Frankfurt, 1965

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (2ª ed. 1951), GA nº 4

Holzwege (Hw, 1950), GA nº 5 (Reúne los siguientes trabajos :)

- Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36, con notas adicionales de 1956)
- Die Zeit des Weltbildes* (1938)
- Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43)
- Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943)
- Wozu Dichter?* (1946)
- Der Spruch des Anaximander* (1946)

Einführung in die Metaphysik (EM, 1953), GA nº 40. -Lecciones dictadas el semestre de verano de 1935 en la Universidad de Freiburg-

Aus der Erfahrung des Denkens, ed. Günther Neske, Pfullingen, 1954

Was heißt Denken? (WhD, 1954), ed. Max Niemeyer, 3ª ed., Tübingen, 1971

Vorträge und Aufsätze (VA, 1954), ed. Günther Neske, 5ª ed., Pfullingen, 1985 (Contiene estos ensayos :)

- Die Frage nach der Technik* (1953)
- Wissenschaft und Besinnung* (1953)
- Überwindung der Metaphysik* (1936-1946)
- Wer ist Nietzsches Zarathustra?* (1953)

- Was heißt Denken?* (1952)
- Bauen, Wohnen, Denken* (1951)
- Das Ding* (1950)
- "...dichterisch wohnt der Mensch..."* (1951)
- Logos (Heraklit, Frag. 50)* (1951)
- Moirai (Parmenides, Frag. VIII, 34-41)* (1954)
- Aletheia (Heraklit, Frag. 16)* (1943)

Der Satz vom Grund (1957), ed. Günther Neske, Pfullingen, 1957

Identität und Differenz (ID, 1957), ed. Günther Neske, Pfullingen, 1957. (Reúne dos tratados :)

- Der Satz der Identität*
- Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*

Unterwegs zur Sprache (US, 1959), ed. Günther Neske, 8ª ed., Pfullingen, 1986. (Contiene los siguientes trabajos :)

- Die Sprache* (1950)
- Die Sprache im Gedicht* (1953)
- Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953/54)
- Das Wesen der Sprache* (1957)
- Das Wort* (1958)
- Der Weg zur Sprache* (1959)

Nietzsche -2 vol- (N I y N II, 1961), ed. Günther Neske, 8ª ed., Pfullingen, 1986. (Destacamos, entre otros, los siguientes artículos :)

- Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (N II, 1944-1946)
- Die Metaphysik als Geschichte des Seins* (N II, 1941)
- Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik* (N II, 1941)

-Die Erinnerung in die Metaphysik (N II, 1941)

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (FD, 1962), GA nº 41. (Curso dictado el semestre de invierno de 1935/36 con el título *Grundfragen der Metaphysik*)

Zur Sache des Denkens (ZSD, 1969), ed. Max Niemeyer, 3ª ed., Tübingen.
(Reúne estos ensayos :)

-Zeit und Sein (1962)

-Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)

-Mein Weg in die Phenomenologie (1963)

Die Kunst und der Raum (1969), ed. Erker, 2ª ed., St. Gallen, 1983.

Heraklit (1979), GA nº 55. (El volumen reúne dos cursos dictados los semestres de verano de 1943 y 1944 en la Universidad de Freiburg)

* * * * *

2. TRADUCCIONES

Citamos en esta sección las traducciones de obras de Heidegger que hemos podido cotejar, y además algunos textos que sólo conocemos en su versión castellana o francesa.

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, (trad. e introducción de Florent Gabioreanu), ed. Gallimard, 1970.

El ser y el tiempo, (trad. de José Gaos), FCE, 2ª ed., 1971.

¿Qué es metafísica? y otros ensayos, (introducción de Enzo Paci ; traducciones de X. Zubiri y Eduardo García Belsunce), ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.

Questions I, (trad. de Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel y André Préau ; con un prólogo de M. Heidegger y una presentación de Henry Corbin), ed. Gallimard, 1968.

Questions II, (trad. de Kostas Axelos, Jean Beaufret, Dominique Janicaud, Lucien Braun, Michel Haar, André Préau y François Fédier), ed. Gallimard, 1968.

Questions III, (trad. de André Préau, Roger Munier y Julien Hervier), ed. Gallimard, 1966.

Questions IV, (trad. de Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois y Claude Roëls), ed. Gallimard, 1976.

Kant et le problème de la métaphysique, (introd. y traducción de Alphonse de Waelhens y Walter Biemel), ed. Gallimard, 1953.

Conceptos fundamentales, (trad, introd. y notas de Manuel Vázquez García ; versión castellana de *Grundbegriffe*, GA nº 51, volumen que reúne las lecciones dictadas por Heidegger el semestre de verano de 1941 en la Universidad de Freiburg), ed. Alianza, Madrid, 1989.

Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, (introd. de Eugenio Triás ; trad. de J.Mª Valverde), ed. Ariel, Barcelona, 1983.

Chemins qui ne mènent nulle part, (trad. de Wolfgang Brokmeier), ed. Gallimard, 2ª ed.

Introducción a la metafísica, (trad. e introducción de Emilio Estiú), ed. Nova, Buenos Aires.

¿Qué significa pensar?, (trad. de Haraldo Kahnemann), ed. Nova, 3ª ed., Buenos Aires.

Essais et conférences, (trad. de André Préau ; introd. de Jean Beaufret), ed. Gallimard, 1958.

Le principe de raison, (trad. de André Préau ; introd. de Jean Beaufret), ed. Gallimard, 1962.

Nietzsche II, (trad. de Pierre Klossovski), ed. Gallimard, 1971.

Acheminement vers la parole (trad. de Jean Beaufret, Wolfgang Brockmeier y François Fédier), ed. Gallimard, 1976.

De camino al habla, (trad. de Yves Zimmermann), ed. del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987.

La pregunta por la cosa, (trad. de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay), ed. Alfa, Buenos Aires, 1975.

Réponses et questions sur l'histoire et la politique, (trad. de Jean Launay de la entrevista concedida por Heidegger a "Der Spiegel", publicada en este mismo semanario el 31 de mayo de 1976), ed. Mercure de France, 1977.

* * * * *

3. OTROS LIBROS CONSULTADOS

ALLEMANN, Beda. Hölderlin et Heidegger (*Hölderlin und Heidegger*, 1954),
trad. de François Fédier, P.U.F., Paris, 1959

ARISTÓTELES. Categoriae et Liber De Interpretatione, Oxford University
Press, Scriptorum Calssseicorum Bibliotheca Oxoniense, 1980

----- ética a Nicómaco, ed. bilingüe y trad. de María Araujo y
Julián Marías, introd. y notas de J. Marías, Instituto de
Estudios Políticos, col. Clásicos Políticos, Madrid, 1970

BEAUFRET, Jean. Dialogue avec Heidegger, T. III, *Approche de Heidegger*,
ed. de Minuit, Paris. 1974

BENVENISTE, émile. Problèmes de Linguistique Générale, 1, ed.
Gallimard, Col. Tel, 1966.

----- Problèmes de Linguistique Générale, 2, ed. Gallimard, Col.
Tel, 1974

BIEMEL, Walter. Le Concept de Monde chez Heidegger, ed. Vrin, Paris,
1950.

BIRAULT, H. Heidegger et L'Expérience de la Pensée, ed. Gallimard, Paris,
1978.

BUBNER, Rüdiger. La filosofía alemana contemporánea (*Modern German
Philosophy*, 1981), trad. de Francisco Rodríguez Martín,
ed. Cátedra, Madrid, 1984

BÜHLER, Karl. Teoría del Lenguaje (*Sprachtheorie*, 1965), trad. de Julián
Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

- CASSIRER, Ernst. Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje. (*Philosophie der symbolischen Formen. I, Die Sprache*, 1923), trad de Armando Morones, FCE, México, 1971.
- CEREZO GALÁN, Pedro. Arte, verdad y ser en Heidegger, ed. Raycar S.A., Madrid, 1963
- COHN, P.N. Heidegger: Su Filosofía a Través de la Nada (*The concept of Nothingness in the Thought of Martin Heidegger*, s.d.), Ed. Guadarrama, Col. Punto Omega, nº 139, Madrid, 1975.
- CHOMSKY, Noam. El lenguaje y el entendimiento, (*Language and Mind*, 1968), trad. de Juan Ferraté y Salvador Oliva, ed. Seix-Barral, 3ª ed, Barcelona, 1980
- DELEUZE, Gilles. Différence et Répétition (1968), P.U.F., Paris, 1981 (3)
- Logique du sens, ed. de Minuit, 1969.
- DUPUY, Maurice. La philosophie allemande, P.U.F., col. Que-sais-je?, Paris, 1972
- FERRATER MORA, José. Indagaciones sobre el Lenguaje (1970), Alianza Editorial, Madrid, 1980. (2)
- FOUCAULT, Michel. Las Palabras y las Cosas (*Les mots et les choses*, 1966), trad. de Elsa Cecilia Frost, ed. siglo XXI, Madrid, 1982. (13)
- FREGE, Gottlob. Estudios sobre Semántica (recopilación de siete ensayos de Frege elaborados entre 1891 y 1904), trad. de Ulises Moulines y prólogo de Jesús Mosterín, ed. Ariel, Barcelona, 1973. (2)

- GADAMER, H.G. y G. Boehm (Hrsg). Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.
- Seminar: Philosophische Hermeneutik, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- GADAMER, H.G. Heideggers Wege, ed. J.C.B. Mohr., Tübingen, 1983.
- Verdad y Método (*Wahrheit und Methode*, 1960), trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, sg. la 4ª ed. de 1975, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1977.
- La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos. (*Hegels Dialektik. Fünf hermeneutischen Studien*, s.d.), trad. de Manuel Garrido, ed. Cátedra, col. Teorema, Madrid, 1979.
- GARCIA CALVO, Agustín. Del Lenguaje, ed. Lucina, Madrid, 1979.
- GOLDMANN, Lucien. Lukács y Heidegger. Hacia una Filosofía Nueva (*Lucács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, 1973), trad. de José Luis Etxeverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973.
- GUIBAL, F. ¿Cuánto y cómo de nuevos dioses? Heidegger, Aubier-Montaigne, Paris, 1980.
- HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu (*Phenomenologie des Geistes*, 1807), trad. de Wenceslao Roces, F.C.E., México, 1978.
- HERDER, Johann G. Ensayo sobre el origen del lenguaje (*Abhandlung über den Sprung der Sprache*, 1772), ed. Alfaguara, Madrid.

HENNIGFELD, Jochem. Die Sprachphilosophie des 20 Jahrhunderts, Walter de Gruyter, Berlin, 1982.

HIERRO S. PESCADOR, José. Principios de Filosofía del Lenguaje, Vol. 1: Teoría de los signos, teoría de la gramática, epistemología del lenguaje. Alianza Ed., Madrid, 1980.

----- Principios de Filosofía del Lenguaje, Vol. 2: Teoría del Significado. Alianza Ed., Madrid, 1982.

HUMBOLT, Wilhelm von. Introduction à L'Oeuvre sur le Kavi et autres essais. (*über die Kawisprache auf der Insel Java nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, 1836-1839, inacabado), versión francesa de la edición de la Academia de Prusia de 1907, trad. et introd. de Pierre Caussat, Seuil, Paris, 1974.

----- Sobre el Origen de las Formas Gramaticales y sobre su Influencia en el Desarrollo de las Ideas. Carta a M. Abel Rémusat sobre la Naturaleza de las Formas Gramaticales en General y sobre el Genio de la Lengua China en Particular (*über das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung*, 1822 ; *Lettre à M. Abel Rémusat...*, 1827), trad de la versión francesa de A. Tonnelé, 1859, Ed. Anagrama, Barcelona, 1972.

----- über die Sprache, D.T.V. Klassik, München, 1985. (incluye los siguientes trabajos :)

-*über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820)

-*über die Aufgabe des Geschichtschreibers* (1821)

- über das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung (1822)
- über die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau (1824)
- über den grammatischen Bau der Chinesischen Sprache (1826)
- über den Dualis (1827)
- über die Sprachen der Südseeinseln (1828)
- über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829)
- Charakter der Sprachen. Poesie und Prosa (1835)

HUSSERL, Edmund. Investigaciones Lógicas (*Logische Untersuchungen*, 1900), trad. de M.G. Morente y J. Gaos. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.

JÄGGER, Hans. Heidegger und die Sprache, A. Francke AG Verlag, Bern, 1971

JAKOBSON, Roman. Ensayos de Lingüística General (*Essais de linguistique générale*, 1974), trad de J.M. Pujol y Jem Cabanes, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

KELKEL, A.L. La Légende de L'être. Langage et Poésie chez Heidegger. Vrin, Librairie Philosophique, Paris, 1980.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. Los filósofos presocráticos (*The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, 1966), trad. de Jesús García Fernández, ed. Gredos, Madrid, 1981

LIEBRUCKS, Bruno. Irrationaler Logos und Rationaler Mythos, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1982.

----- Conocimiento y Dialéctica (Selección de Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache

- her, 1972), trad. de Norberto Silvetti, Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- LÖWITH, Karl. Heidegger, pensador de un Tiempo Indigente (*Heidegger : Denker in dürftiger Zeit*, 1953), Trad. y estudio preliminar de F. Montero, ed. Rialp, Madrid, 1956.
- LYONS, John. Introducción en la Lingüística Teórica (*Introduction to theoretical Linguistics*, 1968), trad. de R. Cerdá, ed. Teide, Barcelona, 1977.(4)
- MOUNIN, Georges. Historia de la lingüística (*Histoire de la linguistique dès origines au XX^e siècle*, 1967), trad. de Felisa Marcos, ed. Gredos, Madrid, 1979
- NIETZSCHE, F. Crepúsculo de los ídolos (*Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*), Trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza ed., 6ª ed., Madrid, 1982
- OLASAGASTI, Manuel. Introducción a Heidegger, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967
- ORTEGA Y GASSET, José. La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (1958), Alianza ed., Madrid, 1979
- ORTIZ-OSÉS, A. La Nueva Filosofía Hermenéutica. Hacia una Razón Axiológica Posmoderna, Anthropos, Barcelona, 1986.
- PERROT, Jean. La linguistique, P.U.F., col. Que-sais-je?, Paris, 1953
- PLATON. Cratilo, trad. de Francisco P. de Samaranch, en *Obras Completas*, ed. Aguilar, 2ª ed., Madrid, 1977

- Carta VII, id.
- PÖGGELER, Otto. El Camino del Pensar de Martin Heidegger (*Der Denkweg Martin Heideggers*, 1963), con un epílogo del autor de 1983, trad. y apéndice de Félix Duque, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Filosofía y política en Heidegger (*Philosophie und Politik bei Heidegger*, 1972/74), trad. de Juan de la Colina, ed. Alfa, Barcelona, 1984
- RESWEBER, Jean-Paul. La Philosophie du Langage, P.U.F., col. Que sais-je? N° 1765, Paris, 1979.
- RICOEUR, Paul. Du Texte à L'Action. Essais D'Herméneutique,II, col. Esprit/Seuil, Paris, 1986.
- La Métaphore Vive, ed. Seuil, Paris, 1975.
- Le Conflit des Interprétations. Essais D'Herméneutique, ed. Seuil, Paris, 1969.
- RICHARDSON, William, J. Heidegger: Through Phenomenology to Thought, Martinus Nijhoff, La Haye, 1963.
- RÖTTGES, Heinz; Scheer, B. y Simon, Josef (Hrsg). Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks, ed. Anton Hein, Meisenheim am Glan, 1974
- SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de Lingüística General (*Cours de Linguistique Générale*, preparado por Bally y Sechehaye en 1916), trad de Mauro Armijo según la edición de 1922, Akal editor, Madrid, 1981

- SCHAFF, Adam. Lenguaje y Conocimiento, trad. Mireia Bofill de la versión alemana, 1964, ed. Grijalbo, México, 1975.
- SCHÉRER, R y KELKEL, A.L. Heidegger (*Heidegger*, 1975), trad. de Bartolomé Parera Galmes, EDAF, Madrid, 1975.
- SCHÖFFER, Erasmus. Die Sprache Heideggers, ed. Günther Neske, Pfullingen, 1962
- SCHÜRMAN, Reiner. Le Principe D'Anarchie, ed. Seuil, Paris, 1982.
- STEINER, George. Después de Babel. Aspectos del Lenguaje y la Traducción (*After Babel. Aspects of Language and Translation*, 1975), trad. A. Castañón, sección de Lengua y Estudios Literarios, FCE, 1980.
- Heidegger (*Heidegger*, 1978), trad. de Jorge Aguilar Mora, F.C.E., México, 1983.
- TUGENDHAT, Ernst. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (1966), Walter de Gruyter, Berlin, 1970
- ULLMANN, Stephen. Semántica. Introducción a la ciencia del significado (*Semantics*, 1962), trad. de Juan Martín Ruiz-Werner, ed. Aguilar, 2ª ed., Madrid, 1976
- URBAN, Wilbur, M. Lenguaje y Realidad (*Language and Reality : the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, 1939), trad. de Carlos Villegas y Jorge Portilla, F.C.E., México, 1952.
- VAIL, L.M. Heidegger and Ontological Difference, Pennsylvania St. University Press, 1972.

VATTIMO, Gianni. Las Aventuras de la Diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger (*Le avventure della differenza*, 1980), trad. de Juan Carlos Gentile, ed. Península, col. Historia, Ciencia y Sociedad, Nº 197, Barcelona, 1986.

----- Introducción a Heidegger (*Introduzione a Heidegger*, 1985), trad. de Alfredo Báez, Gedisa, col. Hombre y Sociedad, serie Mediaciones, Nº 16, Barcelona, 1986.

VATTIMO, Gianni, y Rovatti, Pier Aldo (eds) El Pensamiento Débil (*Il pensiero debole*, 1983), trad. de Luis de Santiago, Cátedra, col. Teorema, Madrid, 1988.

VUILLEMIN, J. L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne, P.U.F., Paris, 1954.

WAEHLENS, A. de. La Filosofía de Martín Heidegger (*La philosophie de Martin Heidegger*, 1942), trad. de R. Cefal, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1945.

ZUBIRI, Xavier. Naturaleza, Historia, Dios (1942), ed. Nacional, Madrid, 1978.(7)

RECOPIACIONES DE ENSAYOS SOBRE LA OBRA DE HEIDEGGER

BUSCHE, Jürgen (et alt.). Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium, Reclam, Stuttgart, 1977

HAAR, Michel (ed.). Martin Heidegger, éditions de l'Herne, Paris. 1983

PÖGgeler, Otto (Hrsg). Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Athenäum, 1984

WYBRANDS, Francis (ed.) Heidegger, Exercices de la patience n° 3/4,
Obsidienne, Paris, 1982

* * * * *

4. ARTÍCULOS y DICCIONARIOS

ADKINS, Arthur. "Heidegger and Language", Philosophy, N° 37, 1962, págs.
229-237

ARCE CARRASCOSO, J.L. "Lenguaje y pensamiento en Heidegger", Anales del
seminario de Metafísica, N° 12, Madrid 1977,
págs. 11-36

BIEMEL, Walter. "Dichtung und Sprache bei Heidegger", Man World, N° 2,
1969, págs. 487-514

BIRAULT, Henri. "Heidegger et la pensée de la finitude," Revue
Internationale de Philosophie, N° 52, 1960, págs. 135-
162.

----- "Existence et vérité d'après Heidegger," Revue de Métaphysique
et de Morale, 1951, N° 56, págs. 35-87.

BOEHM, Rudolf. "Pensée et technique. Notes préliminaires pour une
question touchant la problématique heideggerienne," Revue
Internationale de Philosophie N° 52, 1960, págs. 194-220.

CAROLIS, Massimo, P. de. "Il linguaggio originario in Heidegger: il
evento, il tempo della povertà, l'essenza della
técnica," Filosofia Torino, 29, 1978, págs. 477-
498.

----- "Il Linguaggio originario in Heidegger, Filosofia Torino, 29,
Abril 78, págs. 193-220.

----- "Il Linguaggio originario in Heidegger" Filosofia Torino, 29,
Octubre 78, págs. 613-34.

----- "Destino e grammatica. Il rapporto fra il linguaggio e la
morte..." Aut Aut Firenze, nº 187-88, 1982, págs. 59-101.

CEREZO GALAN, Pedro. "Martín Heidegger o el antimodernismo", El Ciervo,
año XXV, Nº 285, Barcelona 1976

CRANAKI, M. "De Husserl à Heidegger ou les voies du silence", Critique, Nº
86/87, 1954

CRUZ HERNANDEZ, Miguel. "Filosofía y estética del Lenguaje en Martín
Heidegger," Revista de Filosofía, nº 29, 1949,
págs. 255-77.

DIAZ, Carlos. "La teoría de la significación en Husserl", Anales del
Seminario de Metafísica, 1969, págs.41-57.

DONDEYNE, A. "La différence ontologique chez M. Heidegger", Revue
Philosophique de Louvain, Vol. 56, 1958, págs. 35-62 y 251-
293

FONTAINE DE VISSCHER, Luce. "La pensée du langage chez Heidegger,"
Revue Philosophique de Louvain, Vol.64,
Mayo, 1966, págs. 224-62.

----- "En parlant du langage," Revue Philosophique de Louvain, Vol.70.,
nº 7, 1972, págs. 453-65.

- "La pensée du langage comme forme. La forme intérieure du langage chez Humboldt," Revue Philosophique de Louvain, Vol. 68, Nov. 1970, págs. 449-72.
- "Ce que vient en poème. Entre Heidegger et la nouvelle critique," Revue Philosophique de Louvain, Vol. 82, nº 46, págs. 252-81 y 449-85.
- GADAMER, Hans-George. "Heidegger et le langage de la métaphysique," Arch. Phil., nº 36, Enero-Marzo, 1973, págs. 3-13.
- "Jusqu'à quel point la langue preforme-t-elle la pensée?", Archivio di Filosofia, Nº 2/3, págs. 63-70
- GELDER, Bea de. "Heidegger et Kant," Revue Philosophique de Louvain, Vol. 70, nº 7, 1972, págs. 443-53.
- GOMA, Francesc. "Heidegger, pensar el camino del ser," en J.M.Bermudo (ed) : Los filósofos y sus filosofías, T.III, págs. 185-213, ed. Vicens Vives, Barcelona, 1983
- GREISCH, J. "Les mots et les roses : la métaphore chez Martin Heidegger", Revue des sciences philosophiques et théologiques, Nº 57, págs. 433-455, 1973
- GROTH, H.Miles. "On the fundamental experience of voice in language with some notes on Heidegger", Philosophy Today, nº 25, págs. 139-147, verano 1981
- HOTTOIS, Gilbert. "L'insistence du langage dans la phénoménologie post-husserlienne," Revue Philosophique de Louvain, Vol. 77, Febrero, 1979, págs. 51-70.

- JOHNSON, Patricia A. "The task of the Philosopher. Kierkegaard-Heidegger- Gadamer," Philosophy Today, Primavera, 1984, págs. 3-18.
- MONTERO MOLINER, Fernando. "La teoría de la significación en Husserl y Heidegger," Revista de Filosofía, año XII, nº 46, Madrid, Julio-Setiembre, 1953, págs. 393-426.
- PAUMEN, Jean. "Heidegger et le thème Nietzscheen de la mort de Dieu," Revue Internationale de Philosophie, nº 52, Bruxelles, 1960, págs. 238-62.
- PENZO, Enzo. "La tematica del linguaggio in Heidegger", AQUINAS, vol.20, Nº 2, págs. 207-237, Roma 1977
- RICHARDSON, W.J. "Heidegger and the origin of language", International Philosophy Quaterly, Nº 2, págs. 404-416, 1962
- TUGENDHAT, E. "Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage," Philosophische Rundschau Tübingen, Vol. 24, nº 3-4, Diciembre, 1977, págs. 161-176.
- WAELHENS, A. de. "Heidegger et le problème de la métaphysique," Revue Philosophique de Louvain, Vol. 52, 1954.
- "Identité et Différence: Heidegger et Hegel," Revue Internationale de Philosophie, nº 52, Bruxelles, 1960, págs. 221-37.

DICCIONARIOS

- CORONINAS, Joan. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, 3ª ed. ampliada (1973), ed. Gredos, Madrid, 1983

CHANTRAINE, Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque.
Histoire des mots, 2 Vol., ed. Klincksieck, Paris,
1968-1980

DROSDOWSKI, G., Grebe, P.(et alt.). Das Herkunftswörterbuch. Die Etymologie
der deutschen Sprache, Bibliographisches Institut,
Dudenverlag, Mannheim, 1963

ERNOUT, A., y MEI LLET, A. Dictionnaire étymologique de la langue latine.
Histoire des mots (1ª ed. 1932), Librairie C.
Klincksieck, 4ª ed. (1959), Paris, 1967